

NUEVO
DICCIONARIO DE
ESPIRITUALIDAD

Ediciones Paulinas

**NUEVO DICCIONARIO
DE
ESPIRITUALIDAD**

2.^a edición

dirigido por

**Stefano de Fiore
Tullo Goffi**

adaptó la edición española

Augusto Guerra

EDICIONES PAULINAS

PRESENTACION

Traductores:

Eloy Requena
Alfonso Ortiz
Julián Aguirre
Ezequiel Varona
Francisco Ares

Revisión literaria y coordinación:

Isidoro Sánchez

Corrector:

Jesús Fuente

Bibliografía:

Augusto Guerra

Es hoy muy necesaria una espiritualidad que motive la vida cotidiana. El hombre actual no se resigna a una vida cerrada en el tiempo, sin horizontes y sin esperanza. Se siente empujado a optar por la espiritualidad, ya que le atenaza un dilema: o espiritualidad, como actitud orientadora, decisiva y unificante, o vida mediocre, reducida a una cadena superficial de acciones desprovistas de significado definitivo; o espiritualidad, cual religiosa escucha del Espíritu, que habita en el hombre, o confinamiento en el universo material y en el torbellino de la técnica sin alma de una sociedad consumista; o espiritualidad, como encuentro vivo con Cristo, fuente de libertad, comunión y vida eterna, o condena al absurdo y a la desesperación. El hombre de hoy sabe bien que "quien se contente con la monotonía y mediocridad del sucederse de las cosas no tendrá perdón" (R. A. Knox).

Para subvenir a esta necesidad de espiritualidad, manifiesta y oculta en la situación existencial del hombre contemporáneo, Edizioni Paoline programó ya en 1975 un Diccionario de espiritualidad que, siendo fiel a los contenidos de la tradición cristiana, respondiera también a las exigencias que presenta la actualidad.

El resultado ha sido un Diccionario "nuevo", dotado de características originales y en absoluto repetitivo de los ya publicados. Como es sabido, hoy por hoy existen sólo tres obras de este género. El importante Dictionnaire de Spiritualité, comenzado en 1932 y todavía hoy en curso de publicación, es una obra de gran envergadura que constituye un punto de referencia imprescindible en el campo de la espiritualidad a nivel de especialización y de pastoral. El LESSICO DI SPIRITUALITÀ (Queriniana 1973), del llorado profesor de la Universidad Gregoriana C. Vladimir Truhlar, ofrece una abierta y personal visión de la vida cristiana, en la que la ausencia del pluralismo frecuente en los diccionarios se ve compensada con la unidad orgánica de su temática. El reciente DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DI SPIRITUALITÀ, editado por Studium (Roma 1975) y dirigido por E. Ancilli, presenta en dos volúmenes una amplia secuencia de argumentos relativos a la espiritualidad cristiana y desarrollados conforme a un esquema que es ya clásico.

El NUEVO DICCIONARIO DE ESPIRITUALIDAD se coloca al lado de éstos, mas con una fisonomía particular: a) volumen único, muy manejable; b) planteamiento pluralista y no monocorde, lógica consecuencia de la participación de 63 expertos de espiritualidad pertenecientes a diversas áreas y tendencias culturales; c) perspectiva claramente actualizada, es decir, orientada al hombre de hoy, enfrentado con sus problemas y aspiraciones;

© Ediciones Paulinas 1983 (Protasio Gómez, 13-15. 28027 Madrid)

© Edizioni Paoline, Roma 1979

Título original: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*

Fotocomposición: Marasán, S. A. Juan del Risco, 9. 28039 Madrid
Impreso por Fareso, S. A. Paseo de la Dirección, 5. 28039 Madrid
ISBN: 84-285-0936-0

Depósito legal: M. 2.664-1985

Impreso en España. Printed in Spain

d) selección y tratamiento a fondo de los temas más vivos: las voces monográficas llegan a 109; e) propuesta de lectura sistemática e índice analítico sumamente cuidado.

Es sobre todo su “perspectiva actualizada” la que marca profundamente el Diccionario, confiriéndole algunos rasgos distintivos.

1. Nos hemos movido principalmente alrededor de la experiencia cristiana actual, punto de partida y de llegada de toda reflexión. En general, hemos procedido “desde la vida al evangelio, a la vida”, a fin de conseguir en el tratamiento de cada voz una mayor comprensión e iluminación de la experiencia espiritual. En base a esta orientación, hemos evitado toda voz que se redujera exclusivamente a conocimientos o cuestiones históricas, normalmente sólo buscados por especialistas o por iniciados en la teología espiritual. En este Diccionario, pues, no aparecerán en primera línea ni las corrientes históricas de espiritualidad ni los nombres de los grandes santos y autores místicos (Gregorio Nicensio, Evagrio Póntico, Juan de la Cruz, Teresa de Avila...), si bien no dejarán de tener un lugar en la voz-cuadro *Historia de la espiritualidad* y en las demás voces en que las referencias históricas sean esenciales. En otros términos: la acentuación del presente no anula ni se despreocupa del pasado, el cual, por el contrario, es valorizado como memoria constructiva e inspiradora de un futuro mejor.

2. El choque con el ambiente vital de nuestro tiempo nos enfrenta necesariamente con el espinoso problema del lenguaje. Las palabras caen muy fácilmente en desuso, pero es difícil identificar los datos antropológicos y el universo simbólico de la cultura actual. El esfuerzo de inculturación llevado a cabo por los autores del Diccionario es evidente; el lector podrá constatar con satisfacción los logros de tal esfuerzo por interpretar la experiencia espiritual en términos comprensibles y en consonancia con la cultura de nuestro tiempo. En particular, se ha intentado sintonizar con ella incluso en la elección de las voces, excluyendo las abstractas y prefiriendo, dentro de lo posible, las concretas y más cercanas al hombre de hoy. Y así, por ejemplo, se encontrarán voces como: *Hijos de Dios* en lugar de “Gracia”, *Trabajador* en lugar de “Trabajo”, *Vidente* en lugar de “Apariciones”, *Santo* en lugar de “Santidad”, *Hombre evangélico* en lugar de “Evangelio”. El resultado ha sido una espiritualidad más personalista, más metida en la piel del hombre, para que éste no se vea obligado a emigrar a una región extraña a su propia y concreta existencia.

3. De modo semejante, la sensibilidad a la perspectiva dinámica, propia de la vida que se desarrolla mediante un proceso de maduración, nos ha llevado a subrayar los aspectos evolutivos de

la espiritualidad. Como consecuencia, el Diccionario contiene voces inéditas, concernientes al planteamiento dinámico del vivir actual: *Experiencia espiritual en la Biblia, Hijos de Dios, Itinerario espiritual, Modelos espirituales, Signos de los tiempos, Símbolos espirituales...*

4. Para responder a las esperanzas del hombre de hoy, no nos hemos limitado a esquematizar las notas comunes de la espiritualidad cristiana actual, sino que hemos querido indicar que la experiencia espiritual confiere un sentido nuevo a las profesiones y actividades sociales. Mas para no atomizar la espiritualidad cristiana en tantas subdivisiones cuantas son las mansiones de la sociedad o las personas que la forman, la hemos insertado en los distintos sectores en que el hombre está llamado a obrar con presencia viva y creativa en cualquier fase de su camino. Voces como *Artista, Científico, Maestro/educador, Política, Jóvenes, Anciano, Enfermo/sufrimiento...*, indudablemente proyectan válidos reflejos para vivir el compromiso cristiano dentro de las distintas situaciones humanas.

5. En sintonía con la longitud de onda ecuménica de la espiritualidad contemporánea, no se han puesto límites angostos y coartantes a los horizontes del Diccionario. Dado que la historia de la salvación concierne a todos los hombres, desde el punto focal de la fe católica nos hemos irradiado hacia los hermanos separados de Oriente y de Occidente (*Oriente cristiano, Protestantismo*) y se ha establecido una confrontación con las grandes religiones (*Budismo, Hinduismo, Islamismo, Judía [espiritualidad]*) y hasta con el ateísmo moderno (*Ateo*), aparentemente irreligioso mas con frecuencia secretamente inclinado ante el altar de algún Dios desconocido o alguna que otra vez coexistente con un compromiso de notable dimensión en favor de los hombres.

6. Otra línea sobresaliente en el Diccionario es la superación de la alienación espiritualista, que algunos confunden con la auténtica espiritualidad. Esta no queda reducida a una beatería estéril y aislada, que se contenta con prácticas culturales, sino que es recuperada en su dinámica de apertura al Espíritu y de total entrega a Dios en orden a la actuación responsable de la salvación. La espiritualidad de hoy no sólo quiere descifrar el proyecto salvífico de Dios, sino también realizarlo en el seno de la historia. Es ya cosa adquirida que “en el reino de Dios sólo puede creer quien ama la tierra y a Dios al mismo tiempo” (D. Bonhoeffer), y ha llegado también el tiempo de desmentir a quienes piensan que “los espirituales, en los momentos duros, están demasiado ausentes por razón de conciencia” (E. Mounier). La conciencia espiritual compromete hoy a realizar una síntesis dialéctica entre el culto y la vida, entre la contemplación y la

praxis liberadora, entre la oración y la solidaridad con cuantos sufren injusticias y opresiones. El cristiano, pues, debe vivir en guardia para que su oración no se convierta en un tranquilizante o en una huida de los compromisos concretos de presencia y de animación evangélica de las estructuras temporales. Debe saber que “dirigirse a Cristo y dirigirse a los hombres, por los que él ha muerto, forman parte de un único movimiento” (J. Moltmann) y que la ortodoxia glacial e inerte no vale mucho a los ojos de Dios (cf 1 Cor 13,1-2).

7. Se advertirá, además, que en este Diccionario no se considera al hombre como un “ángel desafortunado”, en el que el verdadero valor lo constituye sólo el alma, y el cuerpo no es más que un enemigo a combatir. Se ha querido evitar este peligro de “monofisismo ascético” o de “misticismo antihumano”, asumiendo toda la realidad del hombre en sus componentes espiritual y corpóreo. Por ello, se ha dado el debido relieve a voces como *Cuerpo, Mundo, Ecología, Sexualidad*, sin olvidar la referencia a técnicas orientales en las que el cuerpo tiene una función esencial en orden a la contemplación (*Yoga/Zen*). Y ya que mediante el cuerpo se abre el hombre a la dimensión social, se ha dado espacio a las voces referentes a la comunidad, objeto hoy de apasionada investigación y de experimentaciones diversas. La espiritualidad comunitaria, además de constituir el tejido de varias voces, recibe un tratamiento amplio y orgánico en *Iglesia, Comunidad de vida, Fraternidad, Familia*. Si, por una parte, somos conscientes de que es difícil vivir juntos y de que en la Iglesia surgen conflictos incluso por motivos espirituales y evangélicos (*Contestación profética, Libertad cristiana*), por otra, estamos demasiado convencidos del valor de la comunidad, en especial de la comunidad salvífica querida por Dios, para no anteponer la adhesión fraterna y eclesial a cualquier otro valor: “Una crítica amarga, capaz sólo de destruir, se condena por sí sola. Un portazo puede elevarse a señal que despierta a los que duermen dentro. Pero la ilusión de que aisladamente se puede hacer más que en colaboración, no pasa de ser eso, una ilusión...” (J. Ratzinger).

8. La dilatación de los horizontes culturales obliga a salir del recinto de una espiritualidad encorvada sobre sus propios problemas y a contar con las conquistas seguras de las ciencias humanas, a fin de disponer de una base amplia de datos vividos y de valoraciones a tener en cuenta en el discernimiento espiritual. El planteamiento interdisciplinar ha inducido en algún caso a confiar a dos o tres especialistas el análisis de algunos temas desde diversos ángulos (*Desierto, Política, Jóvenes, Apostolado*), o bien ha requerido tratar la espiritualidad a la luz de las disciplinas psico-sociológicas (*Sociología [y espiritualidad], Psicología [y espiritualidad], Patología espiritual, Madurez espiritual*).

9. Esta amplitud comparativa no ha ido en detrimento de la tarea específica de la teología espiritual, que consiste en la reflexión crítica y sistemática sobre la experiencia cristiana conscientemente abierta al Espíritu. Lo demuestra la presencia de voces típicas y tradicionales de la espiritualidad, que tratan de precisar la óptica de esta disciplina (*Teología espiritual, Experiencia cristiana*), o bien de iluminar la vivencia cristiana en su dimensión cultural, de oración y de unión con Dios (*Celebración litúrgica, Ejercicios de piedad, Contemplación, Meditación, Oración, Mística cristiana...*). Siendo de todo punto inaplazable liberar la dimensión religiosa y espiritual del hombre, el Diccionario se ha propuesto conseguir que vibre la cuerda, con frecuencia atrofiada, de la adoración y de la contemplación. Volver a la comunión con Dios, vivir una relación gratuita y dialogal con él, en la lectura profética de lo real y con la gozosa certeza de que él camina a nuestro lado, ¿no es quizás la experiencia más profunda que pueda conseguirse en este mundo? Pero es necesario que esta suprema dimensión de la vida humana vaya acompañada con la apertura al Espíritu, que aletea sobre el universo para crear nuevos cielos y nueva tierra, y que armonice con Jesús, que asumió el riesgo de la historia llegando, con su solidaridad amorosa, hasta los bajosfondos más oscuros de la miseria humana para conseguir que resplandezca también en medio de ellos su luz salvadora.

El Diccionario no está reservado a una élite espiritual, sino que abre sus páginas a todos los hombres deseosos de superar la mediocridad de la existencia, de responder con tesón al proyecto divino y de gustar cuán bueno es el Señor.

Teólogos y estudiosos de las ciencias religiosas encontrarán en él un tratamiento adecuado y actual de los temas específicos de la teología espiritual. *Laicos comprometidos, religiosos y sacerdotes* descubrirán un vasto surtido de temas, desarrollados a veces en forma de pequeños tratados, de los que podrán servirse para meditaciones, cursos de ejercicios espirituales y ministerio de la palabra. Hacemos votos porque muchos *miembros del pueblo de Dios* y muchas *personas de buena voluntad*, aunque no estén provistas de una preparación específica, se sientan atraídos por el mensaje de espiritualidad que esta obra ofrece y experimenten de una forma más intensa y consciente al Dios que llama a la perfección evangélica.

Si las voces del Diccionario consiguiesen sacudir nuestro ánimo “vivir al porcentaje... al cinco por ciento” (E. Montale), si lograsen movilizar las posibilidades espirituales de algún hermano nuestro, si se transformasen en chispas luminosas en el oscuro camino de alguno de nosotros, Edizioni Paoline y colaboradores

sentirían pagado su esfuerzo, convencidos de que “la función más noble del escritor es la de transformar la experiencia en conciencia” (I. Silone).

STEFANO DE FIORES
TULLO GOFFI

INTRODUCCION A LA EDICION ESPAÑOLA

La *presentación* original del Nuevo Diccionario de Espiritualidad expone claramente las características del mismo, y no es preciso repetirlas aquí. Es suficiente decir que en conjunto las compartimos. Creemos estar ante un diccionario objetivamente valioso, cuya presencia era requerida y esperada por los estudiosos y el público culto, y por eso lo presentamos a nuestros lectores. Queremos también nosotros, como lo hacen los directores, indicar que este Diccionario debe ser completado con otros de tendencia más histórica y más completos en número de voces. Esos diccionarios ya existen, afortunadamente, y a ellos remitimos, aunque aún esperan su presentación a los hispanoparlantes.

En la traducción castellana hemos introducido algunas novedades, que nos parece de rigor indicar al público. Las principales pueden distribuirse en dos capítulos: *Voces* y *Bibliografía*.

I. **Voces.** En una revisión que puede ser más detenida en futuras ediciones, hemos notado que era preciso o al menos conveniente hacer un examen de ciertas voces. Así, el lector puede encontrar en esta traducción:

1. **VOCES NUEVAS** - Justificar cada una de las voces nuevas que hemos introducido nos llevaría demasiado tiempo. En algunos casos quizá hubiera sido necesaria esta justificación. Esperamos, no obstante, que de momento sea suficiente una explicación general. Los *criterios generales* que han guiado la introducción de nuevas palabras han sido: valor objetivo (*Iniciación cristiana, Mediaciones, Padrenuestro*), equilibrio espiritual (*Comunidades eclesiales de base*, que puede ser la contrapartida de *Carismáticos* como movimientos concretos en este momento; *Adulto* —falta aún “Niño”— para completar unas “Edades de vida” que aparecían únicamente en las categorías *Jóvenes* y *Anciano*; *Catecumenado*, hemos suprimido la palabra “Neocatecumenado”, para que este movimiento no aparezca como el único o el mejor representante de algo que hoy es realmente importante), atención al mundo latinoamericano (*Liberación, Solidaridad* y, en parte, *Comunidades eclesiales de base*), actualidad (*Movimientos actuales de espiritualidad, Pacífico/violento*, ante el delicado problema de lucha y violencia).

2. **VOCES SUPRIMIDAS** - Propiamente han sido cuatro: “Neocatecumenado” (por la razón ya apuntada), “Periodista” (porque queda esencialmente integrada en *Mass media*), “Sagrado Cora-

zón" (porque es suficiente lo que se dice en *Cristocentrismo*), "Voluntad del Padre" (porque está presente en otras palabras, que son las que en Teología espiritual deben hoy manifestar la voluntad de Dios).

3. VOCES SUSTITUIDAS - Dos son las voces que hemos creído oportuno sustituir: *Experiencia cristiana* (nos pareció demasiado abstracta y limitada en su concepto, tal como aparecía en el original), *Vocación* (estudiada antes demasiado clericalmente y ahora en forma más amplia, válida para cualquier vocación cristiana, e incluso para cualquier vocación humana vista desde una concepción cristiana de la existencia).

4. VOCES ADAPTADAS - Lo han sido bastantes (once en total) y con ello se ha pretendido, dentro de lo posible, desitalianizar muchas referencias y datos, que no podían proporcionar a *nuestro* público la realidad sobre la que se reflexionaba.

II. **Bibliografía.** Hemos creído oportuno cambiarla totalmente. Varios son los criterios que nos han llevado a ello. En primer lugar, era evidente que la mayor parte de los lectores hispanoparlantes no iban a tener fácil acceso a la bibliografía italiana; en este sentido, los libros italianos no iban a significar más que una presencia material, sin utilidad alguna para nuestros lectores. También por razones de practicidad hemos procurado que todos los títulos, salvo rarísimas excepciones, sean castellanos; también por ello hemos procurado dar, prácticamente siempre, no sólo el lugar de aparición, sino también la editorial (así el lector puede encontrarlos fácilmente). Por la misma razón, hemos omitido la cita de artículos de revistas. En su lugar ofrecemos la ficha técnica de las principales publicaciones periódicas de espiritualidad en las lenguas más comunes. Tampoco nos ha parecido oportuno remitir a artículos de diccionarios estrictamente espirituales, o relacionados con la espiritualidad. Sabíamos sobradamente que haciéndolo teníamos ganadas ocho o diez referencias en cada voz; pero no se trataba de aparentar una bibliografía abundante. Se trataba de ganar una concisión sin perjuicio de la ayuda que pretendíamos prestar a nuestros lectores. Por eso, daremos también la ficha técnica de los principales diccionarios de espiritualidad. El lector puede tener la certeza de encontrar en ellos (tratadas en otras perspectivas y desde ángulos complementarios) las distintas voces del presente diccionario.

1. REVISTAS DE ESPIRITUALIDAD:

Christus. Publicación mexicana, aparecida en 1935. En los últimos años ha cambiado y se preocupa de temas latinoamericanos. Sigue la línea de la Teología de la liberación. Dirección: Augusto Rodín 335, México 19, D.F.

Christus. Publicación francesa. Comenzó a publicarse en 1954. Revista trimestral. Números monográficos en su cuerpo central. Dirección: 14, rue d'Assas, 75006 París.

Geist und Leben. Publicación alemana. Comenzó a publicarse en 1926 con el título "Zeitschrift für Ascese und Mystik". En 1947 comienza con el título actual. Bimestral. Concede una importancia particular al diálogo con el Oriente no cristiano. Dirección: Zuccalistrasse 16, 8000 München 16.

Revista de Espiritualidad. Se publica desde el último trimestre de 1941. Trimestral. Desde 1971 los números son monográficos. Abierta a las corrientes modernas teológico-culturales y en serio diálogo con ellas. Dirección: Triana 9, Madrid-16.

Manresa. Trimestral. Se comenzó a publicar en 1925. No ha desarrollado una temática uniforme a lo largo de estos años. Actualmente, especializada en espiritualidad ignaciana. Dirección: Centro de Espiritualidad Loyola, Azpeitia (Guipúzcoa).

Rivista di ascetica e mistica. Publicación italiana. Se publica desde 1929. Ha cambiado frecuentemente de nombre. Más abierta en sus comienzos que en la actualidad. Trimestral. Dirección: Via Cavour 56, 50129 Firenze.

Rivista di vita spirituale. Publicación italiana. Apareció en mayo de 1941 con otro nombre. Bimestral. Trata los temas centrales de la espiritualidad con sensibilidad moderna. Alta divulgación. Dirección: Piazza San Pancrazio 5/A, 00152 Roma.

Spiritual life. Publicación USA. Cuatrimestral. Se publica desde 1955. Abierta y de temática actual y realista. Interdisciplinar. Alta divulgación. Dirección: 2131 Lincoln Rd, N.E., Washington, D.C., 20002.

Spirituality Today. Publicación inglesa. Comenzó a publicarse en 1949 con el título "Cross and Crown". Desde 1978 lleva como título *Spirituality Today*. Trimestral. Limitada antes a temas de vida interior y hoy más abierta a nuevos contenidos. Dirección: 1909 South Ashland Avenue, Chicago, IL 60608.

Teología espiritual. Se publica desde 1957. Cuatrimestral. Se ha preocupado sobre todo de la fundamentación teológica de la vida espiritual. Dirección: Estudio General Dominicano, Torrente (Valencia).

Vida espiritual. Publicación colombiana. Comenzó en 1962. Trimestral. Se va centrando cada vez más en la actualidad de la espiritualidad latinoamericana. Dirección: Calle 44, n. 17-63, Bogotá 4.

La Vie spirituelle. Publicación francesa. Existe desde 1919. Es una de las revistas clásicas de espiritualidad. Ha cambiado de

periodicidad Actualmente es bimestral Atenta siempre a los movimientos vitales e ideológicos Direccion 29, Bd de la Tour-Maubourg, 75340 Paris, Cedex 07

Revue d'histoire de la Spiritualite Comenzo a publicarse en 1920 con el titulo "Revue d'ascetique et de mystique" Es otra de las classicas En 1972 cambio de titulo Momentaneamente ha de jado de publicarse Aun hay que acudir a muchos de sus estudios Direccion 15, rue Monsieur, 75 Paris VII

2 DICCIONARIOS

Dizionario enciclopedico di Spiritualità 2 vols (Ancilli E.), Studium, Roma 1975 Escrito en colaboracion Diccionario prevalentemente historico En conceptos, clasico En preparacion la edicion castellana, que publicara Herder

Dizionario di Spiritualità dei laici, 2 vols (Ancilli, E.), Ancora, Milan 1981 Tambien en colaboracion Introduce bastantes terminos nuevos, relacionados con el mundo de los laicos

Dictionnaire de Spiritualite (Gubert, J.), Toulouse 1932 Monumental diccionario en curso de publicacion y que actualmente publica editorial Beauchesne, de Paris, y dirigen otros autores, pues varios han quedado ya en el camino Llega actualmente a la letra O, publicados ya diez volúmenes de unas 1 500 paginas (de 30×22 cm) cada uno Historica y doctrinalmente, inapreciable mina de consulta

Lessico di Spiritualità (Truhlar, C V), Queriniana, Brescia 1973 Breves conceptos de vida cristiana

Y en el aspecto bibliografico debe ser dicha la ultima palabra a favor de *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (BIS)¹³, que publica el Teresianum de Roma Han salido ya 14 gruesos volúmenes Comenzo a publicarse en 1969, recogiendo la bibliografia de 1966 Despues, cada volumen recoge la bibliografia espiritual de un año Cada volumen recoge mas de 8 000 fichas bibliograficas Tiene, ademas, cuidados indices En el aspecto bibliografico, imprescindible Direccion Piazza San Pancrazio 5/A, 00152 Roma

Con todo esto el lector puede ponerse al tanto del mundo espiritual, puede suplir las deficiencias bibliograficas o tener siempre reciente y a mano la informacion necesaria

COLABORADORES

Agostinucci Campanini Gianna (Italia) Doctora en letras y experta en problemas familiares y educativos, Parma Voz *Familia* (en colaboracion con Giorgio Campanini)

Ahern Barnabas Maria cp (USA) Profesor de teologia del NT en la Pontificia Universidad Gregoriana (PUG) miembro de la Comision Teologica Internacional y consultor de la Congregacion para la Doctrina de la Fe Voz *Cruz*

Altana Alberto (Italia) Del Instituto secular Siervos de la Iglesia Reggio Emilia Voz *Diacono*

Arcidiacono Vincenzo sj (Italia) Profesor de cosmologia/cuestiones cientificas en la PUG y en el Ignatianum Messina Voz *Cientifico*

Baget-Bozzo Gianni (Italia) Profesor de teologia dogmatica en la Facultad teologica de Genova Voz *Utopia/I*

Baragli Enrico sj (Italia) Profesor de sociologia pastoral de los mass media en la PUG y en la Pontificia Universidad de Letran (PUL) Voz *Mass media/I-IV*

Barruffo Antonio sj (Italia) Profesor de teologia dogmatica en la Facultad teologica de Napoles Voces *Carismaticqs, Discernimiento, Laico/III, V*

Bernard Charles Andre sj (Francia) Profesor de teologia espiritual en el Instituto de espiritualidad de la PUG Voces *Ascesis/I-III, Contemplacion, Meditacion, Simbolos espirituales/II, III IV*

Bernasconi Oliviero (Suiza) Parroco Profesor de teologia pastoral en la Universidad de Friburgo Voces *Pecador/pecado, Penitente/I, III VI*

Bianchi Enzo (Italia) De la comunidad monastica de Bose Vercelli Profesor de espiritualidad biblica en la Facultad teologica de Turin Voz *Celibato y virginidad*

Borrmans Maurice pa (Francia) Profesor de lengua arabe y de islamismo en el Pontificio Instituto de Estudios Arabes Roma, director de la revista "Islamochristiana" Voz *Islamismo*

Brasca Gian Carlo (Italia) Director administrativo de la Universidad Catolica de Milan Voz *Institutos seculares*

Bühlmann Walbert, ofmc (Suiza) Secretario general de las Misiones capuchinas Roma Voz *Apostolado/VI*

Calati Benedetto osb camald (Italia) Profesor de historia de la espiritualidad medieval en el Pontificio Ateneo Anselmiano Roma Voz *Palabra de Dios*

Campanini Giorgio (Italia) Profesor de historia de las doctrinas politicas y de sociologia de la familia en la Universidad de los Estudios Parma, experto en problemas familiares Voces *Familia* (en colaboracion con Gianna Agostinucci Campanini), *Libertad cristiana*

Castellano Cervera Jesus ocd (España) Presidente y profesor de espiritualidad liturgica en el Pontificio Instituto de Espiritualidad (Roma) Voz *Iniciacion cristiana*

- Castro Secundino** ocd (España) Profesor de espiritualidad en la Pontificia Universidad de Salamanca y director de "Revista de Espiritualidad" (Madrid) *Voz Padrenuestro*
- Conio Caterina** (Italia) Profesora de religiones de la India y del Extremo Oriente en la Universidad de los Estudios de Pisa y en la Facultad teológica de Milan Voces *Budismo, Hinduismo*
- Cordobes Jose Manuel**, ocd (España) De la redaccion de "Revista de Espiritualidad" Voces *Comunidades eclesiales de base, Anexo a Mass media/II, Tiempo libre/III, 3, Vocacion*
- D'Agostino Francesco** (Italia) Profesor de filosofia del derecho en la Universidad de los Estudios de Catania Voces *Absoluto, Ecologia/I*
- Davanzo Guido**, mi (Italia) Profesor de teología moral en el Instituto teológico S Zeno, Verona Voces *Anciano, Muerte/resurreccion, Enfermo/sufrimiento*
- De Candido Luigi** osm (Italia) Profesor de historia de la Iglesia en la Facultad teologica de Padua Voces *Crisis, Fraternidad, Pobre, Vida consagrada*
- De Fiore Stefano**, smm (Italia) Codirector del Diccionario Profesor de espiritualidad en el Instituto de espiritualidad de la PUG y de mariología en la Pontificia facultad teologica Marianum de Roma Voces *Apostolado/VII, Consejos evangelicos/II, Desierto/III, Jesucristo, Itinerario espiritual, Maria, Espiritualidad contemporanea, Vidente*
- De Pablo Maroto Daniel**, ocd (España) Profesor en el Instituto teológico "Gaudium et Spes" (Salamanca), del Centro teresiano-sanjuanista (Avila) Voces *Ejercicios espirituales/VI, Laico/IV, Modelos espirituales/II, 1, 2 y 8*
- Dianich Severino** (Italia) Parroco Profesor de eclesiología en el Seminario de Pisa vicepresidente de la Asociacion Teologica Italiana *Voz Munisterio pastoral*
- Dumeige Gervais**, sj (Francia) Profesor de historia de la espiritualidad y director del Instituto de espiritualidad de la PUG *Voz Historia de la espiritualidad*
- Eposito Rosario** Francesco, ssp (Italia) Profesor de pastoral de la publicistica en la PUG *Voz Mass media/V*
- Gennari Giovanni** (Italia) Experto en problemas teologicos y pastorales, profesor de religion en escuelas estatales, Roma Voces *Hijos de Dios, Signos de los tiempos*
- Giordano Alessandro** (Italia) Diputado del Parlamento de la Republica italiana *Voz Politica/II*
- Giudici Amilcare**, pime (Italia) Profesor de teología sistemática en la Escuela de Teología para Laicos, Milan *Voz Escatologia*
- Goffi Tullio** (Italia) Codirector del Diccionario Profesor de espiritualidad y de moral en el Seminario de Brescia y en la Facultad teologica de Milan Voces *Amistad, Antinomias espirituales, Ascetismo/IV-V, Ateo/IV, Conversion, Heroismo/II, Mundo, Obediencia, Pecado y penitencia en la actual inculturacion, Penitente/II, Sexualidad, Hombre espiritual*
- Grasso Pier Giovanni** (Italia) Profesor de psicología social en la Universidad de los Estudios de Roma *Voz Jovenes/I*
- Guerra Augusto**, ocd (España) Adaptador de la edicion española del Diccionario Profesor de corrientes modernas de espiritualidad en el Instituto teológico de Vida religiosa (Madrid) Voces *Experiencia cristiana, Movimientos actuales de espiritualidad, Pacifico/violento, Anexo a*

- Historia de la espiritualidad/III Adaptacion de las voces Maestro/educador Religiosidad popular Trabajador*
- Gumpel Peter**, sj (Alemania) Profesor de teología espiritual en el Instituto de espiritualidad de la PUG *Voz Heroismo/I* (en colaboracion con Paolo Molinari)
- Haring Bernhard** cssr (Alemania) Profesor de moral en la Academia Alfonsiana, Roma Voces *Ateo/I-III, Oracion, Profetas, Sentido de Dios*
- Lack Remi** (Francia) Doctor en ciencias biblicas Roma Voces *Desierto/II, Salmos, Symbolos espirituales/II*
- López Jesus** (España) Del Secretariado Nacional de Catequesis y de la direccion de "Actualidad Catequética" *Voz Catecumenado*
- Maccise Camilo** ocd (Mexico) Teólogo de la CLAR y profesor en el Centro de los Valores humanos, A C (CEVHAC Mexico) Voces *Liberacion, Solidaridad*
- Maggioli Andrea** (Italia) Parroco Experto en problemas pedagogicos Parma *Voz Maestro/educador*
- Maggioni Bruno** (Italia) Profesor de sagrada escritura en la Universidad Catolica y en la Facultad teologica de Milan *Voz Experiencia espiritual en la Biblia*
- Mariotti Piergiorgio** (Italia) Doctor en teología, Roma Voces *Iglesia, Contestacion profetica Imagen*
- Masson Joseph**, sj (Belgica) Profesor de teología misional y de budología en la PUG, consultor del Secretariado para los no cristianos *Voz Yoga/Zen*
- Mattai Giuseppe** (Italia) Profesor de teología moral y de sociología en el Estudio Teológico Salesiano, Castellammare di Stabia, y en el Instituto de Ciencias Religiosas de Napoles Voces *Trabajador, Religiosidad popular, Sociologia (y espiritualidad), Tiempo libre/I-III, 1 y 2, IV*
- Mercatali Andrea** ofm (Italia) Profesor de ciencias de la educacion en el Pontificio Ateneo Antonianum y en la Pontificia Universidad Urbana (PUU) Roma Voces *Comunidad de vida, Padre espiritual*
- Moioli Giovanni** (Italia) Profesor de teología espiritual y de teología dogmática en la Facultad teologica de Milan Voces *Cristocentrismo, Mistica cristiana, Teologia espiritual*
- Molinari Paolo**, sj (Italia) Profesor de teología espiritual en el Instituto de espiritualidad de la PUG Voces *Heroismo/I* (en colaboracion con Peter Gumpel), *Martir/I, Santo*
- Mongillo Dalmazio**, op (Italia) Profesor de teología moral fundamental en la Pontificia Universidad de Santo Tomas, Roma, presidente de la Asociacion Teologica Italiana para el Estudio de la Moral Voces *Seguimiento, Humildad*
- Navone John** sj (USA) Profesor de teología espiritual bíblica en el Instituto de espiritualidad de la PUG Voces *Diablo/exorcismo, Tentacion*
- Panella Giovanni** Emilio, op (Italia) Profesor de teología de las religiones en el Instituto Teológico Salesiano, Castellammare di Stabia *Voz Hombre evangelico*
- Pasqualino Fortunato** (Italia) Periodista Profesor de filosofía en la Universidad Internacional de Estudios Sociales "Pro Deo", Roma *Voz Artista/I VII*
- Pelliccia Guerrino**, ssp (Italia) Profesor de historia moderna en la Universidad de los Estudios de Bari *Voz Desierto/I*
- Piana Giannino** (Italia) Profesor de teología moral en el Seminario de

- Novara, secretario nacional de la Asociacion Teologica Italiana para el Estudio de la Moral Voces *Politica/I, Esperanza*
- Queralt** Antonio, sj (España) Profesor de teología espiritual en el Instituto de espiritualidad de la PUG Voz *Creyente*
- Riva** Ana (Italia) Medica psicologa, psicoterapeuta, profesora de psicología en la Universidad de la Tuscia, Viterbo y en la Facultad teologica Seraphicum Roma Voz *Feminismo*
- Rosanna** Enrica fma (Italia) Profesora de sociología de la religion en la Pontificia Universidad Salesiana (PUS), Roma, y de metodología de la investigación social en la Facultad de Ciencias de la Educacion fma, Turin Voz *Jovenes/II*
- Ruffini** Eliseo (Italia) Profesor de teología sacramental en la Facultad teologica de Milan Voces *Celebracion liturgica, Ejercicios de piedad, Eucaristia*
- Ruiz Salvador** Federico ocd (España) Profesor de teología espiritual en el Teresianum de Roma Voces *Adulto, Mediaciones*
- Sanna** Ignazio (Italia) Profesor de antropología teologica en la PUL Voz *Misterio pascual*
- Sbaffi** Mario (Italia) De la Iglesia evangelica metodista italiana pastor evangelico en Roma Presidente de la Federacion de las iglesias evangelicas en Italia Voces *Caridad, Protestantismo*
- Schiavone** Pietro, sj (Italia) Profesor de teología espiritual en la Facultad teologica de Messina Voz *Ejercicios espirituales/I V*
- Sierra** Sergio (Italia) Rabino jefe de la comunidad israelita de Turin Profesor de hebreo en la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de los Estudios de Genova, y de hebreo moderno en la Universidad de los Estudios de Turin Voz *Judia (espiritualidad)*
- Spidlik** Tomas, sj (Checoslovaquia) Profesor de espiritualidad del Oriente cristiano en el Pontificio Instituto Oriental (PIO) y en el Instituto de espiritualidad de la PUG Voz *Oriente cristiano*
- Spinsanti** Sandro (Italia) Profesor de moral medica en la Facultad de medicina de la Universidad Catolica de Milan, encargado de la pastoral de los enfermos en la Pontificia Universidad de Letran Voces *Artista/VIII, Cuerpo, Ecologia/II, Ecumenismo espiritual, Martir/II, Modelos espirituales/I II, 3, 4, 5, 6 y 7, Revision de vida, Utopia/II*
- Tillard** Jean Marie Roger, op (Francia) Profesor de teología dogmatica en la Facultad teologica dominicana de Ottawa (Canada) y en el Instituto para la vida religiosa, Bruselas Voz *Consejos evangelicos/I*
- Vendrame** Gian Carlo (Italia) Profesor de teología moral en el Estudio teologico interdiocesano de Treviso Vittorio Veneto, Treviso, y en la Academia Alfonsiana Roma Voz *Horizontalismo/verticalismo*
- Zavalloni** Roberto, ofm (Italia) Profesor de pedagogia especial y psicopatología religiosa en el Antonianum y en la Universidad de los Estudios de Roma Voces *Madurez espiritual, Psicologia (y espiritualidad)*
- Zuanazzi** Gian Francesco (Italia) Libre enseñante de psiquiatria en la Universidad de los Estudios de Milan, director del Hospital psiquiatrico de Verona Voz *Patologia espiritual*

ABREVIATURAS Y SIGLAS

Revistas, diccionarios, colecciones

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AHDLMA	Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge
'CathBiblQuart'	The Catholic Biblical Quarterly (Washington)
CB	Comentario Biblico 'S Jeronimo' (Cristiandad)
CFT	Conceptos Fundamentales de Teología (Cristiandad)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DAL	Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et Liturgie
DB	Dictionnaire de la Bible
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
DES	Dizionario Enciclopedico di Spiritualita
DETM	Diccionario Enciclopedico de Teología Moral (Paulmas)
DS	Denzinger Schonmetzer Enchiridion Symbolorum
Dsp	Dictionnaire de Spiritualite
DTB	Diccionario de Teología Biblica (Herder)
DThC	Dictionnaire de Theologie Catholique
DTI	Diccionario Teologico Interdisciplinar (Sigueme)
EphThLov'	Ephemerides Theologicae Iovanienses
ET	Escritos de Teología de Rahner (Taurus)
GLNT	Grande Lessico del NT
HAT	Handbuch zum Alten Testament (Tubinga)
'LavPhTh'	Laval Theologie et Philosophie
LS	Lessico di Spiritualita (Brescia)
LThK	Lexikon fur Theologie und Kirche (Friburgo)
MS	Mysterium Salutis (Cristiandad)
NDT	Nuevo Diccionario de Teología (Cristiandad)
'NouvRevTh'	Nouvelle Revue Theologique
PG	Patrologia Griega de Migne
PL	Patrologia Latina de Migne
RAC	Reallexikon fur Antike und Christentum
'RechScRel'	Recherches de Science Religieuse
'RevAscMyst'	Revue d'Ascetique et Mystique
'RevCommRel'	Revue des Communautés Religieuses
'RevEclBras'	Revista Eclesiastica Brasileira
'RevHistPhilRel'	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
'RevScPhTh'	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques
'RevThLou'	Revue Théologique de Louvain
'RevThPh'	Revue de Theologie et de Philosophie
'RivAscMist'	Rivista di Acetica e Mistica
'RivTeolMor'	Rivista di Teologia Morale
'RivVitSpir'	Rivista di Vita Spirituale
SM	Sacramentum Mundi (Herder)
ThLZ	Theologische Literatur Zeitung
ThW	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament
'VSPS'	Vie Spirituelle Supplément
VTB	Vocabulario de Teología Biblica Leon Dufour (Herder)
'ZThK'	Zeitschrift fur Theologie und Kirche

Otras abreviaturas

a. c.	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
c cc	capítulo, capítulos
n nn	número, números
NT	Nuevo Testamento
o. c	obra citada
p pp	página, páginas
s. ss.	siglo, siglos
v vv	versículo versículos
Vat	Vaticano
↗	Signo que remite a otras voces del diccionario (y respectivamente a otras voces del índice analítico)

Documentos del Concilio Vaticano II

AA	Apostolicam actuositatem
AG	Ad gentes
CD	Christus Dominus
DH	Dignitatis humanae
DV	Dei Verbum
GE	Gravissimum educationis
GS	Gaudium et spes
IM	Inter mirifica
LG	Lumen gentium
NA	Nostra aetate
OE	Orientalium ecclesiarum
OT	Optatam totius
PC	Perfectae caritatis
PO	Presbyterorum ordinis
SC	Sacrosanctum Concilium
UR	Unitatis redintegratio

PROPUESTA DE LECTURA SISTEMÁTICA

El presente Diccionario puede utilizarse, evidentemente, de varios modos: comenzando por las voces que más nos interesen o por aquellas en las que nos urge profundizar, o acometiendo, sin más, la lectura del Diccionario desde la primera voz a la última.

Cada método posee determinada utilidad en orden a la asimilación de los contenidos espirituales. Pero puede que alguien sienta la necesidad de una lectura sistemática, es decir, sujeta a un plan orgánico, en el que los distintos elementos de la espiritualidad cristiana asuman una colocación lógica y, a ser posible, científica. Es a esta necesidad de organicidad a la que, para evitar toda aproximación dispersiva, queremos dar respuesta con el siguiente esquema, esperando que resulte válido con vistas ya a la enseñanza de la teología espiritual, ya a la profundización personal de la experiencia cristiana.

La lectura sistemática que proponemos obedece a criterios de actualidad, organicidad, fidelidad a la revelación. Nos la ha sugerido el método teológico conocido como “círculo hermenéutico”, que parte de la situación presente, se vuelve al pasado (Palabra de Dios y tradición eclesial) para verificar y obtener nueva luz, y retorna al presente para actualizar los contenidos espirituales en las categorías propias de nuestro tiempo.

Premisa - En primer lugar, se hace necesario clarificar el ámbito, el objeto y el centro de interés de la espiritualidad (↗ Teología espiritual). Luego será útil echar una mirada de conjunto a la ↗ Historia de la espiritualidad para conseguir una información básica acerca de los escritores y de las concretizaciones de la vivencia cristiana a lo largo de los siglos.

TEOLOGÍA
ESPIRITUAL

HISTORIA DE LA
ESPIRITUALIDAD

I. Situación espiritual de nuestro tiempo. Se describe sintéticamente en las voces ↗ Historia de la espiritualidad, ↗ Espiritualidad contemporánea/I y ↗ Movimientos actuales de espiritua-

ESPIRITUALIDAD
CONTEMPORÁNEA/I

MOVIMIENTOS
ACTUALES
DE ESPIRITUALIDAD

ORIENTE
CRISTIANO
PROTESTANTISMO
JUDÍA
[ESPIRITUALIDAD]
ISLAMISMO
BUDISMO
HINDUISMO
ATEO

lidad. Aquí se verán diversas tendencias actuales, encarnadas particularmente en ↗ Comunidades eclesiales de base y ↗ Carismáticos.

Ensanchando el horizonte, el influjo del Espíritu, que obra en el mundo, se describe en las voces que conciernen tanto al mundo cristiano (↗ Oriente cristiano ↗ Protestantismo) como al de las grandes religiones (↗ Judía [espiritualidad], ↗ Islamismo, ↗ Budismo, ↗ Hinduismo), sin olvidar el fenómeno del ateísmo (↗ Ateo).

II. Dimensiones de la espiritualidad cristiana. Se trata de determinar, a la luz de la revelación, la estructura fundamental de la vida espiritual y sus elementos imprescindibles, que han de integrarse en toda forma histórica. El plan divino de salvación indica algunas dimensiones características de la espiritualidad cristiana:

1. DIMENSIÓN EXPERIENCIAL - Por su naturaleza, la vida espiritual es experiencia religiosa, es decir, actividad de contacto y de comunión con Dios, la cual normalmente integra y aglutina los aspectos más importantes de la persona. En esta línea, la voz ↗ Experiencia espiritual en la Biblia expone ampliamente la "relación con Dios, la cual, sin embargo, se convierte en generadora de relaciones entre los hombres y en criterio de lectura de los acontecimientos", a través de las figuras y corrientes del AT y NT; mientras la ↗ Experiencia cristiana delinea la posibilidad de un "saber experiencial", ↗ Absoluto bosqueja las vías para un contacto con el Transcendente y ↗ Sentido de Dios precisa las condiciones y las modalidades de la experiencia religiosa [↗ Padrenuestro].

2. DIMENSIÓN TRINITARIA - La vida cristiana procede y tiende a la comunión con Dios Trino, y se especifica:

a) *En relación con el Padre como*

existencia filial y disponibilidad al plan salvífico (↗ Hijos de Dios);

b) *En relación con el Hijo* como vida en Cristo, como seguimiento de Cristo y como inserción en su cuerpo místico (↗ Jesucristo, ↗ Cristocentrismo, ↗ Misterio pascual, ↗ Cruz, ↗ Seguimiento);

c) *En relación con el Espíritu Santo* como camino espiritual de madurez y de renovación (↗ Hombre espiritual, ↗ Carismáticos).

3. DIMENSIÓN ECLESIAL - Teniendo la salvación un carácter comunitario, ha de realizarse en la ↗ Iglesia, en la que Cristo está presente sacramentalmente en sus misterios (↗ Celebración litúrgica ↗ Eucaristía) para hacer de los creyentes una ↗ Comunidad de vida en la ↗ Fraternidad, en la ↗ Solidaridad, en la ↗ Caridad, en la ↗ Amistad y en el ↗ Apostolado.

Los fieles, aun acogiendo la voz de los ↗ Profetas (↗ Contestación profética), viven en comunión entre sí, con las diferentes comunidades eclesiales (↗ Ecuemenismo espiritual) y con los santos, particularmente con ↗ María, madre en el orden de la gracia y modelo de santidad.

4. DIMENSIÓN CULTUAL - La relación con Dios se alimenta con la búsqueda de los diversos medios o espacios de contacto con él. Además de la vida litúrgica, asumen importancia particular las varias formas de ↗ Oración, especialmente la bíblica (↗ Salmos), y los ↗ Ejercicios de piedad: ↗ Meditación (↗ Yoga/Zen), ↗ Revisión de vida, ↗ Ejercicios espirituales, ↗ Desierto.

5. DIMENSIÓN HISTÓRICO-SALVÍFICA - El cristianismo vive en el tiempo, que Dios le ofrece como lugar de salvación. Debe verificar continuamente su propia vida a la luz de la revelación para comprender

HIJOS DE DIOS

JESUCRISTO
CRISTOCENTRISMO
MISTERIO PASCUAL
CRUZ
SEGUIMIENTO

HOMBRE ESPIRITUAL
CARISMÁTICOS

IGLESIA
CELEBRACIÓN
LITÚRGICA
EUCARISTÍA
COMUNIDAD DE VIDA
FRATERNIDAD
SOLIDARIDAD
CARIDAD
AMISTAD
APOSTOLADO
PROFETAS
CONTESTACIÓN
PROFÉTICA
ECUMENISMO
ESPIRITUAL
MARÍA

ORACIÓN
SALMOS
EJERCICIOS
DE PIEDAD
MEDITACIÓN
YOGA/ZEN
REVISIÓN DE VIDA
EJERCICIOS ESPIRITUALES
DESIERTO

PALABRA DE DIOS
 MEDIACIONES
 HOMBRE EVANGÉLICO
 SIGNOS DE LOS TIEMPOS
 LIBERTAD CRISTIANA
 LIBERACIÓN
 MUNDO

y actuar el designio divino (↗ Palabra de Dios, ↗ Mediaciones, ↗ Hombre evangélico) e insertarse en la historia, previa lectura de los ↗ Signos de los tiempos, con un compromiso de liberación (↗ Libertad cristiana, ↗ Liberación) y de una nueva creación (↗ Mundo).

ITINERARIO ESPIRITUAL
 CATECUMENADO

6. DIMENSIÓN DINÁMICA - El ↗ Itinerario espiritual del cristiano va desde el bautismo a la gloria (↗ Catecumenado), pasando progresivamente a través de tres fases:

INICIACIÓN CRISTIANA
 CONVERSIÓN
 PECADO Y PENITENCIA
 EN LA ACTUAL
 INCULTURACION
 PECADOR/PECADO
 PENITENTE
 ASCESIS
 CREYENTE

a) *Iniciación cristiana*, que tiende a insertar al hombre en Cristo y en su Iglesia (↗ Iniciación cristiana), a apartarle del pecado (↗ Conversión, ↗ Pecado y penitencia en la actual inculturación, ↗ Pecador/pecado, ↗ Penitente), a hacer que consiga ser dueño de sí mismo (↗ Ascesis) y se forme una mentalidad de fe (↗ Creyente);

DISCERNIMIENTO
 MODELOS ESPIRITUALES
 POBRE
 HUMILDAD
 MÁRTIR
 HEROÍSMO
 OBEEDIENCIA
 MADUREZ ESPIRITUAL

b) *Maduración espiritual*, que arraiga en el comportamiento cristiano mediante el ejercicio del ↗ Discernimiento y de las virtudes (↗ Modelos espirituales, ↗ Pobre, ↗ Humildad, ↗ Mártir = fortaleza, ↗ Heroísmo, ↗ Obediencia) hasta lograr la ↗ Madurez espiritual;

SANTO
 CONTEMPLACIÓN
 MÍSTICA CRISTIANA
 PACÍFICO/VIOLENTO
 ECOLOGÍA

c) *Unificación mística*, como íntima unión con Dios hasta formar con él una sola cosa (↗ Santo, ↗ Contemplación, ↗ Mística cristiana) y como pacificación con los hombres (↗ Pacífico/violento) y con el cosmos (↗ Ecología).

ESPERANZA
 ESCATOLOGÍA
 UTOPIA

7. DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA - Las últimas realidades, a la vez que simplifican los horizontes abriendo al hombre a la ↗ Esperanza, sostienen a los cristianos en sus esfuerzos por realizar el reino de Dios en el mundo (↗ Escatología, ↗ Utopía).

III. Espiritualidad cristiana inculturada en la actualidad. La espiritualidad sigue la ley de la encarnación y por eso debe medirse con la cultura de nuestra época e insertarse en ella para que pueda ser salvación para el hombre de hoy. La voz ↗ Espiritualidad contemporánea/I-II afronta el problema de la relación entre espiritualidad y cultura, y esboza los caracteres destacados que asume la espiritualidad actual.

ESPIRITUALIDAD
 CONTEMPORÁNEA/I-II

1. LAS RELACIONES ENTRE ESPIRITUALIDAD Y CULTURA se establecen en tres momentos:

a) *La necesaria aceptación de las mediaciones culturales* (↗ Mediaciones, ↗ Símbolos espirituales);

MEDIACIONES
 SÍMBOLOS ESPIRITUALES

b) *Las aportaciones de la espiritualidad a la cultura;*

c) *La superación de la presente situación de anomía.*

2. LAS LÍNEAS SOBRESALIENTES DE LA ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA son éstas:

a) *Espiritualidad como opción fundamental y horizonte significativo de la existencia;*

b) *Espiritualidad como experiencia de Dios;*

c) *Espiritualidad como compromiso en el mundo;*

d) *Espiritualidad liberadora;*

e) *Espiritualidad comunitaria.*

3. SOLUCIÓN ACTUALIZADA DE ALGUNOS PROBLEMAS ESPIRITUALES - Las dificultades que el cristiano responsablemente comprometido encuentra en su camino reciben una solución actualizada en varias voces. Los aspectos contrastantes o paradójicos de la vida espiritual se armonizan en ↗ Antinomias espirituales y en ↗ Horizontalismo/verticalismo, que examina de manera particular la unidad

ANTINOMIAS
 ESPIRITUALES
 HORIZONTALISMO/
 VERTICALISMO

del amor de Dios y del prójimo en una óptica de secularización. Los momentos críticos en que podemos encontrarnos más estrechamente amenazados por las fuerzas del mal se tratan en ↗ Diablo/exorcismo, ↗ Tentación, ↗ Crisis, mientras que la valoración de algún fenómeno extraordinario, sobrenatural y patológico se realiza en las voces ↗ Vidente y ↗ Patología espiritual. Por fin, el progreso de las ciencias psicológicas y sociológicas exige un acercamiento entre éstas y la espiritualidad (↗ Psicología [y espiritualidad], ↗ Sociología [y espiritualidad]).

IV. Actualización de la espiritualidad según las condiciones de vida. La plataforma común a todos los cristianos se especifica ulteriormente en base tanto a las elecciones de estado de vida y de profesión como respuesta a la propia ↗ Vocación, como a la situación debida a la diferente edad o condición psicofísica.

1. **MINISTROS Y ANIMADORES DE LA COMUNIDAD ECLESIAL** tendrán orientaciones específicas de espiritualidad en ↗ Ministerio pastoral, ↗ Diácono, ↗ Padre espiritual.

2. **RELIGIOSOS Y MIEMBROS DE INSTITUTOS SECLARES** encontrarán los elementos para vivir su elección en ↗ Vida consagrada, ↗ Celibato y virginidad, ↗ Consejos evangélicos, ↗ Institutos seculares.

3. **LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO**, en consecuencia con su condición y profesión, podrán animar espiritualmente su existencia concreta con la lectura de las voces ↗ Laico, ↗ Familia, ↗ Artista, ↗ Trabajador, ↗ Política, ↗ Maestro/educador, ↗ Científico.

Además, les urgen perspectivas espirituales frente al ↗ Tiempo libre, a los ↗ Mass media, a la civilización de la ↗ Imagen, a la valoración del ↗ Cuerpo, a la ↗ Religiosidad popular.

4. **A UNA ESPIRITUALIDAD EN CONCORDANCIA CON LA EDAD** o situación bio-psicológica, responden las voces ↗ Jóvenes, ↗ Adulto, ↗ Enfermo/sufrimiento, ↗ Feminismo, ↗ Sexualidad, ↗ Anciano, ↗ Muerte/resurrección.

TIEMPO LIBRE
MASS MEDIA
IMAGEN
CUERPO
RELIGIOSIDAD POPULAR

JÓVENES
ADULTO
ENFERMO/SUFRIMIENTO
FEMINISMO
SEXUALIDAD
ANCIANO
MUERTE/RESURRECCIÓN

N. B. - Esta propuesta de lectura sistemática tendrá que completarse oportunamente con el uso apropiado del Índice analítico, que aparece al final del volumen, el cual espiga en cada voz los contenidos a que la espiritualidad cristiana debe hacer una referencia necesaria. Dicho Índice permite, además, un abanico de otras exposiciones orgánicas de la vida espiritual, conforme sean las exigencias, intereses y sensibilidad de los lectores.

DIABLO/EXORCISMO
TENTACIÓN
CRISIS

VIDENTE
PATOLOGÍA ESPIRITUAL
PSICOLOGÍA
[Y ESPIRITUALIDAD]
SOCIOLOGÍA
[Y ESPIRITUALIDAD]

VOCACIÓN

MINISTERIO PASTORAL
DIÁCONO
PADRE ESPIRITUAL

VIDA CONSAGRADA
CELIBATO Y VIRGINIDAD
CONSEJOS EVANGÉLICOS
INSTITUTOS SECLARES

LAICO
FAMILIA
ARTISTA
TRABAJADOR
POLÍTICA
MAESTRO/EDUCADOR
CIENTÍFICO

A

ABSOLUTO

SUMARIO I Absoluto metafísica y destino de Occidente 1 Lo absoluto y lo relativo 2 El advenimiento del nihilismo II La apertura a lo absoluto 1 Las huellas 2 Las vías III Conclusión el Absoluto y el riesgo

I. Absoluto, metafísica y destino de Occidente

1 LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO Pocos términos como el de absoluto han experimentado en la cultura contemporánea, y por obra suya, una transformación tan radical de “valor” Tradicionalmente, el uso más difundido de “absoluto” —a saber, el que se entiende como ser “por sí mismo”, como determinación de una cosa por su misma *sustancia* o *esencia*, y por tanto intrínsecamente¹— se caracteriza por una fuerte entonación “positiva” Piénsese, si hubiera necesidad de ejemplos, en la identificación de lo absoluto con Dios, realizada con claridad por primera vez por Nicolás de Cusa², mas ya implícita en toda la tradición clásica y escolástica, piénsese en la carga valorativa que encierra la denominación de “tierra absoluta” reservada a Palestina en el Medioevo, considérese la tradición alquimista, en la cual lo absoluto indicaba la “*materia única*”, fundamento de todo lo existente³, o, finalmente, el mundo del arte [Artista], que se ha concebido siempre a sí mismo como arrancado de los condicionamientos de lo cotidiano y lanzado a la conquista y a la expresión de valores incondicionados y, en cuanto tales, “absolutos” Más o menos, hasta finales del s XIX —o sea, antes de que el positivismo impregnara la cultura occidental—, lo absoluto estuvo omnipresente en el pensamiento común, si

bien con denominaciones y significados diversos, pero ya se indicase como lo *incognoscible*, como lo *ignorado*, como la *energía* o como la *vida*, su presencia era necesaria para “cerrar” el sistema de pensamiento de la época, es decir, para dar un fundamento último que hiciera posible pensar lo real

En la cultura del s XX las cosas han tomado un sesgo diverso Lo absoluto ha sido destronado y sustituido por su mas neto contrario lo *relativo* Sería largo recorrer el camino (con frecuencia ignorado) que ha llevado la idea de lo relativo hasta el primado de que hoy disfruta (primado a su vez relativo, ya que —según la aguda observación de Lowith⁴— “un escepticismo radical es tan raro como una fe incondicional”) Probablemente, las experiencias políticas de Europa, desde la lucha por el absolutismo político a la afirmación del liberalismo y a la superación de éste en las diversas formas de socialismo, más o menos libertario, han convalidado y difundido en las mentes y en los corazones las temáticas de la tolerancia, de la libertad religiosa y política, del pluralismo ideológico, del individualismo y del antidogmatismo De cualquier forma, es un hecho que en la opinión común de nuestro tiempo toda referencia a un absoluto se identifica con un recurso a preconceptos y a verdades falsas o potencialmente totalitarias, que todo hombre ha de temer y combatir, el espíritu que hoy domina, el espíritu *crítico*, se ve como lanzado a una perpetua búsqueda, en la certeza de que no existe una verdad definitiva y de que el hombre, más que poseer la verdad, lo que pretende es tender a ella, sin ilusionarse con poder aferrarla sólidamente, porque la eternidad no puede decidirse en el tiempo y porque el tiempo rechaza la hipoteca de la eternidad⁵ Por eso resulta comprensible el interés que susci-

ta hoy toda forma de pensamiento problemático, como el de los sofistas por ejemplo, considerado un modelo de filosofía crítica frente al pensamiento de Platón, modelo de filosofía dogmática⁶, igualmente resulta comprensible la exaltación del escepticismo filosófico, visto como la única base posible de la democracia⁷. Es significativo, finalmente, el gusto cada vez más difundido por la pluralidad de experiencias, entendidas no como vía “vertical” hacia la consecución de una meta final, última y valorativa, sino como la acumulación de una multiplicidad indefinida de sensaciones, carentes entre sí de grados jerárquicos y justificadas solamente por ser precisamente *relativas*, es decir, por su recíproco contradecirse⁸.

Si tal es la situación de la cultura común actual, es indispensable verificarla en sus orientaciones especulativas dominantes para comprobar su consistencia, profundidad y dirección. Tomemos, por ejemplo, la ciencia [Científico] y la filosofía, dos formas de pensamiento tradicionalmente orientadas a lo absoluto, una por su tendencia a conseguir la exactitud (en definitiva, la lógico-matemática) y la otra por la carga ontológica que siempre la ha invadido y comprobemos su situación en el mundo de hoy. Parece que tanto una como otra, de la manera más firme, ya han renunciado definitivamente a lo absoluto, cambiando totalmente el aspecto que ofrecían desde hace siglos (entrando, quizás precisamente por ello, en una imprevista crisis de identidad)⁹.

En concreto, si estudiamos la reflexión más reciente sobre la ciencia, vemos cómo, por caminos diversos aunque convergentes, tiende a negar cualquier orientación a lo absoluto. La ciencia contemporánea no busca ya el origen primero de las cosas, sino que a ella sólo le interesa establecer, entre los fenómenos que observa, relaciones susceptibles de repetirse. Heisenberg, al proclamar el famoso “principio de indeterminación”, le quitó definitivamente al científico la pretensión (y la ilusión) de poder enfrentarse directamente con la objetividad de lo real¹⁰. Godel, al demostrar en 1931 el célebre teorema que lleva su nombre, según el cual ningún sistema lógico puede demostrar su coherencia desde su interior, estableció resolutivamente que todo sistema debe justificarse a partir de un principio extrínseco, trascendente al sistema mismo y, en cuanto tal, no objetivable cien-

tíficamente¹¹. Asimismo, toda la epistemología contemporánea está de acuerdo en aceptar, e incluso en establecer, como premisa del trabajo científico la llamada “ley de Hume”, la imposibilidad de deducir el *deber ser* del ser. Mas si sólo puede investigarse científicamente el segundo, se sigue que el primero se deja a la libre opción individual, en definitiva, arbitraria, de cada hombre por tanto, a una elección totalmente inverificable o no controlable y, por ello, muy lejana de poder considerarse “absoluta”¹². Pero hay más el ser, que según los epistemólogos es objeto de investigación científica, sólo puede ser abordado, como indican las teorías más recientes, por vía *negativa*, a través de conjeturas y confutaciones —el conocido “principio de falsificación”¹³—. Esto implica que el científico no puede avanzar en lo real más que por *hipótesis*, las cuales podrán pretender establecerse como leyes científicas, pero no con una validez absoluta, toda ley científica sólo tiene una validez provisional y está siempre sometida a la criba de las experiencias, a los intentos de falsificación. Cuando estos intentos tienen éxito, la vieja ley científica es sustituida por una nueva que explique los nuevos hechos experimentados, sin que, a su vez, pueda aspirar a una verdad definitiva, colocándose también ella en el plano de la mera hipótesis¹⁴.

El rechazo de lo absoluto por parte de la filosofía no coincide necesariamente con la postulación del ateísmo. Sistemas como los de Spinoza o Fichte —a los que, ya desde su primera divulgación, se acusó no sin razón de presentar características ateas— no excluyen en modo alguno de su ámbito la idea de un absoluto, no ciertamente teísta personal, aunque no por ello menos necesario.

Pero la exclusión de toda referencia a un absoluto está presente en todas las posiciones que implican un rechazo o una renuncia a la metafísica, es típica la postura de Nietzsche, el cual está hoy tan de moda precisamente por ser el crítico más lucido de la tradición metafísica occidental. Los tres niveles en que Nietzsche mantiene su lucha contra un absoluto¹⁵ corresponden exactamente a tres instancias muy corrientes en el pensamiento contemporáneo. En primer lugar, critica la pretensión de una *versadidad*, tal como se manifiesta, por ejemplo, en el concepto de *humanidad*. Al hombre alienado en este falso absoluto, es decir, al hombre que cree per-

tenecer a un *genus* más amplio y participar de sus características, Nietzsche le ofrece la consideración de lo individual concreto (no de la individualidad, que es también una categoría universal), individual que se experimenta y se goza en el existir gratuito del momento. En un segundo nivel, Nietzsche critica la *conciencia* y el pretendido valor absoluto de sus dictámenes. Anticipándose al descubrimiento del inconsciente, Nietzsche libera al hombre de la ficción y del peso de la realidad ética del yo, éste, una vez perdido su estatuto ontológico, queda liberado de toda responsabilidad, de toda armadura ética racional, de toda alienación en el mundo del pensamiento. En un tercer nivel, acaso el más relevante, Nietzsche denuncia como ilusoria toda posibilidad para el hombre de establecer cualquier relación con cualquier *verdad objetiva*. La verdad no puede llegar más allá de los estados de la conciencia individual, se convierte en un simple modo de ser del sujeto, en una *Erlebnis*, a la postre en un juego, un *divertissement*, una de tantas respuestas vitales a las necesidades de la vitalidad. Así, lo que para Nietzsche se convierte en signo de la liberación conquistada no es el encuentro con un absoluto, como en la tradición metafísica, sino la renuncia total a él y a las pretensiones (o a las nostalgias) de la verdad objetiva liberada, sanado, purificado, el hombre encontrará de este modo la *inocencia* que anda buscando, la inocencia del niño, que no conoce el bien y el mal, porque sabe que no existen. “La verdad será entonces —dice Nietzsche— lo que es el juego para la inocencia del niño, una realidad que no formula ningún porqué y donde cualquier explicación vale tanto como otra, donde, en la equivalencia inocente de las explicaciones, lo que tiene importancia es sólo el espectáculo del juego”¹⁶. La famosa proclama de la “muerte de Dios”¹⁷ adquiere, pues, a la luz de estas consideraciones, una profunda significación, que va mucho más allá de las pueriles elucubraciones de la *Death-of-God theology*. Dios muere en el momento en que el hombre renuncia a lo absoluto y a sus leyes, en el momento en que se constituye en árbitro de su propia existencia, adquiriendo la conciencia de que ésta no tiene ningún significado ni valor en sí, y que sólo puede adquirírselo si lo quiere, y para la voluntad prometeica de convertirse en creador de sí mismo aceptando el esta-

do de huérfano de Dios, aceptando que llegue y llame a la puerta “el ser más perturbador” el nihilismo.

2 EL ADVENIMIENTO DEL NIHILISMO - En la cultura occidental, el actual retorno de Nietzsche, el renovado interés por su figura y su pensamiento, incluso por parte del marxismo (aunque solo sea el no escolástico), obligan a reflexionar, se trata de un hecho significativo, que no puede explicarse en simples términos de moda, que no puede reducirse a doctrina particular de uno o de unos pocos pensadores, por más geniales que sean, se trata de un *hecho epocal*, inherente a la situación espiritual de Occidente y que hay que admitir con seriedad.

Se impone, pues, aquí la consideración de las tesis heideggerianas, que hoy por hoy siguen siendo lo más profundo que se ha dicho sobre el tema¹⁸. Para Heidegger, el advenimiento del nihilismo, en contra de las apariencias (y de las convicciones del mismo Nietzsche), no niega la tradición de la metafísica occidental, sino que es el *resultado más coherente* de la misma. Ha sido precisamente el modo como la metafísica ha pensado lo absoluto lo que ha decretado su descomposición y, finalmente, su muerte. La lógica de la metafísica, su pensar a Dios no como Ser, sino como ente supremo, el hacer de él el valor de los valores, ha sido “el golpe de gracia contra Dios”¹⁹. El pecado de Occidente ha sido querer reducir a Dios a *objeto* del pensamiento, y ello por no haber entendido que es el pensamiento el que está comprendido en el Ser. La verdad no es la adecuación del juicio con la cosa, no es la “certeza” que la metafísica anda buscando, sino que es el desvelamiento del Ser²⁰. Así que Nietzsche no contradice, aunque él lo crea, el pensamiento tradicional, sino que lleva los motivos intrínsecos de éste a sus últimas consecuencias. De forma que ninguna postura del pensamiento occidental queda libre del implacable análisis heideggeriano: no se salva ciertamente Platón, que reduce el pensamiento del Ser a pensamiento de las ideas, no se salvan los racionalistas, como san Anselmo o Descartes, que piensan a Dios como el *id quod maius cogitari nequit*, no se salva Hegel, que hace de lo absoluto el *resultado* de la fenomenología del espíritu, ni los demás románticos, como Schelling o Schleiermacher, que fijan la vía de lo absoluto en el arte o en la religión, aunque siempre en un ámbi-

to de disposición del hombre. No se salva, en fin, ni Kant — a pesar de todas sus cautelas críticas — cuando termina declarando que el único modo para llegar a Dios (aunque sea por vía no cognoscitiva) es el moral²¹, también esta perspectiva, con su antropocentrismo subjetivista, es una premisa necesaria del nihilismo.

No es éste el lugar adecuado para discutir la interpretación heideggeriana de la metafísica occidental ni las críticas que ha suscitado o las fascinaciones que ha ejercido. Lo esencial para nosotros aquí es hacer hincapié en el punto fundamental de esta interpretación. La crisis de lo absoluto en nuestro tiempo no es un hecho cualquiera, sino la consecuencia necesaria de la postura especulativa de Occidente. Esta tesis es tanto más sólida cuanto más posible es en contrarla bajo los aspectos más diversos en otros momentos del pensamiento contemporáneo, el cual en formas diversas estima que la situación de nuestro siglo no es meramente contingente, sino *epochal*. Puede pensarse en K. Barth²², en Bonhoeffer²³, en la escuela de Franckfort²⁴ o en cualquiera de las innumerables variantes del marxismo, desde las historicistas hasta las científicas a lo Althusser, se podrá invocar el principio sartiano de la precedencia de la existencia respecto a la esencia o la proclamación estructuralista de la “muerte del hombre”. El resultado es singularmente constante: *algo ha sucedido*, lo absoluto de la tradición, aunque todavía pensable, no es ya creíble. Un ciclo histórico ha llegado a su término, y hemos de aceptarlo así.²⁵

II. La apertura a lo absoluto

1 LAS HUELLAS - Cambiemos una vez más el punto de vista y de la consideración del destino de lo absoluto en la filosofía occidental pasemos a examinar, con un procedimiento de sociología de la cultura, la situación del pensamiento actual. Pues se pueden completar ahora las observaciones hechas al principio, indicando que, además de la crisis de lo absoluto, en el ámbito de las *Weltanschauungen* más difundidas aparecen numerosas y significativas huellas. Si fuera posible demostrar que los efectos del nihilismo no se han concretado — como quería Nietzsche — en un estado de liberación, sino en el tormento de

una ausencia, tendríamos un *signo* (no más, pero en la situación presente también un signo resulta precioso) de cómo y hacia dónde dirigir nuestro pensamiento y nuestras esperanzas. El análisis de la experiencia, si no decisivo, es ciertamente esencial, no sólo porque como quiere Del Noce²⁶, toda la historia contemporánea se entiende ya como *historia filosófica*, sino porque, abolida lo absoluto, el hombre y sólo el hombre es causa de sus actos y sólo él puede dar una respuesta a los interrogantes y problemas que lo acosan. Si le oprime la nostalgia de lo absoluto, esto es un hecho que se ha de reconocer, no es un hecho *demonstrativo* de la existencia y de la naturaleza de lo absoluto mismo (recaeríamos así en las trampas de la metafísica), pero sí capaz de proporcionar una orientación y de dar un sentido a la búsqueda humana. La nostalgia de lo absoluto — en el fondo es ésta la tesis que aquí se desea proponer — puede inducir al hombre a situarse en una actitud de *escucha*, lo cual, para el que sabe penetrar el sentido de cuanto venimos diciendo, constituiría el *novum* más radical que Occidente haya jamás conocido.

Ahora bien, si queremos buscar en el mundo de hoy las huellas de lo absoluto, no nos engañemos creyendo que vamos a encontrarlas en estado puro o, en cualquier caso, en formas expresivamente claras. Probablemente, las huellas más frecuentes son las que aparecen en negativo o las que llevan en sí, mezclados de modo casi inextricable, signos distintos por su valor e importancia. Mas, simplificando, quizás sea posible incluir las todas dentro de una categoría fenomenológica fundamental de la “fuga del yo”, que Jean Brun ha investigado muy recientemente y en forma muy sugestiva.²⁷

Puede decirse, observa Brun, que desde siempre anda el hombre tras la llave que le permita abrir la triple cerradura del espacio, el tiempo y el cuerpo, la cual cierra la puerta de la prisión del yo. Pues bien, si en la época de lo absoluto el tema del viaje se orientaba fundamentalmente a la consecución en Dios de la propia identidad (*the pilgrim's progress*), en la época de la muerte de lo absoluto lo que impulsa al viaje es el ansia de llegar a la más completa alteridad para experimentar lo diverso en cuanto tal. No es posible comprender hasta el fondo fenómenos típicos de nuestro tiempo, como la antipsi-

quiatria (con su consiguiente valoración positiva de la locura), el uso de las drogas, el desenfreno del espíritu diomisiaco, la exaltación del aspecto pánico de la naturaleza, si no los incluimos a todos en una sola perspectiva la que permite que lo absoluto, inaccesible ya “verticalmente”, se alcance a través de un misterioso salto de dimensión, mediante un acto de ruptura que, aunque no saque al hombre del estado de su propia coseidad, sí cambie de manera total el signo de tal coseidad. Si al viejo Horkheimer se le antojaba la “nostalgia del Totalmente Otro” como un límite trascendental de toda especulación y de toda praxis, al hombre de hoy, y en particular al joven, el Totalmente Otro se le pone al alcance de la mano, siempre que se conozca el camino exacto que a él conduce, siempre que se tenga el valor de ponerse en camino, de abandonar el yo que se nos ha dado para conquistar un yo nuevo y diverso, que no deberíamos a nadie más que a nosotros mismos.

Prototipo del hombre en busca de sí mismo lo es, indudablemente, el Fausto de Goethe. Su error (o su pecado) no es — según ha observado ya agudamente Mathieu²⁸ — tender a lo absoluto, sino *tender mal a él*, a través del cansancio de lo finito convertido en insignificante. Por lo demás, esto de la insignificancia es el límite que lastra a todos los sucedáneos secularizados de lo absoluto, es difícil pensar que pueda evitarlo el principio-esperanza, por otra parte noble, de las nuevas corrientes utópicas, al menos cuando se advierte que la nueva Jerusalén no está donde la pone Lenin²⁹. Asimismo es difícil no ver la caída en la insignificancia de gran parte del arte moderno y, en particular, de las corrientes de vanguardia, las cuales, a pesar de ir buscando precisamente formas expresivas nuevas y absolutas terminan en el silencio, en el caos o en la burla del espectador si no en la auto-irrisión del artista.³⁰ Pero el estado de indiferencia no es estable, el indiferente cambia con frecuencia, por eso no debe maravillarnos el impresionante retorno actual de Sade, el auténtico profeta de la inquietud decepcionada.³¹ El tema típicamente sadista de la aspiración frenética a experimentar todas las formas de goce imaginables incluso las más monstruosas (no por nada recuerda la antigua herejía gnóstica de Carpócrates³²), desemboca a su modo en una nueva búsqueda de absoluto, alcanzable

en ese supremo estado de apatía que nace de la reiteración de la transgresión, en la convicción de que el único modo de anular el mal es adelantarse y entregarse a él hasta el fondo. Así, el derecho a la experiencia se convierte explícitamente en el derecho a la experiencia prohibida precisamente por estar prohibida. El ateísmo sadista, para sustentarse, necesita abiertamente como fondo una naturaleza eterna, muda y hostil, esclava primera de sí misma, víctima primera de sus propias leyes, frente a la cual delito y homicidio, corrupción, disolución y amiquilamiento no podrán ser más que palabras vacías, ya que ella misma es la primera en disipar sus propias obras. “¿Qué son todas las criaturas de la tierra frente a un solo deseo mío?”, en esta pregunta el sadismo se revela totalmente como lo que es la exaltación desesperada de una subjetividad apoyada en el absurdo de una naturaleza que es a la vez creación y destrucción absoluta.³³

Aunque negativas, todas las huellas que brevemente hemos puesto de manifiesto resultan significativas por su común y constante aspiración a un absoluto que, aunque explícitamente ridiculizado, rechazado y negado, de hecho da pruebas de conservar un profundo poder de atracción. El reciente redescubrimiento del mito, logrado tras siglos de desdénso rechazo en nombre de los derechos de la *raison eclairee*, si bien no exento de preocupantes ambigüedades, puede que sea un signo de que, detrás de la pantalla de lo relativo, resuenan poderosamente la voz de un significado ulterior, no objetivable, no manipulable, sí de verdad “absoluto” y anterior a toda determinación subjetivista.³⁴ A resultados semejantes llega la reflexión más reciente sobre el lenguaje, aunque también ésta se desarrolla entre infinitas reticencias y dificultades, la pregunta de Lacan “¿Quién habla?” remite inmediatamente a la definición de lo que es y de lo que implica el pensamiento. ¿Quién nos llama a pensar? ¿Puede encerrarse en una definición el sujeto de esta llamada? ¿Soy realmente yo quien hablo o es el lenguaje el que habla por medio de mí? Es, sin duda, cometido del hombre elevarse a la autoconciencia de su propia humanidad pero cuando Lacan acepta el dicho freudiano *wo Es war, soll Ich werden* (que él traduce *le Moi doit deloger le Ça*), acentúa indudablemente el alcance ontológico de ese *Es*. ¿Es lo absoluto (enmascarado, negati-

do, rechazado, pero persistente), que a través del *Es* vuelve a hacerse pensar por el pensamiento?⁵⁵

2 LAS VÍAS ¿Existen aun espacios abiertos para lo absoluto? ¿Existen aun caminos abiertos hacia él? El problema que aquí hemos de plantearnos no es tanto si existen en la situación actual tendencias hacia lo absoluto (la respuesta, según queda dicho, es claramente afirmativa), sino si estas tendencias pueden presentarse como algo más que un mero estado nostálgico, frenético, o, a la postre, desesperado. Hemos, pues, de buscar las vías *practicables* para el hombre, esas que no se abren bajo el signo de la emoción, del sentimiento, de la casualidad o de la gratuidad, sino bajo el signo de las *posibilidades reales* de transhumanización.

Dos vías hay que poner previamente entre paréntesis, no por falsas o inconcluyentes, sino sencillamente porque no pueden autojustificarse (lo que no impide que puedan seguirse también —de hecho la siguen algunos— con total provecho y pleno significado). La primera de estas dos vías es la de la *metafísica clásica*, por ejemplo, en la forma como aun la sostiene con brillantez Gustavo Bontadini.⁵⁶ Si es cierto, como él cree, que es imposible ir en busca de lo absoluto (o, más sencillamente, hacer filosofía) sin un criterio de orientación, sin una “brujula metafísica”⁵⁷, es también cierto que ese criterio específico, que esa brujula que ha sido y es la metafísica, no consigue ya servirle de ayuda al hombre de hoy. Frente al Dios de la ontología y de la ética axiocrática, el hombre no puede ya —para decirlo con las famosas palabras de Heidegger— dirigir oraciones ni hacer sacrificios. Frente a lo absoluto, como *causa sui*, el hombre no consigue ya caer de rodillas, y menos aun hacer que su corazón vibre y cante. Incluso el que no quiera aceptar la interpretación heideggeriana del destino de la metafísica debe, de todas formas, contar con la realidad del presente, la cual frente a la metafísica se ha vuelto totalmente muda e indiferente.

La otra vía, que a mi entender no es practicable, es la que indica, por cierto agudamente, una parte relevante de la sociología contemporánea la que resalta la terrible ausencia de significado, típica de la sociedad tecnológica, y la necesidad que ésta tiene de un *suplemento de sentido* o, más bergsonianamente, de un verdadero y auténtico suplemento de

alma⁵⁸. Ahora bien, sin querer negar la importancia que tienen el descubrimiento y la proclamación de la crisis del mayor mito gnóstico de nuestro tiempo, el mito científico —que, considerado frecuentemente como vehículo de salvación, evidencia también él, en cuanto actividad ordenada a un fin, la necesidad de ser salvado— es un hecho que la vía de la sociología es siempre una vía indirecta e insegura, que muestra ciertamente el *status* de la *condición humana* como elemento que abarca y unifica la experiencia cotidiana de nuestro tiempo, pero no ofrece vías orientativas, si no es a nivel de pura *exigencia*. Mas la exigencia es un hecho estructuralmente ambiguo, que puede reducirse a experiencias pluridireccionales, cuando no incluso contrastantes. Jacques Ellul indica con gran precisión en un reciente ensayo⁵⁹ que el despertar de lo sagrado en nuestro mundo secularizado puede acabar en auténticas “religiones seculares”, que pueden oscilar entre cultos paroxísticos a la personalidad (que nos traen el desagradable recuerdo de las formas de auténtica latría que han originado y siguen originando) y la renovada pasión por la magia, la astrología y las ciencias ocultas.⁶⁰ El fenómeno, pues, de la exigencia de lo sagrado es esencial, pero no cualificante, ni mucho menos tranquilizador, si se considera en sus características estructurales.

Descartados estos dos caminos, probablemente sólo quedan otros dos uno que se sitúa en un plano esencialmente gnoseológico y otro que incide directamente en la experiencia práctica. Pero ambos tienen en común un elemento *a priori*: la renuncia al *logos* como criterio orientativo en la búsqueda de lo absoluto. Para usar una terminología heideggeriana, en estos dos caminos el ser se piensa y se experimenta no como *logos*, sino como *presencia*.

En la primera de ambas perspectivas, que vamos a examinar, la vía por la que el hombre se abre a lo absoluto coincide con (o, más propiamente, es) la vía por la que lo absoluto se hace *presente* al hombre. De objeto del pensamiento, lo absoluto se convierte así en origen del discurso filosófico, y, a su vez, el discurso se hace no enunciación y clarificación, sino *sede* de lo absoluto. Esta inversión de posiciones es esencial y constituye la parte más relevante de las nuevas experiencias hermenéuticas, que, siguiendo el pensamiento de Hei-

degger, se han multiplicado en estos últimos años. La distinción, tan grata a Luis Pareyson, entre pensamiento *expresivo* y pensamiento *revelativo*, entre pensamiento sin verdad y pensamiento en la verdad, puede servirnos de orientación en este difícil terreno. Pareyson explica que sólo a través de la interpretación es posible acercarse a lo absoluto (o, en la terminología del filósofo, a la verdad), pero se trata de un acercamiento, por así decir, *asintótico*, o sea, que no puede pretender nunca ser exhaustivo y concluyente.⁶¹ “La relación entre la verdad y su formulación es, pues, interpretativa, la formulación de la verdad es por un lado, posesión *personal* de la verdad y, por otro, *posesión* de un *infinito*, de un lado, lo que se posee es la *verdad*, y se la posee de la única manera posible, *personalmente*, hasta el punto de que la formulación que se da de ella es la verdad misma, la verdad como personalmente es poseída y formulada, de otro lado, la formulación de la verdad es verdaderamente una *posesión*, y no simple aproximación, pero la verdad está en ella del único modo como puede estarlo, o sea, como inagotable, hasta el punto de que lo que se posee es incluso un infinito. En efecto, la interpretación es la única forma de pensamiento capaz, por una parte, de dar una formulación personal y, por tanto, *plural* de algo *único* e indivisible, y, por otra, de captar y revelar un *infinito*, sin limitarse a puras alusiones o rodeos, sino poseyéndolo verdaderamente. No sería verdad aquella de la que sólo fuera posible un único conocimiento adecuado, o la que se *sustrajera* a todo posible conocimiento, y solamente existe la interpretación cuando la verdad se *identifica* sin más con su formulación, aunque sin *confundirse* con ella, de tal modo que mantenga su pluralidad, y sólo cuando la verdad es siempre irreductiblemente *ulterior* a su formulación, aunque sin *salirse de ella*, de suerte que quede salvaguardada su *presencia*”⁶².

La fecundidad de esta posición se hace evidente si la relacionamos con una antigua tradición, nunca extinguida, aunque demasiado postergada en Occidente la del apofatismo oriental.⁶³ En la interpretación, el sujeto se pone en contacto con lo absoluto de un modo que podría parecer paradójicamente desesperante: lo absoluto se entrega por vía indirecta, en una posesión que es personal y, como tal, irreplicable

(aunque comunicable), en una perspectiva de *ulterioridad* que convierte la actividad interpretativa en análoga al mítico esfuerzo de Sísifo: una perenne reconquista de lo que parecía ya firmemente aferrado, así, en la tradición apofática quien experimenta la comunicación de Dios lo hace de modo absolutamente personal y alógico y, en cuanto tal, inexpressable según reglas objetivantes. Mas en la raíz de esta experiencia, de este “no saber”, hay un saber absoluto, está Dios mismo, Dios es ciertamente incognoscible, pero sólo fuera de la comunicación que él hace de sí mismo. “El conocimiento de Dios por parte del hombre no es el resultado del amor cognoscitivo del hombre por el Ser en sí, sino el fruto de la reciprocidad amorosa, o sea, la comunicación personal del hombre con Dios. El primer movimiento hacia esta comunión amorosa no es del hombre, sino de Dios, y esto define el punto de partida temporal de la persona humana”⁶⁴.

Si se entiende rectamente la hermenéutica, nada fuera de ella puede abrir al hombre de hoy a la comprensión de la presencia de lo absoluto. En un mundo como el nuestro, repleto de actos y hechos interpretativos, la conciencia hermenéutica puede mantener vivo el anuncio de que el sentido radical de esta fecundidad interpretativa se apoya en el hecho de que siempre queda algo más por comprender, algo en sí cognitivamente inagotable, algo que le explicita al hombre sus límites, algo que le desvela el carácter radicalmente enigmático de lo real, el hecho de que, por más que pretenda haberlo entendido cognitivamente, permanece siempre, al menos bajo algún aspecto, del todo oculto. Victorio Mathieu ha relacionado oportunamente esta perspectiva hermenéutica con una antigua intuición agustiniana, que resulta fecundísima para nuestro discurso: “Cuando san Agustín dice ‘No comprenderéis si no creéis’, o sea, la fe es una condición para comprender, una condición del intelecto, ¿qué quiere decir? La fe es lo que da consistencia al *misterio*, es decir, a esa enigmaticidad que no se puede formular como problema científico. Creo que esta impostación, tal cual, puede ser también hoy rica en enseñanzas. Y también el que no se adhiera a ella puede, en cierto modo, secularizar la Personalmente, pienso que en el fondo de esta enigmaticidad puede encontrarse también a Dios, a ese Dios que se

presenta precisamente solo *per speculum et in aenigmate*. Mas quien no quiera seguir este camino puede secularizar el misterio como algo inevitablemente emigmático que se libera de todo como cimiento nuestro, por más claro y distinto que éste sea en el sentido cartesiano de la palabra. Es decir, puede transformarse la 'fe' en una 'sensibilidad filosófica' que nos hace conscientes de tal enigmaticidad. Y así, de esta forma la fe o, si se quiere el 'comprender que no se comprende' ayuda al entendimiento a comprender mejor incluso lo que se sabe, precisamente porque le hace entender que no lo comprende todo.⁴⁵ De esta manera, la vía de la presencialización de lo absoluto queda abierta a la única forma concebible para el hombre de hoy la de la pluralidad hermenéutica.⁴⁶

La otra vía posible hacia la aproximación a lo absoluto es la de la experiencia, entendiendo este término en el sentido que le ha dado G. Capograssi en su *Análisis dell'esperienza comune* la experiencia como "toda ella sujeto e individuo", que en su concreción "se basa en la conciencia y en la voluntad del individuo de poseer un camino y una meta propios y de tener que recorrer el uno y llegar a la otra. La experiencia es, por así decirlo, el fruto y efecto de este llamado impulso, que va aclarándose en el curso de la acción, del individuo hacia la propia vida"⁴⁷. Es evidente que, llegados aquí, el discurso puede volverse muy rápido, precisamente porque lo que se manifiesta no es un *pensamiento*, sino una *vivencia*. La experiencia común encuentra a lo absoluto cuando experimenta su estructura fundamental, la temporalidad y la necesaria referencia de ésta a la finitud existencial. La respuesta de la experiencia en su contradictoriedad es clarísima: me quiero a mí y lo contrario de mí, quiero la vida infinita y quiero mi vida individual, particular⁴⁸, pero además de lo que realmente quiero, sigue estando ahí con toda su fuerza el hecho de la muerte, que pone límites a todo deseo mío, y aquí Primo tiene toda la razón cuando insiste en que precisamente la muerte es el acontecimiento desmitificador radical, el único que puede poner al hombre a la escucha de lo absoluto.⁴⁹ La consideración de la muerte es tanto más auténtica cuanto más se dan desesperados e inútiles intentos de ocultarla o de restarle importancia, de reducirla —diría Heidegger— de muerte a mero

deceso, intentos que continuamente se renuevan y se frustran.⁵⁰

Mas ¿por qué la muerte, precisamente la muerte, es una cifra de lo absoluto? ¿No podría asumir, en cambio, el sentido de última, extrema e irremediable derrota del hombre y de su voluntad de trascenderse, ante el triunfo final (una vez más) de lo relativo? Dar un sentido completo a la muerte sólo es posible en una perspectiva de fe, el terrible poder de lo negativo, según expresión hegeliana, es, sin duda, más indicativo si lo consideramos como "cifra de la nada" y no como "cifra del todo". Sin embargo, en la realidad fenómeno lógico de la muerte persiste un dato que hace pensar, el hecho de que ella es "la contradicción más flagrante que existe en el reino del *homo faber*, porque es la improductividad pura, el último contra-sentido de todo el trabajo y de todas las producciones humanas"⁵¹. Ahora bien, el único modo de que los afanes del hombre sobre la tierra no caigan en un total contrasentido está precisamente en ver la muerte como apertura a otro orden de ser, dentro del cual las penas sufridas, las lágrimas y sudor derramados y las obras realizadas no caigan en el silencio. Este es el motivo (repetido existencial, no especulativo) por el que quien tiene fe en el hombre no puede menos de ver en la muerte la presencia (misteriosa) del Ser que salva la obra del hombre. Así como también resulta muy comprensible que, en la perspectiva opuesta, el que odia o desprecia a la humanidad y sus esfuerzos no pueda, como *esprit fort*, considerar la muerte sino orgullosa, despectiva y escépticamente, viendo en ella la realidad que devuelve la aparición histórica del hombre a la insignificancia e impotencia totales en que merece estar sepultado.

III. Conclusión: el Absoluto y el riesgo

Al Absoluto no lo elegimos nosotros, somos elegidos por él, no podemos hablar de él, somos hablados en él. Esto no impide que el hombre pueda disporsiarse a aceptar al Absoluto y situarse en este estado de abandono acogedor (*Ge-lassenheit*), al que Heidegger ha dedicado uno de sus más bellos escritos.⁵² Pero es también verdad que tal abandono no excluye que el encuentro con el Absoluto pueda situarse bajo el signo del *pathos*, de la lucha interior, del su-

frimiento y hasta del terror, del *phobos* frente a la muerte. En el instante de la absoluta insignificancia frente a la muerte que nos acomete, la soledad del sujeto es total e inconsolable. ¿De quién podrá brotar la ayuda sino del sujeto mismo y de su aceptación de la muerte? Aceptación, por otra parte, *arriesgada*, por estar más allá de toda posibilidad tanto de control como de predicabilidad por parte del *logos*, arriesgada, porque así es toda aceptación afirmadora de un bien existente cuando aun no se posee ese bien. Como acertadamente lo ha mostrado Helmut Kuhn, Sócrates es el modelo eterno del hombre que realiza una decisión en favor del Absoluto (creyendo en la bondad del ser, arriesgando con esta decisión "la profundidad última del alma"⁵³). La elección socrática de la muerte en el *Criton*, la convicción de que es mejor padecer una injusticia que cometerla, no es un acto de autoafirmación creadora en un ámbito de contrasentido total, según podría deducirse de una visión sartriana de la libertad como absoluta y desesperada, sino una renuncia a la absolutez de la libertad (¿quién menos libre que el que se deja llevar a la muerte?), reconociendo de la libertad abarcadora del Absoluto. Sócrates muere y acepta la muerte no por tener la certeza de su destino y del bien que predica, sino porque sabe que los bienes de que podemos tener certeza no son propiamente el bien y que el bien no se concede a quien pretende administrarlo como algo propio, sino a quien sabe abandonarse a él dócilmente.

Si nuestro tiempo, al que con acierto se ha llamado el tiempo del abandono⁵⁴, sabe vivir este abandono no como desamparo, sino como presencia oculta del Absoluto (según quizá la más pura intención de Bonhoeffer), le será posible dar con las huellas de Dios en el "riesgo" de una realidad cotidiana que le resulta al hombre cada vez más gravosa y grávida de insignificancia, pero también cada vez más susceptible de transfiguración. El riesgo de creer en el Absoluto no puede anularse con afirmación alguna de cuño paschaliano, el riesgo aparece ya en el principio, cuando se elige —cosa a que todo hombre se ve forzado— jugarse la vida y el significado de la misma, entre el todo y la nada, entre una ausencia desesperante y una presencia sobreabundante. Sin embargo, para quien sabe aceptar este riesgo y explorar los abismos más profundos del ser ya no hay lugar a inquietud alguna

en ellos todo es eterna y serena tranquilidad. "Y así, en toda la angustia de la *insecuritas* humana vale como máxima fundamental de vida la advertencia de Goethe, que atestigua su gran experiencia, 'Si te resignas, serás ayudado'"⁵⁵

F. D'Agostino

Notas—(1) Aristóteles *An post* I 4 73b 30ss—(2) *De docta ignorantia* II 9—(3) Precisamente a la 'materia absoluta' está dedicada una de las primeras novelas de la *Comedia humana* de Balzac *La busca de lo absoluto* (1834) en la cual probablemente por última vez la literatura rinde homenaje a nuestro concepto —(4) K. Lowith *Scepis e fede nella storia universale* en AA. VV. *Apocalisse e insecuritas* Bocca Milan Roma 1954 102—(5) A esta temática explicitada con suma claridad por Lessing dedicó Kierkegaard la *Apostilla conclusiva no científica a sus Briznas filosóficas* —(6) K. R. Popper ha lanzado contra Platón la acusación explícita de haber sido el "Judas de Sócrates" (*La sociedad abierta y sus enemigos* B Aires 1957) —(7) Representante autorizado de esta opinión es H. Kelsen *Esencia y valor de la democracia* Labor Barcelona 1977 —(8) Sobre el hábito de la *réverie* como producto de finales del s. XVIII y sobre su extensión a todas las vanguardias artísticas de los últimos decenios (hasta la "extravagancia organizada" del surrealismo) es fundamental E. Zolla *Storia del fantasticare* Bompiani Milán 1964 —(9) Lucidamente diagnosticada por E. Husserl en *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental* —(10) Véanse las consecuencias que el mismo W. Heisenberg saca de su principio (entre ellas es fundamental la de que el hombre decepcionado en sus pretensiones de conocer la realidad exterior debería dedicarse definitivamente al conocimiento de sí mismo) en *Fisica y filosofía* Il Saggiatore Milán 1963² —(11) Cf. E. Díaz Estévez *El teorema de Godel* Eunsa Pamplona 1975 —(12) Cf. G. Carcaterra *Prospettive nihilistiche del neonegativismo* en AA. VV. *La società criticata* (dir. por E. Opocher) Morano Nápoles 1974 195 225 —(13) El principio de falsificación ha sido estudiado y divulgado por K. R. Popper *La lógica de la investigación científica* Tecnos Madrid 1980 —(14) *Id. Conjeturas y confutaciones* Buenos Aires 1967. Esta que como está claro es una auténtica metodología de lo relativo ha sido extendida por Popper también a las ciencias humanas cf. *La miseria del historicismo* Madrid 1961 —(15) Sigo el atento análisis de B. Romano *Critica al concetto di liberazione in Nietzsche* en AA. VV. *Nietzsche e la liberazione* Japadre L. Aquila 1975 11ss —(16) *Ib.* 26 —(17) En párrafo 125 de *La gaya ciencia* Olaneta Barcelona 1979 —(18) Heidegger *La declaración de Nietzsche Dios ha muerto en Sendas perdidas* B Aires 1960 —(19) *Ib.* —(20) Heidegger estudio exhaustivamente por primera vez este tema en el párrafo 44 de *El ser y el tiempo* México 1951 y volvió de nuevo sobre él en el ensayo *De la esencia de la verdad* B Aires 1948 —(21) Léase la impresionante conclusión

del párrafo 87 (*De la prueba moral de la existencia de Dios*) de la *Crítica del juicio*, Madrid 1977.—⁽²⁾ Cuyo rechazo de la doctrina de la analogía es de claro signo existencial Cf H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon St Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Cerf, París 1969.—⁽³⁾ Me permito remitir a mi trabajo *Libertá y secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer*, en "RivTeolMor", 3 (1971), 397ss.—⁽⁴⁾ Horkheimer y Adorno, *Dialectica del iluminismo*, B Aires 1969, han demostrado de manera exhaustiva que la caída en la barbarie, de que han sido espectadores y actores los hombres del s. XX, es consecuencia necesaria de la mentalidad racionalista-fábrica propia del iluminismo. Y obsérvese que la categoría "iluminismo" Horkheimer y Adorno la ejemplifican incluso en la figura de Ulises, en un claro intento de hacer de ella un hecho extrahistórico y estructural de Occidente.—⁽⁵⁾ Esencial al respecto J. Wähl, *Verso la fine dell'ontologia*, Fabbri, Milán 1971.—⁽⁶⁾ *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Guiffredé, Milán 1972, 4ss.—⁽⁷⁾ J. Brun, *Les vagabonds de L'Occident L'expérience du voyage et la prison du moi*, Desclée, París 1976.—⁽⁸⁾ *Faust e il disagio* en Mathieu, *Dialectica della liberta*, Guida, Nápoles 1974, 63ss.—⁽⁹⁾ Como afirma Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort 1959, 711.—⁽¹⁰⁾ Es fundamental sobre este punto J. Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Skira, Ginebra 1970.—⁽¹¹⁾ Para un lucido análisis del sadismo en el momento cultural actual, cf L. Lombardi Vallauri, *Abortismo libertario y sadismo*, Scotti Camuzzi, Milán 1976.—⁽¹²⁾ Cf P. Klossowski, *Sade prossimo mio*, Sugar, Milán 1970, 189.—⁽¹³⁾ *Ib*, 89ss.—⁽¹⁴⁾ Cf G. Morra, *Dio senza Dio*, Patron, Bolonia 1970, 469ss.—⁽¹⁵⁾ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París 1966, 585.—⁽¹⁶⁾ *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milán 1975.—⁽¹⁷⁾ Sobre el tema de la metafísica como "bruja" ha insistido mucho Bontadini en la relación del XIX Congreso de Gallarate, publicada en AA. VV., *Filosofía y teología contemporánea*, Morcelliana, Brescia 1975, 24-26 y 32-36.—⁽¹⁸⁾ En tal sentido basta citar a P. L. Berger, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.—⁽¹⁹⁾ *Les nouveaux possédés*, Fayard, París 1973.—⁽²⁰⁾ Sobre el renovado culto a lo mágico, léase el interesante análisis sociológico de Defrance-Morin, *Le retour des astrologues*, París 1971.—⁽²¹⁾ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Murcia, Milán 1971.—⁽²²⁾ *Ib*, 81.—⁽²³⁾ Excelentes indicaciones en C. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milán 1973.—⁽²⁴⁾ *Ib*, 97.—⁽²⁵⁾ Mathieu, *I due volti della scienza en o e* (nota 28), 153.—⁽²⁶⁾ Una profundización de esta temática nos llevaría a abordar el discurso estructuralista, para mostrar cómo la única posibilidad que tiene que mantener una coherencia es saber abrirse a algo que no puede estar estructurado, sino que es ello mismo, *in primis*, estructurante.—⁽²⁷⁾ Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, Athenaeum Roma 1930, 7-8.—⁽²⁸⁾ "Me quiero a mí mismo, es decir, todo el conjunto de los fines que me caracterizan y me constituyen, quiero la vida infinita, a saber, precisamente la eliminación y la liberación de aquellas condiciones de lo finito que al constituir toda la

realidad, me constituyen a mí mismo. Aquí está la raíz de todo misterio, en la misteriosa complejidad de mi acto de querer y de la voluntad con que quiero la vida, por lo cual quiero dos cosas, una de las cuales parece excluir la otra. En sustancia, es cierto que acepto lo finito, lo acepto porque yo mismo soy finito y toda mi vida no es más que una aceptación de la misma, es cierto que no acepto lo infinito, porque quiero la vida infinita y toda mi vida es precisamente este interés por liberarme de las condiciones de lo finito, o sea, de liberarme de mí mismo. ¿Me quiero a mí mismo y quiero liberarme de mí mismo? ¿Qué enigma es éste? ¿La vida infinita que quiero me lleva a la disolución de mí mismo? Y si quiero la disolución de mí mismo, ¿ha sido, es un engaño toda mi vida, la cual no es una disolución de mí mismo, sino una continua afirmación de mí mismo, una continua voluntad de mí mismo, de ser totalmente yo mismo? Pero a esta pregunta debo responder que no. Yo quiero la disolución de mí mismo, quiero la vida infinita y no quiero morir. En resumen, lo que quiero es otra vida *aliud initium libertatis*" (Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, en *Opere*, III, Guiffredé, Milán 1959, 127-128).—⁽²⁹⁾ Prim, *Il sacro come evento demistificante*, en AA. VV., *Il sacro* (dir por E. Castelli), Roma 1974, 407-414.—⁽³⁰⁾ Según Prim, son tres las formas más salientes de la mixtificación de la condición mortal del hombre no reconocerla (marxismo), reconocerla sin tenerla en cuenta (estoicismo, epicureísmo), invertir su sentido (Nietzsche, Sartre).—⁽³¹⁾ *O e* (nota 40), 411.—⁽³²⁾ *Ritassamento*, en "Teoresi", 1969, 1-17, 1972, 4-35.—⁽³³⁾ H. Kühn, *Begegnung mit dem Nichts*, Tubinga 1950, 129.—⁽³⁴⁾ J. Ellul, *La speranza dimenticata*, Queriniana, Brescia 1975, 78ss.—⁽³⁵⁾ La cita es de P. Wust, *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid 1955.

BIBL.—Balthasar, H. U. von, *La verdad es sinfónica Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979.—Camps, V., *Los teólogos de la muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona 1968.—Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1971.—Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid 1966.—Frazer, J. G., *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México 1969.—Gadamer, H. G., *Verdad y método Fundamentos de una hermenéutica religiosa*, Sígueme, Salamanca 1977.—Grardi, J.-Six, J. F., *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, 2 vols. Desclée, París 1967-1968.—Jaspers, K., *Nietzsche Introducción a la comprensión de su filosofía*, Ed. Sudamericana, B Aires 1963.—Kant, E., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969.—Kung, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.—Massuh, V., *Nietzsche y el fin de la religión*, Ed. Sudamericana, B Aires 1969.—Pikaza, X., *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1981.—Rahner, H., *Humanismo y teología de Occidente*, Sígueme, Salamanca 1968.—Rahner, K., *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1981.—Rosado, J. J., *El problema del continuo y la gnoseología*, El Esco-

rial 1965.—Sáenz-Hayas, R., *Miguel de Montaigne*, Ed. Sudamericana, B Aires 1939.—Valhán, G., *Españar sin ídolos El cristianismo en una era postcristiana*, Marova, Madrid 1970.—Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1982.

ADULTO

SUMARIO. I El adulto - II. Cristiano adulto - III Personalización de la fe - IV. Edad crítica - V Dinamismo permanente.

Adulto indica una de las edades o fases de la vida, con particular incidencia en el desarrollo de la vida espiritual. La adultez está insertada en el desarrollo de las varias edades: infancia, adolescencia, adultez, ancianidad. Su estudio obedece a los mismos principios y perspectiva en que se afrontan las relaciones generales entre vida humana y vida espiritual.

I. El adulto

Es el hombre o la persona que tiene desarrolladas sus capacidades en los tres niveles fundamentales en que se realiza y manifiesta la adultez: biológico, psicológico, sociológico. Desarrollo de las capacidades biológicas, especialmente la de engendrar. Posesión y despliegue de propiedades psíquicas y personales: inteligencia, madurez afectiva, conciencia, libertad. Por último, capacidad de relaciones: responsabilidad, inserción en tareas comunitarias, iniciativas de transformación. El lenguaje corriente habla del adulto reconociendo lo esencial de estos tres niveles, tal como se presenta en el hombre vivo y real.

La extensión total de la llamada "edad adulta" se prolonga a lo largo de casi cuarenta años: desde los veintiuno hasta los cincuenta y ocho-sesenta, aproximadamente. Y es en realidad menos homogénea de lo que hace pensar la denominación global de edad adulta. Para los efectos de la vivencia humana y espiritual se distinguen tres estadios bien diferenciados: a) desde los veintiuno hasta pasados los treinta: estadio juvenil, de mucha vitalidad en cuanto a sentimientos, empuje, pero relativamente indeterminado en cuanto a proyecto de vida y de acción; b) de los

treinta y algo hasta los cuarenta y cinco: orientación más precisa y alto rendimiento; es el período en que se armonizan las capacidades desplegadas y la vocación de vida y de trabajo; la experiencia y los resultados obtenidos dan seguridad y fuerza; c) de cuarenta y cinco a sesenta: período de crisis y reflexión, en que la persona se siente privada de muchas seguridades vitales y hace un esfuerzo de readaptamiento, se concentra, mide sus energías efectivas, revisa proyectos. Una vez lograda la síntesis, se produce un potenciamiento de energía psíquica y espiritual, aunque menos vivaz en sus componentes emotivos.

En conjunto, la adultez se caracteriza como la fase de mayor extensión y de mayor plenitud en la evolución de la persona. "No pretendo limitar la amplitud de lo humano al equilibrio de la edad adulta. Pero, sin menospreciar la riqueza inventiva de la infancia y la energía ávida y despierta de la adolescencia, hay que reconocer que la psicología genética se guía por un presentimiento exacto cuando da sus preferencias a la edad adulta"¹.

Por herencia cultural, lenguaje, sensibilidad, muchos de los rasgos con que se ha construido la imagen de la persona adulta están tomados del varón, del "hombre adulto", más que de la "mujer adulta". Por eso conviene completar la imagen y el lenguaje con expresiones menos condicionadas, como madurez, madurez personal, persona madura.

Humanidad adulta. A los rasgos de adultez personal que lleva en sí cada individuo, se añaden hoy los que le vienen de estar situado en culturas o grupos que se consideran adultos. La adultez lleva una dimensión colectiva que tiene los mismos rasgos que la individual: sensación de plenitud, de conocimiento y energía, de autonomía y responsabilidad, de técnicas para dominar la naturaleza y la historia.

Esta mentalidad se afirma a finales del s. XVIII, por obra de E. Kant, que proclama la llegada del hombre a la mayoría de edad con el progreso. En nuestro siglo se ha reforzado con el proceso de secularización y ha encontrado su expresión religiosa en la obra de D. Bonhoeffer. El concilio Vat. II ha tomado plena conciencia de lo que esa actitud implica, y en la GS intenta lograr la difícil armonía entre el adulto y el creyente. Pudiera servir de lema la afirma-

ción "Quien sigue a Cristo, Hombre perfecto, él mismo se hace más hombre" (GS 41)

II. Cristiano adulto

Todas las cualidades del adulto, al pertenecer a la estructura y a la dinámica de la persona, influyen en la vida cristiana y espiritual. Desde el evangelio mismo existe la tendencia a designar calidades de vida cristiana espiritual por referencia a edades de la vida natural, especialmente la niñez hacerse como niños.

Es san Pablo quien utiliza y explica la condición de adulto como expresión de madurez cristiana. Forma parte de una serie de imágenes de tipo ascético y realizador (ataleta, soldado, adulto, hijo con plenos derechos). La expresión completa sería "adulto en Cristo", perfecto en Cristo (Col 1,28) adulto indica madurez personal y libertad, "en Cristo" coloca la raíz y la meta de esa madurez en la comunión con el Señor. El Apóstol tiene una descripción sintética de adulto cristiano, que desarrolla su personalidad espiritual en la medida en que se vincula a Cristo y se incorpora a la Iglesia. "Hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños" (Ef 4,11-16) "Sed niños en la malicia, pero adultos en el juicio" (1 Cor 14,20). Es don del bautismo y fruto de largo tiempo de fidelidad y esfuerzo. Y es un contrasentido que algunos cristianos o comunidades, después de años, sean todavía espiritualmente niños (cf 1 Cor 13, Heb 5 12ss). Contraste que san Pablo acentúa con varias denominaciones niño/adulto ignorante/maestro, imperfecto/perfecto carnal/espiritual [↗ Itinerario espiritual].

La Iglesia toma en plena consideración la adulez del cristiano en las varias manifestaciones de la vida eclesial. Hay fórmulas especiales para el catecumenado, el bautismo de los adultos. Esas normas peculiares son el reflejo de algo más amplio y radical. La edad adulta es la base ideal para la plena realización de la gracia cristiana: comunión de amor, conocimiento y discernimiento del Espíritu, proyecto de vida como vocación y viceversa, responsabilidad apostólica. Aunque la gracia del bautismo se pueda recibir en la infancia y las virtudes teológicas actúen también

en la niñez, su desarrollo más adecuado y pleno tiene lugar en la edad adulta.

La adulez del cristiano no se refiere únicamente a la vivencia interior de la gracia. Tiene el derecho y la obligación de actuar como adulto dentro y fuera de la Iglesia: en criterios, proyectos, intervenciones, discernimiento. Por su parte la Iglesia reconoce tener necesidad de creyentes adultos con iniciativa y talento o competencia para resolver desde la fe los problemas de la humanidad, ya que la Iglesia, aun siendo depositaria de la revelación, no tiene siempre la respuesta preparada (GS 33).

El ejercicio de la adulez puede ocasionar conflictos en la comunidad creyente cuando el creyente se pronuncia o actúa con libertad responsable en temas que afectan al gobierno o a la vida de la comunidad: actuación del investigador, del científico, del intelectual, del organizador.²

Ha sido la espiritualidad la que ha nombrado y utilizado más sistemáticamente las edades de la vida humana en el desarrollo de la vida espiritual. En un principio se tomó como analogía igual que en el crecimiento humano hay tres fases (infancia/juventud/adulez), también en el desarrollo espiritual se pueden deslindar tres períodos con rasgos espirituales similares a los que presenta en su nivel el crecimiento natural. En la analogía del crecimiento entraba la infancia y no entraba la ancianidad.³

Actualmente las edades de la vida en general, la adulez en particular se toman como realidad, no simple analogía, y entran a formar parte, con sus capacidades y sus límites, de la vida espiritual. Por otra parte, se pierde el paralelismo: el adulto puede ser un principiante en los caminos del espíritu y no poseer ahora una madurez espiritual proporcionada a su edad. Al hablar ahora del cristiano adulto, me refiero al ideal de plenitud de ambos sectores, pero también a los conflictos y pasos difíciles necesarios para *hacerse* adulto.⁴

Todos los componentes de la vida espiritual quedan afectados por las características antes indicadas del adulto: oración y culto, relaciones de obediencia y colaboración en la Iglesia, la vocación y compromisos de estado, la forma y el tono de su apostolado. No es necesario exponer cada uno. Resulta más provechoso fijarse en dos momentos clave: la honda personalización que provoca en sus principios y el tono de atardecer que asume en el estadio final.

III Personalización de la fe

La tónica dominante de la espiritualidad del adulto es dada por una experiencia muy acentuada, que marca la entrada gradual en esta nueva fase de vida. Tiene una nueva conciencia de sí mismo y, consiguientemente, de sus relaciones con Dios y con el mundo. Personaliza su condición de cristiano, con los dones y compromisos que lleva. Es el momento en que se hacen las opciones o se encamina por una vocación. Se alinea con una vocación, tarea, capacidades y responsabilidad para llevarla a cabo. Asume su fe, los compromisos, las prácticas con convicción y amor personales, aun cuando ya las viniera practicando desde la infancia. Con razón se ha dicho que "todo creyente adulto es un convertido" (Liégé).

En la mayoría de los casos, se trata de una fe recibida en la infancia y de prácticas religiosas aprendidas también en la infancia: sacramentos y compromisos, costumbres y cultura, obligaciones y ejercicios de piedad. La fe se le presenta como regalo y, en algún caso, como imposición. Quien nació y se educó en ambiente cristiano tiene una tarea muy delicada por hacer la asimilación espiritual personal de esos elementos en plena luz y libertad.⁵

La personalización de la vida teológica no se obtiene por la reflexión o la decisión de un momento. Requiere una educación constante de la fe y del amor, al ritmo de las capacidades interiores que brotan y de los acontecimientos en que el cristiano se va comprometiendo. Todo evoluciona: la imagen de Dios, de la Iglesia, de las exigencias morales, de la cultura y sus problemas. La información y la formación deben seguir el paso. Se habla con frecuencia de "infantilismo", cuando la experiencia espiritual no se adecua al ritmo de crecimiento de la persona. El cristiano adulto lo necesita para sí mismo, y también para "responder" apropiadamente a quienes le piden razón de su fe.⁶

A partir de esta opción personalizada por la fe, se despliega un período rico de experiencia ancha y honda, ya que todas las realidades religiosas y profanas adquieren nuevo interés y nueva luz para una mirada teológica madura.

Debido precisamente a la plenitud y eficacia de que goza, el adulto está expuesto a algunas tentaciones o peligros: exterioridad, pragmatismo, autosuficiencia en su vida espiritual.

IV. Edad crítica

Acostumbrado a un ritmo creciente de expansión y plenitud, el adulto que da sorprendido por la irrupción de una experiencia de desencanto, en abierto contraste con la anterior. Es la otra dimensión de la vida de adulto, que completa y equilibra la anterior.

Se le han dado varios nombres crisis, demonio meridiano, la crisis de los cuarenta años. En consonancia con el contexto del adulto, la llamamos edad crítica en doble sentido porque es un momento decisivo de fidelidad y apertura al futuro y porque se opera una honda transformación. Es una experiencia fuerte y peculiar, que afecta profundamente al adulto mientras la vive y condiciona la continuación de su madurez espiritual. La experiencia se sitúa hacia los principios del tercer estadio de la adulez, los cuarenta y cinco años.⁷

Los síntomas desgana e insatisfacción, descubrimiento de los propios límites y errores, impotencia ante el mal, pérdida de ilusiones, sinsentido de la vida, vocación sin emociones ni entusiasmo, naturalismo religioso que interpreta la vida y los sucesos como fatalidad y condicionamientos, soberbia que atribuye el malestar a omisiones y mala voluntad por parte de los demás.

Causas y factores que provocan esta sensación global pueden ser muchas. Hacia esa edad, los tres niveles que integran la adulez sufren una inflexión y empiezan su línea descendente: nivel biológico, psicológico, sociológico. Energías, emociones, proyectos, etc., se muestran limitados. Vista a esa luz crepuscular, la propia vida anterior y la que siga pierden mucho de su colorido. En el caso actual, se añade el momento crítico de la cultura y de la Iglesia, que ensancha y agrava las implicaciones de la crisis personal [↗ Crisis III 3].

La reacción espontánea de quien se encuentra en esas condiciones puede tomar varios caminos, fundamentalmente tres: a) "jovinismo", que consiste en fingir sentimientos, actitudes, gestos, que ya no tiene; b) resignación pasiva: aguantar la situación como inevitable y seguir materialmente vinculado a los valores y formas de vida en que se encuentra, sin proyectar; c) afán de experiencias o impresiones nuevas, buscadas por caminos que implican cambio de vocación. El peligro es grave.

Para afrontar una situación tan compleja y arriesgada, no basta la reacción

Necesitamos una respuesta lucida en fe, amor, esperanza. La crisis es un momento agitado y peligroso en el curso de un proceso vital. Su desenlace eminentemente positivo o desastroso dependen del modo como se vive. Es en realidad tiempo de gracia y de transformación, mucho más que los tiempos de serenidad. Sólo que la crisis no se encauza ella sola. Necesita la lucidez de la fe, la fidelidad del amor y el empeño de la esperanza en el vacío. Bien vivida, proporciona frutos inmediatos de transformación humana y espiritual y además abre horizontes de alegría y rendimiento para los años sucesivos.

V. Dinamismo permanente

Hemos presentado la edad adulta como período largo, denso, variado, agitado, de la vida humana y de la vida espiritual. Así lo es en la realidad. Y es también, como todas las demás fases, período de transición. Ha sido un mal planteamiento teórico y práctico mirar al adulto como realidad terminada y centro de la vida, reduciendo las fases anteriores a preparación y las siguientes a debilitación.

Toda esa dinámica espiritual y humana que lleva dentro la condición de adulto necesita cultivo explícito y constante. No tiene que limitarse a proveer remedio rápido y tardío en el momento de la crisis. Se trata de una verdadera formación de vida, no de simple información o actualización para la tarea. Y la formación de vida presupone una sensibilidad interior, deseos de hacerse, flexibilidad. Aquí está la raíz de todo el adulto raro y difícilmente se cuestiona dentro o asume las aportaciones externas a nivel de vida. Tiende a asumirlas como información, temas de actualidad o recursos técnicos para acrecentar su rendimiento. Si no preexiste o se despierta una sensibilidad espiritual personalizada, los elementos de formación, por muy ricos que objetivamente sean, quedan reducidos a temas de información.

Supuesta la sensibilidad espiritual, los contenidos vienen a ser los permanentes: vocación, servicio, oración, cruz y sobre todo fe, amor y esperanza a la nueva luz.

Recientemente se ha llamado la atención sobre el método adecuado y su importancia en la formación permanente del adulto⁸. Muchos de los estilos usa-

dos anteriormente se aplicaban con las modificaciones inevitables a la pedagogía del niño. De ahí su ineficacia, dado que el adulto cuenta con una experiencia y unas capacidades y condiciones totalmente diferentes. De ahí que se esté introduciendo una especial psicopedagogía para adultos, que cuenta con la experiencia, el conocimiento positivo y negativo de la vida, el desgaste los compromisos, el realismo crudo, la escasa emotividad de la persona adulta.

Hablando en general, hoy no faltan los medios de formación para los adultos. Basta añadir sensibilidad y método.

F Ruiz Salvador

Notas—(1) A Vergote *Pour une foi adulte*, en *Lumen Vitae* 23 (1968) 432—(2) Como ejemplo pueden leerse algunos artículos de K. Rahner *Sobre la situación del intelectual católico* en *ET* VII 398 415. *La mujer en la nueva situación de la Iglesia* en *Mision y gracia* Dnora Pamplona 1968 II 257 265—(3) F Ruiz Salvador, *Le eta della vita spirituale* en *AA VV Tempo e vita spirituale* Teresianum Roma 1971 83-110—(4) Ese tema lo trato ampliamente en un artículo reciente que reestructura la división clásica del itinerario espiritual *Divergente personalmente adulto en Cristo* en *AA VV Problemi e prospettive di spiritualita* Queriniana Brescia 1982—(5) Cf O González de Cardedal *Fe y herencia histórica del español que nacio cristiano en Meditacion teologica desde España* Sígueme Salamanca 1970 17 50—(6) Cf *AA VV Crecimiento psicologico y crecimiento espiritual en Vida Religiosa* 42 (1977) 329 399 A Vergote *a c* (nota 1) 431 444—(7) Cf F Ruiz Salvador *a c* (nota 3) 83 110—(8) P Gréger *La formation permanente dans les instituts religieux. Problemes psychopedagogiques* en *Claretianum* 19 (1979) 165 190. El contenido va mucho más allá de lo que señala el título.

BIBL.—No abundan los estudios específicos sobre la edad adulta. Probablemente sea la edad menos estudiada en sus peculiaridades. Nos queda no obstante la posibilidad de acudir a estudios de conjunto en los que cierta mente la edad adulta—edad que se expresa con diversos adjetivos—no está ausente. Valgan ahora unos títulos que creemos de interés y en los que se encontrará ulterior bibliografía. *AA VV Psicología de las edades (del nacer al morir)* Morata Madrid 1971—*AA VV El proceso de maduración en el hombre* Herder Barcelona 1973—Artaud G *Conocerse a si mismo la crisis de identidad del adulto* Herder Barcelona 1981—Caba P *Biografía del hombre* Editora Nacional Madrid 1967—Eck M *Los cincuenta años. Edad privilegiada* Ayma Barcelona 1970—Fuchs E *La segunda edad. Las mujeres en la madurez* Grijalbo Barcelona 1979—Guardi-

ni R *La aceptación de si mismo. Las edades de la vida* Cristiandad Madrid 1979—Kahler E *Historia universal del hombre* Fondo de Cultura Económica México 1979—Pedrosa Izarra C *La psicología evolutiva desarrollo del individuo normal por etapas* Marova Madrid 1980—Ramírez M del Sagrario *El adulto sus características su formación* Marsiega Madrid 1976—Sheehy G *La crisis de la edad adulta* Pomare Barcelona 1979

AMISTAD

SUMARIO I Los amigos se hacen II Amistad de fondo sexual III Amistad como experiencia virtuosa IV La amistad según la palabra revelada V Amistad como experiencia cristiana VI Amistad como experiencia caritativa mística VII Amistad como experiencia caritativa eclesial VIII Amistad como experiencia caritativa apostólica IX Amistad de personas consagradas X Amistad con casados XI Soledad y amistad

I Los amigos se hacen

En sentido ideal, amigo es quien ama por encima de toda búsqueda personal interesada o utilitarista quien está todo disponible a acoger al otro, quien desea ofrecerse como don quien goza de la paz que envuelve al amado como si fuese propia. El amigo siente que el otro le corresponde con idéntico amor de benevolencia comparte con él un idéntico afecto altruista, una atención recíproca la alegría de sentirse amado. Los amigos no conocen el amor narcisista, ni el amor solitario. Cada uno de ellos encuentra agradable vivir porque su vivir es un convivir juntos porque cada uno se siente acogido en la intimidad del otro porque piensa y quiere en sintonía con el otro porque se descubre implicado en la vida del otro. Los dos son "un alma sola en dos cuerpos".

Ser amigos es un estado de enriquecimiento humano. Ofrece la posibilidad de encontrarse con el otro fuera de un contexto institucionalizado libre de presiones socializantes, que apartan de una espontaneidad personal con la conciencia de ser acogido honradamente como se es, de ser apreciado a pesar de las propias asperezas, de saber que se encontrará siempre un rostro alegre de sentirse participe de un coloquio empapado de mutua confianza, de saberse integrado en una responsabilidad com-

partida, de percibirse arrancado a la monotonía de las relaciones cotidianas burocráticas. Tener la conciencia de vivir en una verdadera amistad es ignorar la amargura de días aburridos es estar inserto en una gozosa creatividad es verse favorecido por un continuo impulso hacia la promoción personal es estar inyectado en una existencia que se abre en incesantes y hermosas experiencias de amor.

La vida de amistad está estructurada de palabras, de silencios y de actitudes. La palabra comunica e intercambia convencimientos y sentimientos interiores. Los silencios dejan en el alma la certeza de una sintonía profunda. Es esencial que tanto las palabras como los silencios y las actitudes no expresen ruptura del diálogo y del encuentro, si no que favorezcan una continuidad profunda. La copresencia amistosa en el silencio ofrece la experiencia de sentirse armonizados en los mismos afectos de saber que no hay necesidad de palabras para comunicarse, que no existe el imperativo de proclamarse amados para sentir el amor del otro, que el estar juntos proporciona la alegría de experimentarse hermanados en lo profundo. La comunión de amistad es un lenguaje que se expande por la interioridad más honda y que aflora luego espontáneamente en palabras y gestos exteriores.

Uno no puede situarse en la amistad como quiera y cuando quiera ni siquiera puede recibirla como un don que en un determinado momento y de improviso nos llega de fuera. Se aprende a vivir en la amistad a través de una larga experiencia de amores de amistad imperfectos, sin que logremos nunca expresarla en una forma perfecta y definitiva. La amistad es un momento del crecimiento de la afectividad del yo, de su sentido comunitario de su experiencia de relación interpersonal. No es posible vivir la amistad de un modo diferente a lo que uno es. En ella afloran los movimientos latentes e inconscientes del yo a la conciencia propia, las propias inclinaciones egocéntricas, las aperturas a las trustas conquistadas, las asperezas juveniles, las experiencias adultas, lo gradas y todas las incesantes variaciones debidas a las propias posibilidades autocreativas.

La experiencia de la amistad tiene características diferentes no sólo como consecuencia de la fase evolutiva en que se encuentran los amigos, sino, sobre todo, por su gran dependencia de

las experiencias afectivas que ellos hayan tenido. Las primeras relaciones del recién nacido con su propia madre predeterminan ya la posibilidad (o dificultad) de entablar en un futuro relaciones amistosas. Es de fundamental importancia que el niño se encuentre afectivamente bien instalado en la familia, que se vea favorecida su comunicación con miembros de otros grupos sociales. En caso contrario, acumula el sentido del miedo infantil, debido a lo cual la situación externa no le estimula a ampliar las relaciones sociales, sino que le empuja a buscar un sistema protector. Puede ocurrir que, a causa de interpretaciones persecutorias inculcadas en la infancia, uno no sepa entregarse a una manifestación afectiva normal. La experiencia relacional con una madre austera o severa puede inclinar al adolescente a imaginarse como peligrosa o amenazadora cualquier presencia de extraños. A la hora de secundar el amor, experimenta en seguida el temor de que la persona amante acreciente sus efusiones afectivas hasta esclavizarle, obligándole a perder su autonomía. Por este motivo aprende a frenar los impulsos y deseos de amor. Y hasta puede que adopte actitudes insociables o bruscas para no verse superado por la persona a la que quiere.

En toda persona es necesaria una progresiva maduración afectiva que la haga pasar del ansia de poseer al otro para servirse de él a una aceptación del mismo como persona en sí misma amable. Semejante madurez constituye un supuesto psicosocial que condiciona toda la actitud virtuosa de la persona, así como también la vida sobrenatural caritativa. Tarea nada fácil, puesto que la disponibilidad afectiva de amistad se lleva a cabo entre innumerables e indispensables conquistas, que han de gustarse sólo provisionalmente, ya que han de superarse luego a través de crisis que introduzcan en un orden afectivo superior. Y no siempre se sabe llegar de manera apropiada a una forma nueva de amor. Así ocurre que en la misma edad madura pueden persistir factores fantasmales infantiles o adolescentes, que condicionan el modo actual de vivir la amistad, pueden aflorar procesos inconscientes de transferencia, los cuales obstaculizan el desarrollo normal de la afectividad. Se tiende a amar como se ha sabido y podido amar en el pasado.

La educación espiritual capacita para destruir las fantasías de la infancia y

para insertar el yo en la realidad actual favorece la acogida de un yo responsablemente nuevo, purificado de tendencias evocadoras que encierran dentro del pasado. El amigo auténtico es espiritualmente libre, sabe conocerse a sí mismo y al otro de acuerdo con la realidad, sabe estar disponible para la acogida completa del otro, sabe ofrecer un amor que engrandece al amigo.

II. Amistad de fondo sexual

En la crisis adolescente de la afectividad nace el deseo de experimentar emociones sexuales. A menudo lo que inquieta no es el amor en sentido auténtico, ni el impulso sexual verdadero, sino la supresión de un conflicto de los primeros años de vida. Pueden ser crisis afectivas engendradas por una exigencia compensadora (como exigencia de protección o de posesión dominadora), que en su mayoría originan un sentido de esclavitud y de incapacidad recíproca de soportarse. En la adolescencia, junto a la pulsión instintiva (auténtica o de compensación), apunta siempre una necesidad inicial de comprensión y de amistad, se esboza el deseo auténtico de realizar una amistad más auténtica.

Las amistades de fondo sexual en la adolescencia comienzan entre dos del mismo sexo, surgen entre ellos intimidades y confidencias prolongadas, deseo intenso de compartir la vida de manera integral, necesidad de conocerse también mediante la experiencia corporal con el otro. Se trata de una experiencia de sentimientos homosexuales, que encaja luego en la armonía de la afectividad normal, favoreciendo el paso a amistades heterosexuales.

Entre adolescentes, las amistades de fondo heterosexual generalmente tienen como función preparar a la futura vida conyugal y familiar, están llamadas a hacer que surja la comprensión recíproca, la capacidad de convivir con vistas a una misión que desarrollar y la destreza para superar las diferencias entre ambos sexos. Es un acontecimiento o noviciado que introduce en una vida nueva, que ofrece experiencia de existencia convida y confianza en el futuro comunitario del matrimonio.

Normalmente las amistades heterosexuales entre adolescentes se rompen, porque al madurar ambos se dan cuenta de no estar hechos el uno para el

otro, como exigiría una elección matrimonial. La ruptura debería conservar entre ellos un lazo de amistad, especialmente si aquella se ha razonado amigablemente y se ha adoptado tras comprobar con lealtad que la maduración lograda juntos apunta a otros afectos. La adolescencia es por su naturaleza un tiempo de profundas transformaciones, no está capacitada para opciones definitivas, para vínculos matrimoniales irrompibles, para amistades sólidamente establecidas. Únicamente alcanza amistades precarias, si bien preciosas y necesarias para la maduración afectiva de la persona, favoreciendo la formación de una personalidad de verdad adulta.

Cuando se inaugura una afectividad de exigencias conyugales incipientes, al principio las otras amistades aflojan, a fin de conocerse y de profundizar el afecto recíproco, se tiende al aislamiento. Después de una experiencia entre dos, aparecen momentos de cansancio, se desea ver a alguien con quien entablar un discurso nuevo, se siente la exigencia de *ampliar la relación que se ha estrechado demasiado*.

Si en la madurez la amistad demuestra la riqueza comunicativa existente entre los sujetos, en la vejez es providencial, ya que permite conservar el interés por la vida, mantiene vivamente despiertas las funciones psíquicas, retrasa el entumecimiento y ayuda a su parer serenamente el aislamiento personal [Anciano III, 2].

Algunos definen con ardor como amistad sus actitudes afectuosas veteadas de vinculaciones sensuales. Se sienten ofendidos si alguien aventura la hipótesis de que se trata de un enamoramiento o de un amor sexual. Temen que pueda descalificarse su relación frente a la propia conciencia o a la valoración de otros, tienen la aprensión de tener que tomar la decisión de romper si se desvelase abiertamente el sentido turbio implicado en la relación. Nunca es posible distinguir con precisión el amor sensual de la amistad, el uno no se configura netamente al margen de la otra. Incluso cuando una amistad parece espiritualmente adulta, persisten vetas sexuales inconscientes. Las amistades de componente sexual, aunque intentan equilibrarse dentro de correcciones formales, se encuentran atrapadas entre expresiones emotivas, se ven turbadas por los celos, condescienden con pequeños compromisos. Es necesari-

rio saber ver con claridad el propio estado, saber examinar críticamente las propias fantasías, descubrir los lazos que se van anudando, percibir la nueva orientación que se abre paso, valorar con realismo los propios afectos. Si no se presta atención a los sentimientos o vínculos afectivos que van asomando y modificándose, puede suceder que cuando se quiera tomar conciencia de los mismos estén ya desarrollados y esta blecidos de forma irremovible. En el período de transición de los propios afectos conviene determinar la orientación que se quiere adoptar y adónde se pretende llegar, a fin de adoptar las decisiones espirituales pertinentes.

III. Amistad como experiencia virtuosa

La sabiduría antigua elaboró la concepción de la amistad, entendida como virtud, a través de diversas modalidades culturales. Ya el mundo homérico contempla la amistad dentro de un contexto de nobleza aristocrática. Solón la configura en una dimensión política, mientras que Pitágoras la ve como caracterizadora de la vida de escuela, donde todo se vive en común en la búsqueda de la verdad. Sócrates precisa que la escuela, al enseñar a conocer, educa para la amistad, sobre todo invitando al discípulo a conformarse a la personalidad del maestro, acaso también mediante intimidades carnales. Según Platón, este amor erótico, de intimidades escandalosas con una determinada persona, sirve para encamarse hacia un ideal de puro bien, es el primer paso hacia la amistad espiritual. Considera él que la práctica de la amistad homosexual permite la purificación y liberación de las emociones sensuales, convierte al eros divinizador, introduce en la posesión aislada del Primer Amado, es una etapa pedagógica hacia la perfección teológica. El amigo voluptuoso es el medio necesario, pero provisional, que hace avanzar por la soledad de la beatitud.

Para Aristóteles, la amistad realiza al hombre en su dimensión política. Por eso "es una de las necesidades más apremiantes de la vida, nadie aceptaría ésta sin amigos, aun cuando poseyera todos los demás bienes". Precisamente por ser necesaria a nivel político, la amistad debe superar el estado de lo útil y de lo deleitable, y asentarse en la

virtud² En sentido aristotélico, amistad como virtud significa comunión de vida entre amantes, capaz de hacer gozar beneficios mutuos y de armonizar con valores de la estructura familiar y política existente. Si para Platón la amistad es momento de exaltación que permite aspirar y avanzar hacia la novedad de lo Absoluto beatificante, para Aristóteles es camino que introduce en un orden terrestre, que hace experimentar como beneficiosamente satisfactorio.

Cicerón reanuda la reflexión aristotélica sobre la amistad. Esta se encuentra toda ella impregnada de virtud. "La virtud misma produce la amistad. Sin virtud no hay amistad. La amistad se ha concedido como auxiliar de la virtud, para que la virtud, que no puede llegar sola a su grado más alto, lo consiga unida y asociada a otra. Una alianza como ésta procura a los hombres el medio mejor y más feliz de caminar juntos hacia el bien supremo. Es la virtud, la virtud, afirmo, lo que forma las amistades y las conserva, puesto que en ella se encuentra la armonía, la estabilidad, la constancia"³ Mas, en cuanto a la amistad sólo es posible entre sabios. "Nada hay más difícil que hacer que perdure una amistad hasta el último día de la propia vida". A decir de Epicuro entre "todos los bienes que procura la sabiduría para la felicidad, el más grande es la adquisición de la amistad"⁴ es el supremo de los placeres puros es la realización verdadera de la personalidad humana, es el fin de la vida. Por ella el mundo humano deshumanizado vuelve a ordenarse.

La antigua concepción sapiencial sobre la amistad a través de sucesivas perspectivas culturales profundamente diversas entre sí desde la intuición aristocrática homérica de espontaneidad vital al ideal metafísico contemplativo platónico desde una visión virtuosa e intelectual aristotélica al gozoso afecto amistoso de Epicuro y hasta el preceptismo ascético estoico. Pero su intuición primaria, transmitida en forma más característica a las sucesivas generaciones es la perspectiva de la amistad como virtud. Todo el discurso sobre la amistad se desarrolla dentro de la visión categorial de la virtud. Basta ser virtuoso para ser buen amigo, y una amistad adulta y oblativa únicamente se da entre personas virtuosas. El amor amistoso se legitima sólo cuando es racional y voltivo se desconfía de sus posibles dinamismos inconscientes y emo-

tivos. En consecuencia la amistad como virtud, a pesar de su configuración enteramente pulcra y mesurada, da la impresión de algo abstracto, teórico, estático, controlado, que la priva de su rico encanto espontáneo y humano. Se refleja en ella una idealidad humana, no la aceptación de los componentes que constituyen el yo integral existencial.

La concepción de la amistad como virtud parece descuidar sobre todo el hecho de que la actitud amistosa está profundamente condicionada por la madurez afectiva subyacente. No se admite que el componente psíquico existencial pueda, por ejemplo, inducir a juzgar laudable un estado amistoso adolescente ásperamente inmaduro, no ya para su configuración moral objetiva presente sino en orden a un crecimiento en vías de actuación.

Además no conviene considerar la amistad exclusivamente como realidad independiente, sino como espíritu que anima implícitamente los demás comportamientos y que da un sentido humano nuevo a las actividades propias. Santo Tomás, reanudando el discurso aristotélico preciso que la amistad, además de una virtud especial que indica un deber de justicia social, es un modo amable que caracteriza todo el estado virtuoso ("una consecuencia de la virtud más que una virtud" *S Th II II q 23 a 3 ad 1*). Al dar ejemplos se esbozará la actividad lúdica en modalidades comunicativas muy varias, según que los participantes fomenten capacidades amistosas infantiles o adolescentes o bien sepan expresar con el lenguaje los sentimientos y los gestos una comunicación oblativa adulta. Ciertamente es importante vivir una amistad regulada según la virtud (*AA 4 17, PO 6*) pero también estar madurados como personalidad afectivamente adulta, la cual permite saber expresarse en una amistad oblativa ejemplar.

IV La amistad según la palabra revelada

La Sda Escritura no ofrece un tratado teórico sistemático sobre la amistad no intenta explicar su origen primitivo (como lo hace en relación con el amor sexual *Gén 1 27s 2 18s*) no indaga su índole filosófica. Se limita a indicarla como una experiencia humana histórica, que se considera desde una perspectiva de fe. La Palabra recuerda con in-

sistencia experiencias admirables de amistad. Baste recordar la amistad entre David y Jonatán. "El alma de Jonatán quedó prendada del alma de David, y Jonatán comenzó a amarle como a sí mismo" (*1 Sam 18,1, 20,17*). Singulares son también las amistades de Jesús con Lázaro Marta y María (*Jn 11,5 11*) y con Juan evangelista (*Jn 13,25*).

Desde luego, la amistad verdadera es rara, difícilmente es auténtica (*Prov 14,20, Sal 38,12, 41,10, Job 19,19*). Es necesario acogerla con vigilante preocupación (*Dt 13,7, Eclo 6,5s, 12,8s*), intentando vivirla dentro de determinados requisitos virtuosos (*Prov 27,5, Eclo 9,10, 6,16s*). Pero cuando uno encuentra al amigo verdadero y fiel, ha encontrado una riqueza inestimable, que hace delicioso el vivir (*Prov 15,17 18,24, Sal 133, 2 Sam 1,26*). "Un amigo fiel es escudo poderoso, y el que lo encuentra halla un tesoro. Un amigo fiel no se paga con nada, y no hay precio para él. Un amigo fiel es bálsamo de vida" (*Eclo 6,14 16*). "Hay amigos más afectos que un hermano" (*Prov 18,24*) hacen gustar un amor "más dulce que el amor de las mujeres" (*2 Sam 1,19-27*).

Si la revelación se detiene en recordar que la amistad verdadera debe ser virtuosa, sin embargo no se agota en advertencias éticas. Su enseñanza primaria consiste en precisar cuál es la presencia de Dios entre las amistades humanas. La sabiduría antigua había sentenciado que amigo verdadero sólo puede ser el que vive una existencia igual a la nuestra, y no un ser separado como un dios.⁵ La revelación recuerda que Dios peregrina dentro de la historia humana. De hecho vive en relación con los hombres, ligados a él por una alianza. He ahí por qué este Dios se ha manifestado en relación con amistades humanas, así con Abrahán (*Is 41,8*), con Moisés (*Ex 33,11*), con los profetas (*Am 3,7, Dan 3,35*). Incluso su amistad con el hombre se presenta como el modelo y la fuente de toda verdadera amistad (*Eclo 6,16*).

El acontecimiento de la encarnación del Verbo testimonia que Dios desea vivamente estar presente en la experiencia humana del amor de amistad (*Jn 16,27*). A fin de elevar a las criaturas a la intimidad de su amistad, envió a su Hijo entre los hombres (*Jn 3,16, Tit 3,4*), sacrificándolo (*Rom 8,32*), comunicó a los suyos sus secretos (*Jn 15,15*) dejó entre ellos su Espíritu con el fin de introducirlos en la amistad

que viven las personas caritativas (*Rom 8,17, Gál 3,26*). La historia salvífica se reduce a ser la iniciación de los hombres en la caridad divina intratramitaria por obra del Espíritu de Cristo (*Jn 17,26 15,9*).

La amistad del Señor llega a lo profundo del yo amado, dado que penetra allí con su Espíritu, el cual sabe ser más íntimo de lo que es el yo a sí mismo. Al mismo tiempo, el Señor derrama un amor que abre el ánimo con impulso de amistad hacia todos los demás (*Jn 13,34, 15,12*). Si la caridad no desembocase en esta riqueza de amor extendido a todos, no sería amistad caritativa que proviene del Espíritu. Cuanto más penetra la efusión del Espíritu en la interioridad profunda del yo, tanto más éste sabe abrazar a los otros con amor amistoso. De hecho, se nos capacita para ser "hijos del Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos" (*Mt 5,45, 1 Jn 4,11*).

V. Amistad como experiencia cristiana

En armonía con la convicción ética de Aristóteles, Cicerón afirmaba "La amistad no puede existir más que entre hombres". Respecto de este convencimiento, el mensaje cristiano aporta una innovación y proclama una amistad sobrenatural es posible entre hombres sólo porque Dios mismo se ha ofrecido a ellos como amigo. Santo Tomás afirma que las relaciones existentes entre Dios y los hombres, llamadas caritativas, son relaciones de amistad (*S Th II-II, q 23, a 1*). Si el hombre consiente en ser engrandecido sobrenaturalmente en la capacidad de amor de amistad, tiene la posibilidad de saber establecer intimidad con Dios en Cristo.

La amistad cristiana es una capacidad nueva de amar a los hombres. El Espíritu comunica una virtud infusa de amar, llamada gracia caritativa. Por este don de la caridad, el creyente tiene una posibilidad potencial de compartir el modo teándrico de amar propio del Señor, es llamado a amar y a estrechar amistades en Cristo, con Cristo y mediante Cristo. Si Aristóteles⁶ exigía una larga experiencia práctica para crear una amistad, al cristiano se le pide que el mismo Espíritu transforme cada vez más la afectividad personal, le comunique un corazón nuevo y exprese en él el

amor mismo de Cristo. La amistad cristiana supone una continua purificación pascal (de muerte-resurrección) para llegar a saber expresar más genuinamente la caridad amistosa de Cristo resucitado [∠ Misterio pascual]

Plutarco, reconociendo la enseñanza de los antiguos, había sentenciado "La amistad se complace en la compañía, no en la multitud no asemeja a los pájaros que van en bandadas, como los estorninos y los grajos. Si se divide un río en diversos canales, su caudal se hace más débil y limitado. Lo mismo la amistad se debilita a medida que se divide"⁷ Plutarco había indicado una perspectiva propia de la amistad humana, señalada ya por Aristóteles y Cicerón. La amistad cristiana se centra en una perspectiva totalmente diversa. Está llamada a tener la profundidad y la amplitud de la del Señor, porque se la experimenta y vive como continuación de su amistad caritativa.

La amistad teándrica de Cristo es extensiva a todos los hombres y está dotada de tal intensidad que trasciende toda amabilidad humana, es espejo de la amistad que muestra el Padre a todo hombre viviente (Mt 5,45). Para indicar esta singular extensión y profundidad de la amistad entre los cristianos se recurre al término nuevo "filadelfia" los creyentes se han convertido en amigos hermanos (1 Pe 1,22, 3,8, 2 Pe 1,7, Rom 12,10). "Acercar del amor fraterno (filadelfia) no necesitáis que os escriba porque personalmente habéis aprendido de Dios cómo debéis amarlos los unos a los otros, y, en efecto, así lo hacéis con todos los hermanos de toda Macedonia. Sin embargo, queremos exhortaros, hermanos, a que progreséis todavía más" (1 Tes 4,9-10).

La amistad cristiana impregnada toda ella de amabilidad sobrenatural (1 Tes 2,8), al hacerse transcendente por la caridad (Flm 8,21), tiene una amplitud eclesial (He 20,36-38). Se presenta como nota de una autenticación ejemplar en relación con la primitiva comunidad eclesial "La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseía, sino que tenían en común todas las cosas" (He 4,32). Con términos apropiados se habla de amor amistoso vivido dentro del cuerpo místico eclesial una unidad al modo de la solidaridad orgánica, que sólo la amistad del Espíritu de Cristo sabe realizar.

En consonancia con la narración de

los "Hechos de los Apóstoles", si se quiere captar y explicar la realidad del cuerpo místico, es preferible no hacer uso de conceptos abstractos o de supuestos teóricos, sino detenerse en la realidad eclesial viva. Hay que dejarse instruir por la experiencia, verificar su alcance según el ambiente socio-cultural y eclesial actual. La realidad de la comunión de los fieles en Cristo se puede conocer hoy más comprensiblemente, apreciarla y amarla, si se verifica en concreto aquella vida caritativa que derrama el Espíritu entre los creyentes como experiencia de amistad sobrenatural generalizada. Debo habituarme a pensar si amo al hermano con la misma amistad que nutro hacia Cristo. Para comprender en su significado auténtico la gran realidad del cuerpo místico, debo dejarme instruir por la caridad viva, debo consentir que el Espíritu me introduzca cada vez más en la participación de la amistad que el Señor tiene a todo mortal. Las verdades evangélicas solo son comprensibles si se logra captarlas como fermento operante y transformante de la vida presente, como sentido de la vida eclesial experimentada, como animación de la cultura actual.

Hay que educar a los cristianos para que reconozcan al Señor a través de la experiencia de la amistad fraterna, deben aprender a conocer y apreciar los valores evangélicos a través del amor amistoso practicado con todos los hombres. Debe proponerse la práctica de la amistad como fuente universal de conocimiento, como el medio para captar las realidades cristianas en su sentido íntimo y profundo. Pierre Teilhard de Chardin oraba "Dios mío, hazed que brille para mí, en la vida del otro, vuestro rostro. Concededme reconoceros también y sobre todo en lo que hay de más íntimo, perfecto y remoto en el alma de mis hermanos"⁸. Criterio este que se debe aceptar de manera general, precisamente porque la amistad caritativa es fundamental para constituir y experimentar lo que es específico de la verdad y de la vida cristianas.

VI. Amistad como experiencia caritativa mística

El cristiano, en cuanto está llamado a participar sacramentalmente de la amistad caritativa propia de Cristo hacia Dios Padre, tiene por ello mismo una vocación de unión con Dios en Cris-

to. La experiencia mística cristiana se puede caracterizar como una amistad viva del alma con Dios en el Espíritu del Señor (OT 8). Es un gusto anticipado en la tierra de la intimidad que tendrá el alma en Cristo con el Padre en la era futura. Así lo pedía el Señor en su oración por sus discípulos (Jn 17,21-22) [∠ Hombre espiritual].

La amistad de modalidad mística se expresa y desarrolla preferentemente a través de la oración. En la oración el alma se adentra en la intimidad de Dios, se esfuerza en hacerse transparente al amor trinitario se ofrece toda ella a Dios, proclamado como lo único necesario. Mediante la oración, el que reza se vincula al amor que origina todo amor entre los hombres: acoge como don el amor del Padre, el cual ofrece su Hijo a los hombres, y el amor del Hijo, que ofrece todo lo humano al Padre. La oración educa al que ora para que se abra a las amistades, como a un don del Padre, como a un reclamo para adentrarse en el Señor "Gracias, Señor, por haberme hecho comprender que cada hombre que encuentro, aunque sea al azar, es llamado por ti a establecer lazos de amistad celestial conmigo"⁹. "Señor, enséñame a descubrir en cada hombre la tierra inexplorada que eres tu"¹⁰.

La amistad se eleva a experiencia mística cuando se concibe y vive como un modo de vida cada vez más abandonado al Espíritu de Cristo. El alma no sabe vivir ninguna amistad humana particular si no es como itinerario de amor hacia su Señor. San Elredio, abad de Rievall, enseñaba que "existe un grado de amistad cercano a la perfección" cuando "el hombre, mediante el amigo, se convierte en amigo del hombre-Dios". En semejante amistad, al profundizar la unión afectiva con el amigo, paralelamente se penetra en una intimidad amistosa ulterior con Cristo "et sic per amoris gradus ad Christi ascendens amicitiam, unus cum eo spiritus efficitur in osculo uno" (*De spirituali amicitia* 1 II, PL 195, 672). Con insistencia describe él la amistad humana como el modo más apropiado de conocer y amar al Señor "Desde que te he encontrado en mi amigo (oh Señor) es a ti a quien busco ahora. Busco penetrar en su intimidad, penetrando en tu intimidad, sorprender su mirada dejando que mis ojos descansen en tu rostro, encontrar su amor de una manera enteramente joven penetrando en la eterna juventud de tu

amor, tierra inexplorada hacia la cual se dirigen todas mis aspiraciones. Vida del Padre, de su Hijo y del Espíritu de amor"¹¹. San Pedro Damiani confirma: "Al dirigir mis ojos a tu rostro, a ti a quien quiero, elevo mi mirada a aquel con quien deseo juntarme, unido a ti" (*Epistolario* 2, 12 PL 144, 278).

Esta sublimación mística de la amistad puede verificarse, bien cuando el amigo está también del todo vaciado en el Señor, bien cuando el amigo no comparte una experiencia caritativa respecto al Señor. En esta segunda hipótesis, el amante místico se ofrece con un amor de benevolencia, en el cual se manifiesta el dinamismo salvífico pascual del Señor "Ser impulsado hacia el otro como amigo según las modalidades del Primer Amado (el Hijo) es una actitud trinitaria en su significado más profundo. La amistad no queda con ello disminuida, antes bien, de ahí se deriva un movimiento de acercamiento (como en la Trinidad) y de encarnación (a saber, acercándose a otro que no vive en la misma profundidad). En este sentido es un movimiento de "kénosis", no de gradación, que asume el estado de pecador, o sea, de falta de amor del otro"¹².

La experiencia mística de amistad ayuda a abrirse a un modo nuevo de amor cristiano a los hermanos amigos. Si la amistad cristiana inclina a madurar como efusión mística con el Señor, a su vez la experiencia de unión con Dios en Cristo habilita para amar con singular intensidad al amigo, para crear una intimidad antes desconocida. "Cuanto más se sube, más se hace uno capaz de dar, puesto que se recibe en mayor medida. En un primer nivel, es el amigo el que es impulsado hacia los otros por el amor que se les profesa. En un segundo nivel, es la misma amistad que los amigos se profesan la que se dirige hacia los otros. En un tercer nivel, el amigo se siente impulsado hacia otro amigo nuevo a partir de la amistad que se profesan los amigos. Y este movimiento de amor no tiene ya un aspecto redentor como en el nivel primero, no es otra cosa que una prolongación de la encarnación. Finalmente, en el último nivel, el del amor más sublime, es el Padre el amigo del que se deriva toda amistad, quien se dirige como amigo hacia los otros nuevos amigos, siguiendo el mismo movimiento con que el amigo se dirige hacia ellos en la amistad vivida, el Padre es amado en este amigo, por medio de él y con él,



de modo que la amistad del nuevo amigo se hace plena. Tal es la amistad trinitaria en su profundidad y riqueza. Dios nos ha amado así desde el principio, pero su amor ha penetrado en nosotros lentamente. () A partir de la amistad (el Espíritu Santo), el Amigo (Cristo) se dirige a los otros (los hombres) y a través de este Amigo (Cristo) el primer Amante (el Padre) se da él mismo a los hombres (Emmanuel)»¹⁵

VII. Amistad como experiencia caritativa eclesial

La Iglesia primitiva mostró de manera singular que sabía vivir en la experiencia gozosa de una amistad caritativa comunitaria, pudo proclamar abiertamente la novedad de la amistad cristiana, la cual no se estructura más allá de todo amor humano. La amistad cristiana no es una amistad como las otras, ni se distingue sólo por el hecho de ser más extensa y más intensa. Se origina remotamente en una participación terrena de la vida de amor divino, es una realidad utópica, que comienza por un don carismático la practican únicamente los que tienen intimidad con Dios, y se expresa en la medida en que Dios hace participar de su vida.

La amistad cristiana es comunitaria por vocación, porque proviene de un Dios que es padre de todos, porque es comunicada por el Espíritu de Cristo, que es el amor a todo viviente, porque ha sido inculcada en el fondo de lo humano por la encarnación del Verbo, porque es purificada y madurada en los hombres por la sacramentalidad del misterio pascual del Señor. Por esto la amistad cristiana tiene esencialmente una dimensión eclesial. La comunidad de los creyentes es invitada a manifestar cómo una amistad comunitariamente eclesial es gozosamente enriquecedora.

Si es un aserto teológico bastante evidente que la amistad cristiana tiene una dimensión eclesial irrenunciable, en la práctica espiritual esta afirmación ha suscitado y sigue suscitando no pocas dificultades. Ya los Padres de la Iglesia se preguntaron si la caridad, en cuanto amistad cristiana hacia todos, podía conciliarse con una amistad particular. San Basilio que por su parte practico intensamente y exaltó una amistad personal con san Gregorio Nacianceno exige que los monjes testimonien una amistad

evangélica dirigida explícitamente a todos de forma indiscriminada. "Conviene que los hermanos tengan caridad los unos hacia los otros, pero no hasta el punto de formar grupo de dos o de tres. Esto no sería ya caridad, sino discordia, división y un mal argumento por parte de los que viven juntos" (*Constituciones monásticas* PG XXXI 1418). En cambio Juan Casiano, basándose en una experiencia propia de santa amistad, consideraba que la misma perfección de la caridad puede hacer uso benéficamente de una amistad particular hacia un amigo con el que se comparte un mismo trabajo o una misma formación o una experiencia virtuosa. Igual Casiano distingue entre *agape* ("caridad debida a todos, que el Señor ha ordenado tener incluso con los enemigos") y *diatesis* ("caridad de afecto, dirigida a un pequeño grupo de personas, a saber, a los que están unidos a nosotros o por semejanza de costumbres o por comunidad de virtud. Aun amando a todos, la caridad escoge a algunos a los que desea testimoniar una ternura particular, e incluso en este número de privilegiados elige un pequeño grupo, al cual concede un afecto todavía más especial" (*Confesiones espirituales*, PL 49, 1042).

Entre los Padres de la Iglesia se había planteado el problema no sólo de la práctica de la amistad particular, sino también de si era posible legitimar como caritativa una amistad de rasgos afectivos o sensibles. San Agustín había experimentado una profunda amistad juvenil, hasta tal punto que a la muerte del amigo confiesa: "Todo me era odio porque todo estaba vacío de él." "Sentí cómo mi alma y su alma eran un alma única en dos cuerpos, y por eso sentía horror a la vida, pues no quería vivir dividido" (*Confesiones*, I, IV, c 6 2). Al convertirse, considera que un cristiano debe trascender toda afectuosidad amistosa: "Hay dos amores el del mundo y el de Dios. Cuando hayas vaciado tu corazón de todo amor terrenal, alcanzarás el amor de Dios." Por eso, dirigiéndose a Dios, lamenta su neoclucura, que en la juventud le había hecho gustar una amistad terrenal: "Me mantenían lejos de ti aquellas cosas que, de no subsistir en ti, no existirían" (*Ib.*, I, X, c 27).

En cambio, según san Bernardo, abad de Claraval, la afectividad amistosa puede ser recibida como recompensa que otorga Dios por la práctica de la caridad hacia todos: "La afectividad, si

está sazonada con la sal de la sabiduría, está llena de una unción celeste y hace que el ánimo guste la abundancia de las dulzuras que se encuentran en Dios" (*Sermon 50 sobre el Cantar de los Cantares*). Por eso, escribiendo a Ermenegarda, antes condesa de Bretaña, le confía con todo candor: "Mi corazón está en el colmo de la alegría cuando sabe que el vuestro está en paz vuestra satisfacción es la mía y cuando vuestro ánimo está bien, el mío se siente lleno de salud. ¿Cómo me gustaría hablar con vos de viva voz sobre este tema del amor de Dios en lugar de hacerlo solo por carta! En verdad, a veces la tomo con mis ocupaciones, que me impiden ir a veros, ¡me siento tan contento cuando me permiten hacerlo! Es cierto que esto ocurre raras veces pero por ser rara vez siento siempre mayor alegría en ir pues prefiero veros también sólo de vez en cuando a no veros en absoluto" (*Carta CXVII*).

¿Es posible dar una solución a las problemáticas indicadas las cuales en forma diversa, se han renovado y han reaparecido insistentemente en las varias épocas y en las numerosas espiritualidades? ¿O hay que admitir que existirán siempre actitudes espirituales discordantes a propósito de la amistad? Se podría observar que los modos dispares de vivir en amistad dependen de experiencias personales, de comprobaciones de conductas realizadas en comunidad, de las concepciones teológicas sobre la función de la amistad en la vida espiritual y cosas similares. Son expresión de las situaciones y experiencias personales, culturales ambientales y eclesiales siempre mudables. No obstante como indicación espiritual se podría recordar que las soluciones parcialmente diferentes pueden ser expresivas de una riqueza experiencial pluralista, característica de la vitalidad eclesial. En la Iglesia se puede amar al Señor de diversos modos a cada uno se le invita a través de caminos propios de amistad a llegar al amor de Dios. Padre en el Espíritu de Cristo. En la variedad pluralista se expresa mejor la amistad cristiana en dimensión eclesial con riqueza de carismas.

VIII Amistad como experiencia caritativa apostólica

La amistad cristiana, en cuanto don caritativo del Espíritu, es inefable no se

la puede definir mediante expresiones humanas no se agota en las experiencias terrenas no se puede traducir adecuadamente en actitudes sensibles. ¿Conviene, entonces, dejarla subsistir en la intimidad interior del yo? ¿Es oportuno que permanezca oculta en la interioridad profunda del ser humano? La amistad cristiana al tener una dimensión eclesial necesariamente debe expresarse a través de sentimientos humanos debe encarnarse en una afectuosidad sensible, debe hacerse comunariamente visible. En cuanto eclesial, requiere constituirse como signo sacramental perceptible y comunicable entre las realidades terrenas.

La expresividad humana se exige en la amistad cristiana, ya sea para que pueda testimoniarse como auténticamente válida entre los hombres, ya para que aparezca como carisma al servicio de la vida eclesial. Los creyentes en cuanto comunidad han de saber dar un nombre comunitariamente actual, un contenido eficazmente eclesial y expresiones vivamente afectivas a la experiencia caritativa amistosa. Solamente así la amistad cristiana es un signo sacramental de caridad entre los hombres. Función esta que la Iglesia apostólica vivió en otro tiempo de forma laudable mientras que en la actual comunidad cristiana un sentido de pudor ha hecho que se privara en parte de toda esta experiencia sensible y confortable de la caridad. Se exalta la necesidad de contactos amistosos para llevar a cabo una verdadera evangelización. Esto es un supuesto humano necesario, pero insuficiente. A través de estos contactos amistosos deben sentirse los otros como encuadrados en la intimidad de Dios en Cristo. Estos otros se convertirán a la fe cristiana sólo cuando en relaciones amistosas entre sí, sientan que se aman en Dios, cuando por el coloquio mutuo tengan conciencia de haber encontrado al Señor cuando por la manifestación de su propio amor sientan que se han comunicado recíprocamente el Espíritu de amor. Se trata siempre y solamente de amistad como comunicación de caridad evangélica.

Que los hombres se amen y entablen entre sí amistades sinceras es confortable y sumamente hermoso, mas esto no es el objeto primario de la evangelización. El sentido de la actividad eclesial apostólica es hacer de la amistad un signo sacramental para comunicar al Señor reactualizado como amigo que va

al encuentro de las almas, para testimoniar cómo es el Espíritu de amor el que se revela en el gesto evangelizador "A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo" (GS 21) La comunidad eclesial no puede limitarse a hacer sacramentalmente presente a Cristo en momentos excepcionales (en la penitencia, en la eucaristía, en la meditación de la palabra) Debe tender a conseguir que todas las situaciones humanas vividas por los fieles (trabajo, vida familiar, relaciones sociales y de ocio, amistades, etc.) se conviertan en un modo de comunicar al Señor

No solamente la amistad entre cristianos ha de vivirse de modo que sea carisma apostólico, sino que toda actividad misionera debe revestir el aspecto de un amor amistoso La amistad es una modalidad irrenunciable del apostolado (CD 13) Es necesario que el apostolado se exprese y viva por amor, conformándose a los del propio barrio, que se haga pobre entre los pobres, que asuma sus preocupaciones como propias, que se sienta implicado en las situaciones comunes Como ellos, por amor a ellos, por una vida vivida con ellos, aceptando sus mismos riesgos para confundirse con ellos Esta amistad es un testimonio apostólico eclesial que expresa un Cristo reactualizado, que lo muestra dado y sacrificado por los hombres, que lo revela como el gran amigo totalmente entregado a vivificar las amistades humanas

Carlos De Foucauld se había propuesto, como preparación a la evangelización, cultivar amistades "Intento conquistar la confianza de los indígenas, apaciguarlos, crear un clima de amistad" (15 de julio de 1904) Aludía con ello a una amistad no en el sentido de afectividad sentimental, sino en forma de coparticipación existencial con las personas amadas "No puedo concebir el amor sin necesidad sin una necesidad imperiosa de conformidad, de semejanza y, sobre todo, de participación en todas las penas, en todas las dificultades, en todas las asperezas de la vida" (Retiro de Nazaret, 1897) Sobre todo hoy, en el ambiente actual des cristiánizado y ateo, el apóstol ha de constituir el camino hacia Dios mediante una auténtica amistad caritativa entre los hombres, a los que ha de hacer sus amigos Solamente así puede mostrar hue-

llas para encontrar al Señor, se cualifica como rostro del Dios que vive en el mundo, comunica la experiencia inicial de una vida amable vivida con Dios en Cristo, proclama que Dios es verdaderamente el que ama

El apostolado se perfila como experiencia progresiva en la amistad con el otro, la evangelización se actúa en la medida en que sabe que realiza una profundización de amistad con las personas (PO 18) El primer contacto amistoso puede arraigar en la sensibilidad (un gesto afectuoso), en el plano intelectual (el amigo de la reflexión convincente) o en un servicio material (pequeñas ayudas recíprocas) Y entonces la persona amada siente que se despierta su interés por Dios, el cual aparece como la fuente inefable del amor del misionero Queda disponible para ser iniciada en la experiencia personal de un amor de amistad caritativa con el Señor E Van Broeckhoven, jesuita obrero, habla así de un compañero suyo de trabajo no creyente "Nuestro encuentro había terminado por implicar nuestra intimidad más profunda, aunque en forma velada, él había ya encontrado al Padre y a Cristo en mí y yo en él, Cristo resucitado estaba presente en medio de nosotros por medio de su Espíritu de Amor Mediante nuestro encuentro, había él aprendido a conocer a Dios, pues todos los que aman conocen a Dios Si permanece fiel a este encuentro, está salvado, el amor no desmaya () Porque, a fuerza de amarlo, lo he conducido a Dios"¹⁴

La progresividad de la amistad como apostolado puede y debe manifestarse también a través de las modalidades de los mismos signos amistosos El apóstol pone de manifiesto los aspectos de la amistad caritativa que pueden captarse y que son válidos para su interlocutor Puede que al principio muestre amabilidad afectiva, y que la retire luego según va viendo que el alma es capaz de vivir en una caridad espiritualizada

San Francisco de Sales se dirige al principio a la noble joven Juana de Chantal en tono afectivo, de forma que ésta queda impresionada Le confiaba que su alma "se había instalado íntimamente en la de ella" A las inquietudes de la Chantal, el santo responde "No os sabré explicar ni la cualidad ni la grandeza de este afecto que tengo a vuestro servicio espiritual, mas pienso que es de Dios, y por eso lo fomentaré con cariño, y veo que todos los días crece no-

tablemente Pues bien, querida señora, haced valer mi afecto, usad de cuanto Dios me ha dado para servicio de vuestro espíritu, soy todo vuestro y no penséis más en qué forma ni en qué grado lo soy" (Carta 24 de junio 1604) Cuando Francisco ve a la Chantal consagrada ya en el convento, le sustrae la amistad sensible para darle ocasión de realizar un sacrificio pascual al Señor Quiere que se despoje de todo sentimiento afectivo, que tenga "un corazón maleable como una bolita de cera en manos de su Dios, un corazón sin elección, sin otro objeto que la voluntad de su Dios, () una pobre y miserable criatura, sin pedir ni acción ni afecto" Y en la *Introducción a la vida devota* precisa "Los que están en religión no tienen necesidad de amistades particulares, en cambio los que están en el mundo las necesitan para abrirse y socorrerse mutuamente" (III, c. 19)

No raras veces faltamos a la obligación de ser apóstoles y misioneros con dimensión de amistad caritativa Como cuando no nos esforzamos ya en ampliar nuestros conocimientos y relaciones de amistad, nos encerramos dentro del grupo propio, nos sentimos en él bien protegidos y custodiados nos acurrucamos temiendo que una mayor apertura vaya a amenazar nuestra propia seguridad O también cuando dentro del grupo no se profundiza la amistad como don espiritual por temor de que pueda atentar contra la propia autonomía o contra el gusto sensual que se siente O bien cuando teóricamente se proclama que somos comunidad eclesial de hermanos, todos una sola cosa en Cristo, favorecidos por la presencia de una autoridad como servicio El hecho de repetir estos enunciados evangélicos habitúa a no advertir las divisiones existentes, las marginaciones profundas favorecidas, las discriminaciones inculcadas, el uso de la autoridad como poder despotico Acaso se abusa de la misma caridad para expresarse en contra de las reformas sociales obligadas o, al contrario, para alentar luchas fraternas Si la amistad caritativa es fundamental para la actividad misionera, resulta difícil, sin embargo, vivirla con autenticidad, purificada de toda deformación

IX. Amistad de personas consagradas

¿Puede un consagrado cultivar una amistad heterosexual? Entre los autores

de espiritualidad han surgido pareceres dispares Quizá no se trata precisamente de dar la solución con un sí o un no, sino de sugerir más bien cómo puede y debe vivir el consagrado sus amistades y con qué sentimientos puede o debe renunciar a ellas

El consagrado está llamado a poner de relieve en toda amistad personal su unión mística con Dios en Cristo a través del espíritu de los consejos evangélicos, sobre todo se le invita a expresar un estado de pobreza Pobre evangélicamente es el que no tiene el espíritu ocupado por otro de suerte que esté poseído íntegramente por él Si el otro ocupa el pensamiento y el afecto, si es objeto de los deseos propios y de las propias satisfacciones, si es el criterio de la propia paz gozosa o de las ansiedades personales, significa que Dios sólo puede instalarse allí como realidad yuxtapuesta, hartamente condicionada "No debes querer que alguien esté todo poseído en su corazón por ti o que tu corazón esté todo poseído por el amor de alguien, sino procura que, lo mismo en ti que en cualquier otra persona honesta, reine Jesús"¹⁵

El consagrado debe mostrarse en estado de pobreza afectiva, incluso por amor de solidaridad social En esta vida algunas personas sufren por estar privadas de amistad, por verse abandonadas del cónyuge, por ser descuidadas afectivamente por los demás, por encontrarse huérfanas de un posible compañero de amor, por no ser objeto de la atención afectiva de otros El consagrado debe mostrarse pobre entre estos pobres por solidaridad para confortarlos en estas situaciones privadas de amistad y orientarlos hacia una amistad con Dios en Cristo para indicar que siempre es posible una riqueza afectiva por encima de las apariencias terrenas, para mostrar que siempre existe una riqueza caritativa gozosamente disponible para todos "Mi destino es no ser comprendido Mas esto me ha obligado siempre a pensar en mí mismo y a buscar una mayor unión con Dios Y así, lentamente, he comprendido que mi único consuelo puede ser la eucaristía" (J H card Newman)

El consagrado debe mostrarse en estado de pobreza respecto a la actividad para desarrollar responsablemente su ministerio apostólico, para saber librar a los demás de lazos terrenos hacia la libertad de los hijos de Dios Si el consagrado introdujese al otro en la ter-

nura afectiva, en caricias amables, en sensaciones sensuales, en intimidades sensibles, desencadenaría en su ser una especie de ansia insatiable de algo que habría que repetir siempre, una necesidad de recibir satisfacciones renovadas, de sentirse continuamente calmado y conquistado. Ahora bien, el consagrado en la caridad tiene como misión ayudar a trascender estas servidumbres agradables, a iniciar en un desprendimiento capaz de favorecer el encuentro con el Señor, debe permanecer entre los hermanos como don de promoción, no de sujeción.

Mas si el consagrado tiene el deber de mostrarse en estado de pobreza afectiva, también necesita la amistad para equilibrarse humanamente. "Es preciso decir que un sacerdote sin amigos es generalmente un sacerdote en peligro" (Mons Ancel). Tanto más que el consagrado debe vivir la amistad como un compromiso misionero irrenunciable. Si no despierta amistades, si no caracteriza a su comunidad eclesial como fraternidad amistosa, si deja que existan personas aisladas, significa que no es un buen apóstol, ciertamente no sabe evangelizar. Hoy no se tiene compasión con el amor sobrenatural privado del testimonio del amor humano. Pierre de la Gorce decía de los monjes anteriores a la revolución francesa: "Se amaban en Dios, es decir, no se amaban en absoluto".

El consagrado debe testimoniar no sólo que su caridad despierta amistades santas en la comunidad cristiana, sino también cómo debe vivirse una amistad según el espíritu evangélico. Los fieles tienen necesidad de contemplar en concreto cómo se vive el amor amistoso según el misterio pascual. "Si los dos esposos, que están bajo el régimen del amor loco de Dios, saben lo que hacen, saben que al mismo tiempo les es preciso renunciar al amor loco del uno por el otro".¹⁶ La indicación concreta sobre la manera de vivir efectivamente esta amistad caritativa debe ofrecerla la vida del misionero, podría ser el resultado de su vida espiritual personal entera. "El camino de la amistad es humilde y cotidiano, añadiré que es largo, que exige paciencia y que una amistad digna de este nombre no podría existir entre hermanos sin pasar por etapas dolorosas ()". El aprendizaje de una amistad auténtica es un aprendizaje que nos prepara a todo amor desinteresado.¹⁷

El consagrado establece sentimientos de amistad con espíritu eclesial y misionero no para ligar a otros a sí mismo, no para someterlos a su propia utilidad, no para buscar una compensación de amor, no para mostrarse débil y necesitado de afecto, sino para comunicar el sentido de la amistad según la caridad, ya sea a los jóvenes que fatigosamente se orientan hacia una madurez sexual, ya a las muchachas que intentan aprender de la manera de introducirse en el ánimo de un amigo, ya a los esposos que buscan una integración comunitaria como pareja, ya a los cohermanos célibes que quieren confirmarse en su voluntad de ser carisma eclesial.

Hoy existen experiencias religiosas de amistad promiscua a nivel institucional. Así se comprueba, por ejemplo, cuando en una misma casa religiosa conviven juntos religiosos y religiosas. La misma consagración se expresa como experiencia de amistad promiscua. Esta amistad tiene el mérito no solo de ser continente, sino de estar vivida como carisma eclesial. Estos religiosos unidos en fraternidad mixta intentan proclamar la inauguración de un nuevo género de amistad entre los hombres. "No hay varón ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,28).

En conclusión, el consagrado es invitado frente a la amistad a asumir actitudes diversas complementarias entre sí. Debe mostrarse pobre y carente de amistad humana para testimoniar únicamente el deseo de la amistad de Dios en Cristo, debe presentarse involucrado en amistades auténticas para anunciar que toda carne puede ser asumida en la gloria del Señor, debe ofrecerse purificado de afectividades sensibles para indicar que la práctica pascual es capaz de pneumatizar la misma afectividad, debe servir de su afectuosidad amistosa para convencer a todas las almas de que Dios es el que ama. En cada experiencia afectiva, el consagrado debe ser consciente de que practica un carisma eclesial, debe saber que puede expresarse de modos diversos, pero siempre como célibe entregado a la caridad del Señor.

Sobre todo, el consagrado, en virtud de la gracia del Espíritu y como carisma eclesial, debe vivir su posible amistad como una disponibilidad a acoger a los fieles sin encerrarse en la posesión exclusiva de ninguno. También en la amistad debe vivir una caridad virginal hacia el Señor y hacia los hermanos. He

ahí por qué los santos vivieron la amistad atendiendo a las exigencias espirituales de los otros y no a las afectivas personales. San Francisco de Asís con trae profunda amistad espiritual con Clara, llegando a hacerle frecuentes visitas. Luego, concede "encuentros que eran siempre breves y se celebraban a la vista, de modo que nadie pudiese murmurar o tener ninguna sospecha" (Tomás de Celano). Si frente a los hombres mundanos esto podía bastar, por consideración a sus hermanos pensaba que debía interrumpir sus visitas. Les explicaba: "No dudéis de mi afecto por todas ellas (a saber las monjas de San Damián) pero ha sido necesario que diese ejemplo, para que también vosotros hagáis como me habéis visto hacer a mí". San Francisco vivió su amistad con Clara como un carisma eclesial apostólico.

X. Amistad con casados

Las personas casadas pueden contraer amistad, pero de ordinario conviene que sean amistades compartidas por ambos cónyuges. El amigo de uno solo de ellos puede ayudar a desarrollar la autonomía del casado, pero no potencia su unión matrimonial, no aumenta su amor conyugal, no favorece la comunión familiar. El amor singular de amistad haría vivir un vínculo afectivo que no se injerta en el ya existente en virtud del matrimonio, haría comprender que el amor personal es más profundo y más amplio que el conyugal, habituaria a concebir la vida conyugal y familiar como uno más entre los muchos sectores en que uno se realiza. En cambio, si el amigo lo es de entrambos cónyuges, este amor amistoso profundiza y desarrolla el mismo lazo conyugal. Se va al amigo como casado, se goza y se gusta la relación con el amigo en cuanto ligado matrimonialmente. La misma armonía conyugal se vive como prerrequisito para poder entablar relaciones amistosas gozosas.

Los cónyuges están llamados a integrarse ya sea con amigos particulares, ya con otros matrimonios. En la amistad con otra pareja, los esposos pueden mirarse en un amor conyugal distinto, educando el suyo para nuevas posibles amabilidades. En la amistad con personas célibes, los esposos son ayudados a percibir la diferencia entre los dos tipos de amor y a ver cómo deben integrarse entre sí. En semejantes amistades los

esposos se encuentran ante una riqueza propia participada a los demás, al mismo tiempo que ante una pobreza propia que se integra en nuevos valores existentes en el amigo.

Frente a una pareja conyugal amiga es necesario respetar el misterio de la intimidad singular. Isabel Fournier, al casarse con Santiago Rivière, escribe a su hermano Enrique, con el cual tenía una profunda y gran amistad: "Ya no te amamos separadamente, nosotros tenemos ambos una única ternura para todo lo que no es nosotros. No puedo expresarte de otra manera el cambio ocurrido, cuando era pequeña, para saber hasta qué punto amaba a alguno, me preguntaba qué dolor me habría causado su muerte. Con toda sinceridad, por tu habría muerto. Ahora hay alguien que me lo impediría, ahora es él el que me es esencial. Que esto no te dé pena. ¿No debiera ser así?" (Carta, junio 1908). Y cuando Enrique le pide una colaboración a su hermana Isabel, le explica por qué ha pedido primero permiso a su marido: "Tu lo sabes, una colaboración es un lazo muy íntimo, un acuerdo que exige mucho más que lo más íntimo de sí mismo ()". A Santiago le hubiera podido parecer que le robaba algo de su mujer, que solamente le pertenece a él, quería desde el principio estar de acuerdo en que no se sentiría ofendido" (*Images d'Alain-Fournier*).

El sacerdote, cuando entabla amistad con casados, no está bien que se constituya en principio afectivo o directivo espiritual, que avale o sostenga la amosidad de un cónyuge contra otro. Un sacerdote, por su misión evangélica caritativa, no está nunca autorizado a dividir o contraponer. Menos aun cuando se trata de amor conyugal. "Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre" (Mt 19,6). En caso contrario, el sacerdote destruiría o rasgaría lo que Dios va realizando a través del gesto sacramental de la Iglesia, se mostraría infiel a la misión de evangelizar recibida del Señor. Intentaría hacer ineficaz el simbolismo de Cristo-Iglesia operante en la vida conyugal. El sacerdote debe favorecer la profundización de la unión entre sus amigos casados.

El sacerdote, a través de la práctica de su caridad virginal, debe colaborar a hacer presente entre los esposos algo del Señor, debe recordar cómo cada casado tiene con Cristo también un encuentro solitario, una intimidad inefable más allá y por encima de todo.

vínculo matrimonial, cómo Cristo es más íntimo a nosotros mismos que cualquier afecto interior. El sacerdote es el amigo de la confidencia sacramental de la comunión espiritual del abandono sobrenatural confiado. Un cónyuge respeta en la amistad que el otro tiene con el sacerdote, lo inefable de la personalidad espiritual de cada uno que no puede circunscribirse dentro del vínculo matrimonial.

XI. Soledad y amistad

Un hombre o una mujer bien solteros bien unidos en matrimonio insatisfecho tienden a buscar una amistad que los arranque de la soledad. "El mal de la soledad es el vacío" (Marcel Ségol). La soledad puede echar raíces en cierto modo en cualquier espíritu. Para superarla, generalmente se busca la amistad con el otro sexo.

La amistad es un gran don que puede arrancarnos de la soledad pero es también muy rara. "Cuando es el único alimento de una vida desierta se muere de hambre" (Journal de Paule Régner). Además, cuando se contrae amistad pro miscua ¿es posible conservarla sin que degenera en pasión? No es posible establecer normas generales para asegurar el buen fin. Una amistad refleja la personalidad de las personas amigas con todo lo que su carácter y su experiencia tienen de singular. ¿No sería el caso de aprender a vivir satisfechos en la soledad? "El día que comprendamos que la escisión incurable entre los demás y nosotros es el espacio de lo que nos hace ser lo que somos cuando comprendamos que ahí es donde Dios nos habla llamándonos por nuestro nombre habremos realizado la gran conversión que hace de la soledad mala la soledad bienaventurada"¹⁸

Cada edad intenta superar la soledad con amistades que presentan características propias. Entre adolescentes, la amistad es algo serio e incluso necesario para hacerse adultos. Las burlas o la falsa preocupación moralizante de los adultos producen efectos deletéreos. Escribe Ana Frank acerca de su amistad con Peter: "Cada uno tiene algo que decir sobre nuestra subita amistad. Pero sus hablurías no nos interesan y, por otra parte, no tienen nada de originales. ¿Es que los padres han olvidado su juventud? Se diría que sí. Nos toman siempre en serio cuando decimos algo

en broma y en cambio se ríen cuando hablamos en serio"¹⁹. Son amistades vividas con una cierta inconsciencia pueden conducir a situaciones enojosas. "Ya había llegado a un punto en que necesitaba alguien a quien contar mis culpas, un amigo que me mostrara el camino a seguir, y al atraerme, lenta pero solidamente, hacia mí lo he conquistado no sin dificultad. Finalmente después de haber despertado en él su amistad hacia mí llegamos sin querer, a relaciones íntimas que pensándolo bien, ahora me parecen inadmisibles"²⁰. Es fundamental que los adolescentes se sientan comprendidos y afectivamente sostenidos en la familia de suerte que puedan manifestar en ella sus confidencias. Más que indicar los peligros latentes en sus actitudes es preferible interpretar positivamente sus exigencias afectivas respecto a una experiencia de amistad con Jesucristo.

También la superación de la soledad mediante la amistad entre personas religiosas puede suscitar problemas. Santa Teresa sensible y deseosa de afecto considera que la conversación frecuente con amigos no sólo ayuda a superar la soledad, sino que, según su experiencia, proporciona gran ventaja espiritual²¹. A sor María de San José que le confía la soledad deprimente que ha experimentado con su partida le escribe: "Yo le digo que le pago bien la soledad que dice tiene de mí. Heme holgado tanto que me eterneció y caído en gracia sus perdones. Con que me quiera tanto como la quiero yo, la perdono hecho y por hacer"²². Sin embargo, cuando observa la vida comunitaria de las hermanas, advierte que tal género de amistades "trae tanto mal y tantas imperfecciones consigo que no creo lo creará sino quien ha sido testigo de vista"²³. Su misma experiencia mística la vuelve conscientemente "mucho más desprendida de las criaturas, pues comprende que sólo el Creador puede consolarla y saciarla". Por lo cual reza: "Haz, Señor que abandone esta vida cuando no sepa ya amar más que a ti, cuando no use ya la palabra amor más que hacia ti solo". Quizá la amistad sea, como la vida humana, un gran don que Dios nos concede pero es preciso purificarlo y sacrificarlo de continuo para abrirnos a una amistad aun mayor y nueva en una existencia futura [↗ Comunidad de vida IV 1]

T. Goffi

Notas—(1) Aristóteles *Ética a Nicómaco* VIII 1 —(2) *Ib* —(3) Cicerón *De la amistad* 3 —(4) Epicuro *Sentencias rectas* 27 —(5) *Ética a Nicómaco* VIII 7 —(6) *Ib* VIII 3 y 6 —(7) Plutarco *Pluralidad de amos* París 1777 159 —(8) Teilhard de Chardin *Le cœur de la matière* —(9) E. Van Broeckhoven *Diario de la amistad* Jaca Book Milán 1975 50 —(10) *Ib* 19 —(11) *Ib* 16 —(12) *Ib* 38 —(13) *Ib* 36 —(14) *Ib* 80 —(15) *Imitación de Cristo* II c 8 3 —(16) J. Maritain *Carnet de notes* Desclée París 1965 345 —(17) R. Voillaume *Lettres aux fraternités* Cerf París 1960 I 107 115 —(18) M. Delbrel *La joie de croire* Seuil París 1968 98 —(19) *El diario de Ana Frank* Plaza Janés Barcelona 1971 215 —(20) *Ib* 288 —(21) Santa Teresa *Camino de perfección* en OC Ed Católica Madrid 1962 cc VII y VIII 198 203 —(22) *Id. Epistolario en OC* 741 —(23) *Id. Camino de perfección* c VI 196

BIBL.—Aken W van *Los jóvenes y la amistad* Studium Madrid 1965 —Aláiz A *La amistad es una fiesta* Paulinas Madrid 1981 (diez ediciones en cinco años) —Babin P *Amistad. Educación de los adolescentes en la fe* Marova Madrid 1972 —Blum L A *Friendship altruism and morality* Routledge and Kegan Paul Londres 1980 —Cabodevilla J M *Hombre y mujer. Estudio sobre el matrimonio y el amor humano* Ed Católica Madrid 1960 —Dobson J *Todo sobre el amor* Chelarrasa 1978 —Gentili E *L'Amore e l'amicizia e Dio* Gribaudo Turin 1978 —Habra G *Amour et concupiscence* Fontainebleau 1976 —Jouanne J *Saber ganarse amigos* Mensajero Bilbao 1980 —Lain Entralgo P *Sobre la amistad* Rev de Occidente Madrid 1972 —Noble H D *La amistad* Desclée Bilbao 1966 —Peyrefitte R *Las amistades particulares* Edhasa Barcelona 1978 —Rievoux E de *La amistad espiritual* Studium Madrid 1969 —Rubin Z *Amistades infantiles* Morata Madrid 1981 —Semplici D *Pequeño manual del amor y la amistad* Atenas Madrid 1976 —Urbé Jaramillo E *Amistad plenitud humana* Santa Teresa de Ávila maestra de amistad Publicaciones ECCO Bogotá 1977 —Vázquez de Prada A *Estudio sobre la amistad* Rialp Madrid 1975 —Vidal M *Moral del amor y de la sexualidad* Sígueme Salamanca 1971

ANCIANO

SUMARIO I Contexto socio-cultural 1 Situación 2 Perspectivas II La espiritualidad del anciano 1 Prepararse para la ancianidad 2 Peligros y valores de la ancianidad a) El presente del anciano b) El futuro del anciano III El anciano y la comunidad de fe 1 Exigencia de complementariedad 2 Comunidad afectiva

I Contexto socio-cultural

1 SITUACIÓN - Biológicamente, después de los cuarenta se comprueba una

lenta involución, cuyo principio fisiológico viene de atrás. Hacia los sesenta se entra en la llamada "tercera edad".

No consta hasta ahora que el progreso sanitario prolongue el término máximo de vida para la especie humana que oscila en torno a los cien años, pero sí permite a un número cada vez mayor de personas alcanzar una edad avanzada.

Se está registrando una proporción diversa entre el número de personas que han superado los sesenta años y los más jóvenes en comparación con las generaciones precedentes y este fenómeno se acentúa cada vez más en los países más desarrollados, donde concurren una mayor eficiencia sanitaria y la disminución de la natalidad.

A la problemática cuantitativa del mayor número de personas ancianas se añade la problemática social y psicológica provocada por el progreso tecnológico, que tiende a marginar a las personas conforme avanza su edad. La experiencia del anciano es menos apreciada que la ductilidad juvenil para adaptarse a la novedad científica. De ahí que se prefiera al joven en vez de la persona más adulta.

La consecuencia es inhumana: la sociedad actual prolonga la vida pero quita el interés por ella. El anciano se siente como aislado, marginado, rebasado, y la sociedad comienza a interrogarse sobre la carga económica de los ancianos particularmente si no son autosuficientes. La ancianidad como el sufrimiento [↗ Enfermo/sufrimiento] y la muerte [↗ Muerte/resurrección], ponen en crisis nuestras concepciones de la vida.

2 PERSPECTIVAS. A nivel sociológico se propone la hipótesis de aplazar la edad de la jubilación, habida cuenta de que el progreso sanitario y la misma tecnificación permiten a la persona prolongar más la actividad laboral, y también para que no recaiga en un grupo relativamente reducido la carga de los más jóvenes y de los más ancianos. Propuesta válida, pero que desplaza y no resuelve el problema.

Se propone también aplazar lo más posible el internamiento de las personas ancianas, promoviendo nuevas formas asistenciales: asistencia a domicilio, ambulatorios y centros recreativos especialmente dispuestos. La orientación es mantener lo más posible a la persona anciana en su ambiente natural.

o, por lo menos, establecer residencias de tipo hotelero adaptadas en su estructura a las personas ancianas, y que den la sensación de naturalidad del ambiente, ya sea por la convivencia mixta, ya por la posibilidad de movimiento, ya por la participación activa de los huéspedes, que deben sentirse sujetos responsables.

A nivel psicológico, se invita a las personas a habituarse ya antes de la ancianidad a fomentar amistades e intereses, además de los vínculos familiares y profesionales, a fin de que la vida conserve vivacidad incluso cuando lleguen a faltar los vínculos familiares y los intereses profesionales [Amistad]

La persona anciana ha de vigilar la dieta, pero no debe reducir la actividad física y el interés cultural y social, aunque evitando exageraciones que, si para todos son nocivas, lo son sobre todo más para una persona anciana.

Perspectivas válidas, sin duda, pero, en el fondo, queda en pie el interrogante: ¿Qué sentido tiene la ancianidad?

II. La espiritualidad del anciano

1. PREPARARSE PARA LA ANCIANIDAD

Un enfoque de la vida fundado en la eficiencia personal, social y religiosa provoca repulsa psicológica a reflexionar sobre la propia ancianidad más o menos remota. ¿Es realista y humano un enfoque de vida que no sabe dar sentido a la totalidad de la existencia terrena? ¿Tiene sentido esta carrera desenfundada hacia el placer y la afirmación de sí, cuando ya antes de alcanzar estas metas se advierte que las fuerzas van a menos? Es necesario conquistar ya de jóvenes una visión de la vida y una espiritualidad capaces de dar un sentido más profundo a cada una de las edades de nuestro existir.

Para el cristiano, la edad no se mide por el tiempo cronológico, sino por la propia maduración en Cristo. Para esto no basta nacer, es preciso "renacer" con el renacimiento que proviene "del Espíritu" (Jn 3,6) y que implica una continua conversión a los valores del Espíritu para crecer "hasta que todos lleguemos a constituir el estado del hombre perfecto a la medida de la edad de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13). Así pues, nuestra edad, nuestra madurez se mide por la comunión eclesial verificada en Cristo.

Las pruebas para verificar nuestra espiritualidad están a nuestro alcance

¿Sobrevaloramos la eficiencia, el efecto externo, aunque sea apostólico, la estima humana? ¿Nos esforzamos por comprender a los demás, aunque tengan una edad y una mentalidad diversas? ¿Procuramos no tenernos por indispensables, sonreímos ante nuestras limitaciones y sabemos adaptarnos a situaciones imprevistas? ¿Apreciamos los momentos de distensión, buscamos pausas de reflexión, sabemos gozar de las pequeñas alegrías, de la naturaleza, de la serenidad fraterna, y sonreír incluso cuando sufrimos contrariedades? ¿Sabemos encontrar tiempo para escuchar a Dios y dirigirle nuestra oración con un poco de tranquilidad de espíritu?

Los tiempos de silencio y de contemplación corren el riesgo de desaparecer mas con ello perdemos una fuente de humanización y de espiritualidad. Corremos el riesgo de perdernos a nosotros mismos en el frenesí de la actividad y cuando esa actividad esta a punto de cesar, entonces creemos que lo hemos perdido todo solo porque no estamos habituados a encontrarnos a nosotros mismos, a Dios y al prójimo mas allá de la actividad exterior.

Es preciso un clima diverso, una espiritualidad interior, para que madure nuestra edad en Cristo.

2. PELIGROS Y VALORES DE LA ANCIANIDAD. La vitalidad psicológica se estimula con el interés por el presente y el futuro. La crisis de la ancianidad, a nivel psicológico, parte de una percepción más o menos vaga que se tiene poco presente, reduciendo así el propio futuro. De ahí el espontáneo volverse a los recuerdos del pasado. Son recuerdos legítimos, porque están enriquecidos por muchos momentos de vida intensa pero pueden constituir una evasión del presente. No se da vitalidad a la existencia evadiéndose del presente no se vive en el pasado, solamente se camina si existe una meta, un futuro.

¿Cuál es el presente y el futuro de una persona anciana?

a) *El "presente" del anciano*. Aceptación de la propia edad y de la sociedad en que se vive. Es el primer requisito realista, porque no se puede vivir sólo de fantasía o de irritación neurótica.

La persona, en cualquier edad, ha de tomar conciencia de los condicionamientos psicofisiológicos y ambientales. El anciano debe haber madurado en esta "sabiduría de vida".

Evite el anciano querer imponer sus propias directrices a los hijos ya adultos, aunque convivan con él y continúen su actividad profesional, no presume de ser un experto absoluto —aunque tiene pleno derecho a aportar su propia contribución de reflexión— y sepa estimular el acceso de personas nuevas a los puestos directivos, ofreciendo también el don de sus propias renunciaciones.

No por estos motivos el anciano esta privado de un "presente" propio, que consiste en un testimonio maduro de sabiduría, entendida como visión global y espiritual de la vida. Esta es la típica perspectiva del anciano que se recuerda en la Biblia, incluso en el NT, en el que se adopto la palabra griega "presbitero" (que significa literalmente "anciano") para designar a quienes son consagrados como guías espirituales y autorizados de las comunidades cristianas.

El anciano no se convierte automáticamente en maestro de vida según lo recuerda también la Biblia. Es sintomático a este respecto el episodio de Susana, salvada por el joven Daniel de la perversidad de los dos jueces ancianos (Dan 13,1-63).

La sabiduría, como percepción global de los valores de la vida, es un don de Dios, y madura en la comunicación con El "Toda sabiduría viene del Señor y con El esta eternamente" (Eclo 1,1) aunque el hombre no lo advierta.

Compete a los individuos y a la comunidad cristiana dejarse compenetrar por la sabiduría, don del Espíritu Santo y madurar espiritualmente. El salmista canta esta fecundidad del espíritu, que es aun mas lozana en el anciano si es "justo", es decir, fiel a Dios "El justo florecera como palmera, se alzará como cedro del Libano. En la vejez aun llevara fruto se mantendra lozano y florido para anunciar lo recto que es Yahvé" (Sal 92,13 15 16).

El testimonio de fe es un compromiso que se deriva del bautismo, el cual nos ha hecho partícipes del sacerdocio y del profetismo de Cristo. Este compromiso asume en la persona anciana un carácter particular, porque está encarnado y es transmitido por una prolongada experiencia de vida. Esta experiencia puede manifestarse bien en una fidelidad que se ha cultivado desde la juventud, bien en una capacidad de conversión que refleja un itinerario sufrido y madurado en Cristo.

Este itinerario espiritual se evidencia

en los santos, incluso no canonizados que justamente hacia el ultimo período de su existencia han sabido demostrar una comunión mas íntima con Dios y una mayor comprensión y sensibilidad hacia los demás.

Este crecimiento del espíritu no es fácil. Existe el riesgo de dejarse vencer por el cansancio, de replegarse en sí mismo, de caer en la aprensión, en el ansia, en las pequeñas compensaciones terrenas. Es lo que recuerda el apóstol Pablo, tan realista en sus cartas pastorales "Que los ancianos sean sobrios, hombres ponderados prudentes, sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia que las ancianas igualmente observen una conducta digna de personas santas, que no sean calumniadoras, ni dadas al mucho vino, sino capaces de instruir en el bien, a fin de que enseñen a las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, honestas cuidadoras de los quehaceres domésticos" (Tit 2,2-5).

Una dificultad que encuentran los ancianos es como transmitir esta experiencia suya cristiana de vida, como enseñar el bien, de acuerdo con la invitación de Pablo. Es una dificultad real, pues, por desgracia, existe alergia a las intervenciones de los ancianos. De ahí un sentido de frustración, como si la vida de los ancianos no tuviera ya sentido para los demás.

Debemos recurrir a la ley del grano de trigo, que parece morir, pero suscita vitalidad (Jn 12,24), al misterio pascual, que se completa cuando Cristo es abandonado de todos y dejado humanamente impotente en la cruz, debemos renovar nuestra fe en aquella comunión de los santos que constituye la energía profunda y vital de que se sirve el Espíritu Santo para completar la redención de Cristo.

También a nivel psicológico se reconoce que existen diversas posibilidades de comunicación, y que a menudo las no verbalizadas pueden tener mayor influencia. No raras veces al morir una persona anciana sentimos un vacío in sospechado. Su presencia, quizá inadvertida, quizá considerada pesada aca so por su llamada implícita a una mayor coherencia en la fe, constituía una energía vitalizante, aunque a veces se intentara eludirlo como se elude a veces la voz de la propia conciencia.

"Voz del que grita en el desierto" (Lc 3,4), así presenta el evangelista a Juan el precursor, refiriendo a él el pasaje de

Isaías El anciano intenta presentar su propio testimonio de fe, testimonio de convicción, de calma interior, de serena disponibilidad, de renunciaciones valientes, como voz del espíritu, una voz suave y necesaria como la voz de la conciencia, no es presunción de mayor espiritualidad, sino deseo de valorizar este período de vida —menos exteriorista— en un apostolado un poco diverso pero más íntimo sirviéndose de la situación típica existencial de la ancianidad.

Evite el anciano un espiritualismo equivocado que lo encierre en sí mismo pretextando que ahora solo debe pensar en Dios y en bien morir. La espiritualidad verdadera es siempre vitalidad de comunicación con Dios y los hermanos. Esta vitalidad de comunicación puede revestir formas diversas, de acuerdo con las circunstancias concretas, pero requiere mentalidad abierta, capacidad de interés por las diversas expresiones y problemáticas humanas, aunque revestidas con aquella capacidad de desprendimiento y de perspectiva más amplia que se acerca a la perspectiva de la eternidad de Dios y debería caracterizar a la sabiduría del anciano.

Los datos psicobiológicos confirman que, para la mujer, el período de la menopausia provoca una disminución del interés sexual biológico aunque, por reflejo hormonal diverso, reaviva una tensión sexual psíquica. Para el hombre, la andropausia tiene menor incidencia en la tensión sexual biológica y psíquica. Esta comprobación debe ayudar a los conyugues a una comprensión recíproca, y ha de hacer comprender a todos, casados o no, que esta vitalidad sexual psíquica continuada es don de Dios, medio para superar el peligro de un egoísmo narcisista y estímulo para una renovada capacidad de comunicación oblativa.

Tal es el "presente" del anciano en una perspectiva cristiana.

b) *El "futuro" del anciano* ¿Cuál es su "futuro"? Lo describe el apóstol Pablo: "Por esto no desfallecemos, pues, aunque nuestro hombre exterior vaya perdiendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día" (2 Cor 4,16). La perspectiva del creyente consiste en completar en sí mismo el misterio pasual, constituido por muchas pequeñas muertes y continuas resurrecciones, a fin de tender a la resurrección definitiva en Cristo. Este es nuestro verdadero y perenne futuro, que da sentido a todas

las edades de la vida y que puede expresarse en el anciano con las palabras de Pablo: "Yo ya voy a ser derramado en libación y esta muy próximo el momento de mi partida. He combatido el buen combate, he concluido mi carrera, he conservado la fe" (2 Tim 4,6-7). El anciano creyente sabe darse hasta el final incluso entre las comprensibles oscilaciones del espíritu por el cansancio psicofísico, y particularmente por los sufrimientos debidos a la pérdida de personas queridas, por falta de comprensión de quienes le conocen, por ausencia de aquella asistencia más adecuada a la que tendría derecho y por la comprensible aprensión que suscita la sensación de una muerte más próxima pero sabe recobrarla y seguir reaccionando convencido de que el Señor está a su lado y a Él se confía.

Esta confianza en Dios Padre es lo que ayudara al anciano a no relegarse en preguntas sobre el pasado, que pertenece ya a la misericordiosa comprensión de Dios. Es inútil querer justificarse a toda costa o recriminarse continuamente por los comportamientos adoptados. Mejor es tomar conciencia con serena humildad de que cada uno de nosotros se resiente de sus límites y de la mentalidad del tiempo en que se desarrolla la propia existencia, y come los pecados. Hay que considerar más bien el comportamiento presente, pues este momento de la existencia nos pertenece todavía y hemos de valorarlo en orden a una respuesta más oblativa a Dios y a quienes están a nuestro lado.

III. El anciano y la comunidad de fe

1. EXIGENCIA DE COMPLEMENTARIEDAD. El dinamismo que provoca la maduración de la persona y el progreso de la convivencia estriba en el conocimiento de la complementariedad que existe entre personas de sexo [Sexualidad IV], edad, caracteres, tendencias y opiniones diversas. Cuanto más mixta es la convivencia, mejor se consigue la naturalidad y la estimulación recíproca.

El Génesis revela que esta ley del complemento la ha querido el mismo Creador precisamente para hacernos a su imagen (Gén 1,27 2,18 23), "porque Dios es amor" (1 Jn 4,8). En cierto modo, cada uno de nosotros ha de sentirse privado de algo (el sentido de la costilla tomada de Adán) y advertir la exigencia de completarse con otro di-

verso de él. Esta ley de complementariedad existe en todos los niveles de edad y debiera actuarse en una relación afectiva de pareja, de grupo, de convivencia entre los diversos hombres y las diversas mujeres, a fin de abrirse a aquel que es el más diverso y el más complementario. Cristo. Las palabras de Pablo: "No hay judío, ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en (con) Cristo" (Gál 3,28), no significan que queden abolidas las diferencias, sino que no se las considera ya motivo de división, como ocurre con frecuencia por nuestra condición de pecado, antes bien, constituyen la armonía de los diversos carismas, conforme al plan de la creación y a la nueva ley de la caridad, fuente de nuestra *koinonía* en el cuerpo único de Cristo.

La tendencia instintiva es hacer al otro semejante a uno mismo, siendo así que hemos sido hechos a imagen de Dios, de ahí que sólo la variedad pueda reflejar la infinita riqueza del Espíritu, y que cada uno, aunque sea dentro de los propios condicionamientos agravados por la propia condición de pecado, pueda reflejar un destello de la "luz verdadera, que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9).

A cada uno le corresponde abrirse con estima respetuosa al otro por diverso que sea, e intentar comprenderlo sabiendo que al Padre le incumbe juzgar, porque solo él escruta "los riñones y el corazón" (Jer 11,20). Se trata de imitar a Cristo, el cual vino no "para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él" (Jn 3,17). Por tanto, una comprensión no carente de discernimiento, que es don del Espíritu Santo, perceptible en proporción a nuestra fe y humildad, al desprendimiento de nuestros esquemas para no confundir la fidelidad a la tradición con el formulismo de las tradiciones humanas reprobadas por Cristo (cf Mt 15,2 y Mc 7,3-5). Pablo nos invita: "Procurad que nadie vuelva a otro mal por mal, mas tened siempre por meta el bien, tanto entre vosotros como para los demás. Estad siempre alegres. No extingáis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Examinadlo todo, retened lo bueno. Huid de toda especie de mal" (1 Tes 5,15 16 19-22).

Evitemos endurecer nuestra mentalidad y nuestros métodos, aceptemos con ánimo leal y con serena disponibilidad el diálogo con todos, convencidos de que la convivencia en relación fraterna

nos enriquece recíprocamente, suscita mayor reflexión en los jóvenes y estimula el dinamismo de los ancianos. Es la dinámica de la evolución y de la maduración humana y cristiana, es vivir la comunión cristiana eclesial, donde cada uno aporta su propio carisma y sabe confiar en el otro, sea más joven o más anciano que él.

Esta comunión eclesial, siempre difícil entre generaciones diversas, lo es hoy aun más por la mayor rapidez de los cambios sociales y eclesiales, en consecuencia, requiere en todos mayor espíritu de comprensión recíproca, convencidos de que toda metodología se resiente de defectos mientras vivimos en esta peregrinación terrena. La coexistencia de metodologías y de lenguajes diferentes no destruye la comunión eclesial, sino que puede favorecer la maduración recíproca, siempre que no falte el respeto aunque no se adopte nuestro mismo método educativo, de trabajo o de cura de almas. La invitación de vivir "la verdad en la caridad" (Ef 4,15) prueba, ya sea el silencio fruto de miedo o de clausura, aunque razonado con un sentido erróneo de la caridad fraterna, ya la reacción neurotica o el estildio polémico que destruye el clima de fraternidad.

2. COMUNIÓN AFECTIVA. En cuanto es posible, la persona anciana permanezca cerca de sus familiares, aunque se puede pensar en apartamentos diversos, y mantenga también contactos afectivos con la comunidad eclesial, bien con aquella en la que había vivido, bien con la nueva comunidad, si cambia de residencia.

Se trata de darnos cuenta de quién está a nuestro lado, y de no limitarnos a saludos formalistas. Los jóvenes dense cuenta de que caminan por un sendero ya preparado no sin dificultad por quienes les han precedido, y los ancianos comprendan que el camino tiene que seguir, confiados en la historia de la salvación, que está guiada por el Espíritu de Dios. La historia de la salvación es recuerdo continuo de un pasado, del presente y de un futuro que nos une y nos trasciende a todos en Cristo.

El anciano tiene derecho a una ocupación adecuada, pero sobre todo exige comunicación humana, que no puede sustituirse por el televisor o el tocadoscos.

En la pastoral de los ancianos, sean ellos sujetos activos y brinden animosa

mente sus propias sugerencias. Teniendo presente que la edad de la jubilación llega cuando una persona es aun capaz de muchas disponibilidades la comunidad eclesial ha de valorar de maneras diversas a tales personas en beneficio de las múltiples exigencias sociales y eclesiales. Quien ha vivido el dinamismo de la espiritualidad cristiana sin cerrarse en sus propias costumbres en contraría en sí la energía y la ductilidad requeridas para hacerse útil aunque sea en actividades diversas de las ejercitadas con precedencia.

Es el clima de fraternidad el que debe estimular esta coparticipación afectiva.

Estimulase la coparticipación activa del anciano sin instrumentalizarlo. En algunas familias se explota al anciano sin caer en la cuenta de su menor resistencia y éste intenta cumplir por miedo a ser considerado persona rebasada e inútil. En ambas posiciones hay subyacente una mentalidad de consumismo y de eficientismo que esta en contradicción con el respeto al valor de la persona y con la espiritualidad cristiana. No es el hacer, sino la capacidad de ofrecer una disponibilidad de comunicación y de testimonio de vida, lo que constituye el valor de una existencia que cree en la vitalidad más íntima de la comunión de los santos.

El anciano no le pide a la comunidad que prolongue lo más posible su existencia biológica, sino que le deje espacio para disfrutar un poco de libertad y de tranquilidad y le ofrezca un poco de empatía cristiana. [↗ Muerte/resurrección V 5]

G Davanzo

BIBL.—Aguirre I *Ocio activo y tercera edad un proyecto comunitario* San Sebastián 1981.—Aucilar M *Hacia una vejez dichosa* Iberia Barcelona 1972.—Bernage B *Saber envejecer* G Gili Barcelona 1968.—Bize P R *Una vida nueva la tercera edad* Mensajero Bilbao 1976.—Bopp L *Sentido y misión de la vejez* Studium Madrid 1966.—Cantavella J *La sociedad contra los ancianos* PPC Madrid 1978.—Comfort A *Una buena edad la tercera edad* Debate Madrid 1978.—Couvreur A M *Plenitud en el ocaso de la vida* Mensajero Bilbao 1970.—Fargues M *La paz del otoño* Narcea Madrid 1974.—Leclercq J *La alegría de envejecer* Sígueme Salamanca 1982.—Lehr U *Psicología de la senectud* Herder Barcelona 1980.—Miguel y Miguel A de *Misión de estar decer* Studium Madrid 1976.—Miguel y Miguel A de *La tercera edad* Ed Católica Madrid 1979.—Mon Pascual J *Problemática de la ancianidad* glosa del libro de Marco Tullio Ci-

ceron *De senectute* Bayer Hnos Barcelona 1979.—Roberts N *Nuestro propio futuro* Euramérica Madrid 1971.—Soler M del Carmen *Como enriquecer la tercera edad* Argos Vergara Barcelona 1979

ANTINOMIAS ESPIRITUALES

SUMARIO I Vivimos en medio de continuas antinomias II Pascua como antinomia salvífica III Antinomias entre espiritual humano y espiritual cristiano IV Trama antinómica entre las virtudes V Antinomias entre estados eclesiales VI Superación de la antinomia ley espíritu en el voluntariado cristiano

I. Vivimos en medio de continuas antinomias

Nuestra vida está entretejida de antinomias de contrastes, de oposiciones de desequilibrios. Al hacernos conscientes de este hecho, nos sentimos agresivos contra todo lo que significa rechazo de nuestra personalidad, desprecio de nuestras dotes, desestima de nuestros derechos. Esta belicosa animosidad desde el punto de vista espiritual, no debe considerarse necesariamente negativa, ya que puede espolearnos y obligarnos a modificar las estructuras vigentes a crear un nuevo contexto público de valores, a plantear una visión espiritual renovada. Nos convencemos de que no podremos realizarnos si no asumimos una postura conflictiva de que nos será imposible humanizar las relaciones interpersonales sociales si no nos oponemos a los hábitos establecidos de que no podremos modificarse las estructuras públicas que nos oprimen si no desencadenamos la lucha social contra ellas. El movimiento en pro de la emancipación de la mujer, por ejemplo, se da cuenta de que nunca logrará la igualdad de la mujer con el hombre si no combate públicamente las costumbres e instituciones hasta hoy reinantes. [↗ Feminismo]

La lucha contra las antinomias que hoy se dan en la sociedad se vive públicamente como compromiso responsable en pro de la realización de nuevos valores y de la consecución de una existencia más justa y más espiritualmente cristiana. No estamos ante la simple reivindicación de un bien particular, de fácil satisfacción. Se trata de una lucha

que se perpetúa, que no encuentra la debida satisfacción, y ello porque las antinomias están arraigadas en lo profundo de las situaciones sociales, afectan a la raíz misma de las relaciones interpersonales y afloran adaptándose a las situaciones y a los modos culturales de existencia. Cuando una antinomia irritante parece estar ya sofocada, vuelve a asomar con agresividad bajo una configuración nueva, con aspectos antes inadvertidos y exigencias nunca anteriormente sentidas.

Si por ejemplo en la sociedad productiva se aceptaba en el pasado una retribución diferenciada según la distinta valoración del trabajo por motivos ya culturales ya económicos (rarezas, cualificación de los trabajadores u otras causas semejantes), posteriormente ha surgido la lucha por una retribución igualitaria entre los obreros, cuestionando tanto la distribución del salario como la distribución del poder dentro mismo de la sección o de la oficina. La satisfacción de estas primeras demandas ha creado la conciencia de que es necesario continuar la lucha para eliminar ulteriores antinomias del mundo del trabajo se ha puesto en tela de juicio el poder ejercido por los empresarios en la organización de la producción se les ha negado el derecho exclusivo a programar el desarrollo del capital y de la producción. Hoy este debate está adquiriendo una nueva dimensión prescindiendo del modo como trabaja el obrero, se discute y se combate para que se preste una atención prioritaria al uso que se hace del hombre en la producción se pretende valorar la productividad introduciendo en el balance los costos humanos y sociales. [↗ Trabajador]

Todo esto puede significar un nuevo modo existencial de comprobar que nuestra existencia es de suyo limitada y está marcada por el pecado original (contra tales límites estamos llamados a luchar de continuo). Las antinomias, los contrastes y las luchas son una viva expresión del hecho de que nuestra vida es una vida espiritualmente alienada, sometida a una radical manipulación, socialmente inauténtica. Aunque a causa de tales antinomias luchemos generalmente contra los demás, hemos de sentirnos hermanados en una común responsabilidad. El mejor modo de ser liberados está en convertirnos de una forma cada vez más honda y amplia, a fin de poder ofrecer a los demás la posi-

bilidad de no sentirse extraños y opuestos nuestros. Para saber quiénes somos, hay que leer en el rostro de los demás lo que en ellos suscitamos y provocamos. La escucha en asamblea de nuestros contrarios constituye el momento de reflexión, de análisis y de elaboración de una renovación integral nuestra y ajena.

El empeño en liberarnos de la alienación y de las antinomias, además de hacernos tomar conciencia del mal arraigado en lo profundo de nuestro ser nos llevará a un ulterior convencimiento de fe sólo Dios puede curarnos y hacer que vivamos en la armonía de la paz. Tras haber combatido con heroica tenacidad para vencer los modos y contrastes existentes entre nosotros, habremos de volvernos al Señor, constatando que, sin su ayuda misericordiosa, "somos siervos inútiles". [↗ Itinerario espiritual II]

II. Pascua como antinomia salvífica

El Verbo, con su encarnación, no eliminó de la vida humana la antinomia la transformó, convirtiéndola en principio de vida nueva. Con la venida de Cristo, todas nuestras adversidades (incluida la muerte) pueden transformarse en camino que nos redime, nos introduce en la vida nueva, nos hace gustar la armonía de la paz celeste. ¿Por qué precisamente vivir la antinomia en Cristo nos salva? Por haber sido "reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo" (Rom 5,10). En todas nuestras disonancias interiores o sociales, podemos reactualizar la muerte resurrección de Cristo. (Flp 1 20)

El espíritu difunde la muerte resurrección del Señor en cada uno de nosotros, en todo el universo creado y hasta la médula de toda vida mundana. El Espíritu es principio de antinomias espirituales. Por el misterio pascual, en el mismo acto con que promueve la realidad terrena la sacrifica, a fin de que a floren en ella los albores del reino de Dios a la vez que libera la existencia en orden a una humanización más completa, la empuja a ir más allá de sí misma y a entrar en la armonía de la santidad divina a la vez que nos da la fuerza divina para saber encarnarnos en nuestra historia terrena nos hace ir al encuentro de Dios más allá del tiempo presente en la era escatológica, a la vez que nos hace percibir la salvación ya ahora ope-

rante, nos hace suspirar por ella como un don futuro, a la vez que nos resituye el amor paterno de Dios, nos hace sentirnos hijos de la ira, a la vez que nos descubre la bondad original de la naturaleza humana, nos impone que la mortifiquemos [↗ Ascesis] para rescatarla de su concupiscencia, a la vez que nos abre a la fe en Cristo, nuestro Salvador, nos recuerda que nuestra falta de correspondencia nos predestina fatalmente a la perdición, a la vez que nos dice que amemos la carne porque Dios la ama en Cristo, nos induce a sacrificarla porque ya está tocada de corrupción, a la vez que nos inculca orientarnos a Cristo ya en posesión de la plenitud, nos recuerda que sólo cuando hayamos resucitado se realizara integralmente su cuerpo, a la vez que declara que la salvación humana se lleva a cabo totalmente de una sola vez (*ephapax*) con el acto salvífico de Cristo, todo debe ser llevado a una de las dimensiones perfectas del "Cristo que ha de ser" (Heb 1,2, Ef 1,25), a la vez que debemos aprender a mantenernos en contacto inmediato con la palabra bajo la inspiración del Espíritu, hemos de permanecer aun obedientes al magisterio eclesial, a la vez que hemos de ser esclavos de Cristo, con esto mismo experimentamos verdaderamente nuestra libertad (1 Cor 7,22, 2 Cor 3,17), a la vez que gustamos ya el gozo de haber resucitado en Cristo, debemos continuar mortificándonos a causa de los instintos internos aberrantes de nuestra concupiscencia, a la vez que caminamos por un mundo renovado, hemos de transformarlo y huir de él por reprobable

Las antinomias espirituales de la vida cristiana aforan todas ellas en el misterio pascual de Cristo, son una participación activa en la muerte-resurrección del Señor, son el camino que conduce a la paz caritativa de Cristo resucitado. Las antinomias presentes han de vivirse con espíritu de sacrificio pascual con vistas a la paz futura [↗ Experiencia espiritual en la Biblia II, 5, e]

En esta vida la Iglesia misma, en cuanto pueblo elegido que camina hacia el reino de Dios, está en situación de antinomia (GS 21) Recordemos una expresión particular del ser antinómico eclesial. La Iglesia está llamada a testificar en lo íntimo de su forma institucional el carisma del Espíritu. Una iglesia en cuanto institución propende a presentar sus comportamientos de una

manera sacralizada como si fueran sus geridos por Dios mismo, como irrenunciables en cualquier caso por el bien de todos, en cambio, una iglesia que se abandona por completo al Espíritu estima que sólo favorece la justicia si se dedica a ofrecer indicaciones proféticas, si sabe ser testimonio por una continua conversión conforme a la gracia que hoy otorga el Señor, si consigue evangelizar la nueva cultura vigente

San Benito se mostró en sintonía con la iglesia profética de su tiempo ofreciendo, con su principio espiritual *ora et labora*, una inspiración cristiana al orden socio económico establecido por los invasores bárbaros del imperio difundido una mayor comunión fraterna en el mundo del trabajo, propiciando el paso del régimen de esclavitud al régimen feudal, en cambio, santo Tomás, aunque era espíritu teológicamente profético, mostró una actitud proclive a la institución sancionando como justo el dominio del señor feudal sobre su siervo (*S Th*, II, II, q 57 a 4) El carismático trata de favorecer la justicia según las profundas exigencias de los nuevos tiempos, en cambio, el idólatra de la institución piensa que sólo si se respeta el orden establecido pueden realizarse la justicia y la paz. La comunidad eclesial está permanentemente llamada a armonizar las exigencias del orden vigente con las de un orden nuevo, a conciliar las formas institucionales con la renovación según la gracia del Señor. La antinomia eclesial carisma-institución sólo podremos superarla cuando en el reino el Espíritu de Cristo se apodere totalmente de nosotros

III Antinomias entre espiritual humano y espiritual cristiano

El misterio pascual es principio de antinomia no sólo en sí mismo, sino también en comparación con el humanismo espiritual, en el que ha de insertarse y radicarse para poder vivir y desarrollarse. Por el lado teológico, se ha proclamado siempre la correlación de un dualismo antinómico naturaleza y gracia. Sobre esta antinomia de correlación se ha desarrollado la experiencia y la reflexión ascética cristiana

Estamos llamados a realizar una tarea ascética, a ejercer una interioridad personal virtuosa, a empeñarnos en continuos esfuerzos espirituales. "Si no os convertís, todos pereceréis igual-

mente" (Lc 13,3). Oramos convencidos de que la salvación no se nos otorga si falta nuestra buena voluntad realizadora. "El que nos ha creado sin nosotros, no puede salvarnos sin nosotros"

Este principio alcanza su significado pleno cuando se integra en la aserción contraria no es nuestra acción la que fructifica para la vida eterna, ni la que engendra la existencia nueva, sino únicamente el Espíritu de Cristo "Como mujer encinta, para dar a luz, se retuerce y grita en sus dolores, así nosotros ante ti, Señor. Habíamos concebido, en dolor estábamos, mas sólo viento hemos dado a luz. No hemos traído la salvación a la tierra" (Is 26,17-18, cf Mt 21,23ss) La salvación la produce el Espíritu de Pentecostés, no nuestras acciones (Rom 13,20s, 11,6. Gál 2,16), sólo El sabe inspirar en el alma la experiencia operativa del amor caritativo (Rom 5,5) Si en la humanidad esparcida por el mundo entero vemos que se gesta el nacimiento según la caridad, si nos sentimos crecer como hijos de Dios, ello se debe a la acción exclusiva del Espíritu (Rom 8,19-27) En razón del Espíritu "no diga el eunuco 'Yo no soy más que un árbol seco' Porque así habla Yahvé. A los eunucos les daré un nombre mejor que el de hijos e hijas" (Is 56,3-5) Cada uno de nosotros será como un árbol que produce flores y frutos, si deja que se le saque de su naturaleza egoísta ("según la carne") para hacerse comunicativo dentro de la caridad intratrinitaria ("según el espíritu", Rom 8,5s, Gál 5,16)

Y, sin embargo, el Espíritu de Cristo no nos salva sin nuestra cooperación, sin nuestra voluntad de vivir en armonía con su gracia. ¿Cómo se armoniza entonces el don caritativo del Espíritu con nuestro esfuerzo virtuoso? ¿Vivir conforme a la fe-caridad implica que el comportamiento subyacente esté ya reencauzado en hábitos humanos buenos? ¿Progresar en el Espíritu de Cristo incluye un psiquismo abierto a un amor adulto? ¿La maduración cristiana expresa necesariamente la humana [↗ Madurez espiritual]? ¿El adulto en Cristo es el hombre humanamente autorrealizado? No es éste un problema que pueda resolverse de manera definitiva indicando sus límites con claridad. Cuando el Espíritu obra, ignoramos su modo de proceder, no podemos apriorizar sus iniciativas en unas leyes inventadas por nosotros. El Espíritu es siempre más grande que nosotros la pre-

sencia de su gracia es siempre una sorpresa, es siempre nuevo en su manera de darse

Sólo podemos hacernos una vaga idea de la riqueza sorprendente de sus carismas y de sus operaciones gratificantes. Al concebir lo incomprensible e inefable de su obrar, intuimos que nos encontramos ante un mar carismático inabarcable. Ni siquiera sabemos prever el modo como el Espíritu se ofrece. "El viento sopla donde quiere, y se oye su ruido, pero no se sabe de dónde viene ni a dónde va, así es todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,8) Sin embargo, basándonos en las experiencias espirituales constatadas entre los cristianos, podemos indicar algunos modos de correlación entre vida virtuosa adquirida y estado caritativo según el Espíritu

Algunas personas viven una existencia espiritual de plena armonía entre virtudes adquiridas y caridad. Del primer grupo de hermanos menores que acompañaban a san Francisco, se dice "En tal medida estaban repletos de santa simplicidad, tal era su inocencia de vida y pureza de corazón, que no sabían lo que era doblez; pues como era una la fe, así era uno el espíritu, una la voluntad, una la caridad, siempre en coherencia de espíritus, en identidad de costumbres, iguales en el cultivo de la virtud había conformidad en las mentes y coincidencia en la piedad de las acciones". Verdaderamente no se sabe qué conviene más exaltar aquí, si la amabilidad humana de los primeros hermanos franciscanos o su fe y caridad, es una trama de perfecciones enteramente compacta.

Otras personas, aunque dan pruebas de una intensa vida interior de fe y caridad, a nivel humano aparecen como despojos de un psiquismo desequilibrado. Carecen de toda forma virtuosa amable son hoscos en su trato con los hermanos, están faltas de toda sabia perspectiva, de toda prudente previsión. Se advierte en ellas una evidente desigualdad conflictiva entre santificación sobrenatural y predisposición natural para las virtudes. "Si estas cualidades faltan, la fidelidad a las inspiraciones del Espíritu se traducirá, en resumidas cuentas, en una lucha que de continuo se renueva y de continuo se pierde. Lo que falta entonces no es la santificación esencial sino su inserción en el psique, su manifestación tangible en virtudes maduras e irradiadas. (Pero) incluso en las personas menos

dotadas, el psiquismo renovado por el Espíritu tiende a convertirse en expresión de libertad, aunque escape a su conciencia clara"² Estos son los santos sin nombre, sin aureola terrena, sin autoconciencia complacida, sin testimonio amable, sin reconocimiento ni estima en la comunidad eclesial.

Si estos cristianos sienten la necesidad de superarse a sí mismos para mostrar una personalidad empapada de espíritu caritativo, otros están convencidos de que la vida de fe obstaculiza su afirmación personal. No es que el espíritu cristiano ponga obstáculos al humanismo personal propio, pero así se experimenta el modo como se interpreta y se vive la fe cristiana. "La intención verdadera, atenuada en la tradición de la Iglesia, permanece para ellos escondida, deformada por otra intención llamativa y descaminada. No les queda más que una solución: irse. El abandono de la fe lo origina con frecuencia () la resistencia a un anuncio del evangelio, resistencia que secretamente pervierte su sentido"³.

Ciertamente este discurso resulta impropio basándose en actitudes externas de la persona, se pretende establecer qué correlaciones y qué antinomias se dan entre virtudes humanas adquiridas y don de fe caridad. Ahora bien, todo don del Espíritu de Cristo trasciende cualquiera de nuestros ámbitos virtuosos, va más allá de toda perspectiva ascética humana, no es configurable dentro de parámetros espirituales terrenos. Si al principio generalmente nos ejercitamos en la vida ascética como modo de abrir nuestro yo humano a la comunión con Dios, la experiencia espiritual sucesiva nos hace comprender que la unión con Dios en Cristo se actúa en el empobrecimiento de lo que es singularmente nuestro. La purificación, que nos destruye, puede ser el signo de un morir para poder resucitar en el Señor. "El gran triunfo del Creador y del Redentor, en nuestras perspectivas cristianas, es haber transformado en factor esencial de vivificación lo que es en sí una fuerza universal de disminución y de desaparición Dios, para penetrar de algún modo definitivamente en nosotros, debe ahondarnos, vaciarnos, hacernos un lugar. Para asimilarnos a él debe manipularnos, refundirnos, romper las moléculas de nuestro ser. La muerte es la encargada de practicar hasta el fondo de nosotros mismos la abertura requerida"⁴.

IV. Trama antinómica entre las virtudes

¿Ha amado también la antinomia, además de entre naturaleza y gracia, incluso en el interior de las virtudes morales? Santo Tomás presentó el conjunto de las virtudes en un organismo perfectamente compacto y armónico. Cada virtud moral no sólo ha de mantenerse potencialmente dentro de la esfera de una determinada virtud cardinal, sino que, para expresarse con rectitud auténtica, tiene que manifestar en todas sus actitudes la copresencia simultánea de las disposiciones de todas las virtudes cardinales. Un acto cualquiera es bueno sólo si puede llamarse *justo* por implicar rectitud, *fuerte* por ser hábito estable, *temperante* por ajustarse a una medida razonablemente fijada, *prudente* por determinarse su valor mediante un discernimiento discrecional (S Th, I II q 49ss)⁵.

No por contraposición, sino más bien de una forma integradora en la visión arquitectónica tomista de las virtudes, se tiende hoy a destacar una cierta antinomia dialéctica entre las actitudes virtuosas. El motivo reside en que cualquier aspecto virtuoso humano encierra cierta deformación. Para no mancillar la grandeza de la bondad divina, se invita a no describirla con los términos de las virtudes humanas. Para describir un bien auténtico, nos vemos obligados a hacer uso de términos virtuosos dialécticamente contrarios. Las virtudes particulares reflejan nuestra espiritualidad en una perspectiva limitada, manifiestan nuestra estrecha visión, se limitan a un aspecto las más de las veces externo. Apenas el psicoanálisis nos invitó a escurrir los repliegues de los actos virtuosos, nos asustamos, intuimos que podían tener un substrato inconsciente malo. Lo mismo nos sucedería si supiéramos abrazar con una sola mirada, con una sola palabra, con una sola reflexión, la bondad en su amplísima riqueza. Llegaríamos a constatar que es cierta la aserción de Jesús: "Nadie es bueno sino sólo Dios" (Lc 18,19; Mt 19,17).

Cuanto acabamos de afirmar puede confirmarse sí, a modo de ejemplo, examinamos el sentido virtuoso de la vivencia caritativa, la cual logra expresarse tan sólo cuando simultáneamente se practican todas las demás virtudes dentro de su situación antinómica (cf 1 Cor 13; Rom 13,10) [↗ Caridad]. En efecto, el hombre caritativo experimenta la vir-

tud de la alegría porque percibe a Dios presente en el otro, al que reconoce amado por el Señor y enriquecido con los dones del Espíritu. Por otra parte, se trata de una alegría que se conjuga dialécticamente con la tristeza, pues sabe que el otro podría tener mayor confianza en el Señor y estar convertido a él de una manera más profunda.

Quien es caritativo posee una sobreabundante bondad interior y derrama benevolencia y misericordia sobre todos, incluso sobre los ingratos, su bondad se vierte sobre personas y en momentos ajenos a toda expectativa (Lc 6 38, Rom 12,17 21). El caritativo tiende a condonar y a ser comprensivo con la insolencia del deudor, a cumplir actos de clemencia con él (Mt 18,18ss, Flp 4 5), si bien esta misericordia en el actual ordenamiento social humano debe completarse con la virtud de la "venganza", que inclina a castigar a cuantos hacen el mal, ya que éste, si se deja sin castigo, podría extenderse en la comunidad. La venganza es una virtud cívica que conecta con la justicia. El caritativo es el hombre de la amabilidad (o benignidad) que con su presencia y su comportamiento, sabe llevar la serenidad a cuantos a él se acercan, tiene gestos que fascinan y suscitan amistad (1 Cor 13,4; Col 4,6), sabiendo al mismo tiempo despertar la exigencia de respeto y veneración a su tarea de dirección.

El caritativo es manso, por ello, con tacto y persuasión, sabe introducir a los educandos en la vida virtuosa y, pasando por alto el castigo merecido, obra de tal manera que el sujeto mismo tome la iniciativa de reconocer sus fallos (cf Mt 11,28-30; Lc 16,5 8). Su mansedumbre se expresa en longanimidad, reflejando así la conducta de Dios, el cual es "lenito a la cólera" y prodiga sus atenciones benévolas con el extraviado para ayudarlo a convertirse (Lc 11,5-9; Ef 3,18-19). Al mismo tiempo, el caritativo sabe compaginar su mansedumbre longánime con la firmeza: acoge sin terniversaciones los valores espirituales y se entrega por entero a realizarlos en sí mismo y en los demás. El caritativo es portador de paz. Por vivir en armonía con Dios (Rom 5,11), comunica a los demás la alegría que brota del orden que reina en su interior, allana a los demás el camino de la concordia pacífica y alimenta la unidad caritativa (cf Jn 14,1, Gál 5,22). Al mismo tiempo, es batallador y resuelto a la hora de afrontar y superar cuanto impide el estableci-

miento de una paz hecha de justicia, igual que es contrario a cuanto aparta de la unidad en la amistad o la obstaculiza.

El caritativo es veraz: sabe mantener la coherencia entre lo que piensa, dice y hace, la sencillez da tono a toda su personalidad, reflejando su interior limpiamente, sin doblez de ninguna clase. Asimismo, el caritativo es veraz y conoce la discreción: sabe lo que conviene comunicar a los demás y lo que debe ser llamado. Su cristalina franqueza sabe guardar las cosas que deben permanecer secretas. El caritativo es magnánimo: realizando en sí mismo la ordenada trama de las virtudes, se gana el respeto de todos. Su magnanimidad se expresa en largueza: demuestra su grandeza, no sólo comportándose virtuosamente, sino también disponiendo con sabia liberalidad de sus bienes. Sin embargo, el caritativo magnánimo liberal sólo es verdaderamente virtuoso si en su interior reina una auténtica humildad, si reconoce que es pobre y que su grandeza le viene de Cristo.

No sólo la caridad se completa con las demás virtudes asumidas en un entramado antinómico, sino que cada virtud particular, para poder expresarse en autenticidad, ha de integrarse en una forma virtuosa dialécticamente opuesta. Así, por ejemplo, la virtud de la comunicabilidad obligativa está llamada a integrarse en la autonomía responsable, la obediencia a la autoridad, en la contestación constructiva, el cumplimiento del precepto, en una proyección profética personal [↗ Contestación profética], la docilidad al director espiritual, en el abandono a la luz carismática del Espíritu [↗ Padre espiritual], la fraternidad caritativa en la discreción serena, la mortificación [↗ Ascesis], en la voluntad de promover las propias potencialidades, en el refrenamiento de las tentaciones, en la advertencia clara de su origen inconsciente; la mortificación del propio cuerpo, en el empeño por hacerlo apto para la comunicación con los demás, la experiencia cotidiana de morir a sí mismo, en la búsqueda de una vida nueva [↗ Misterio pascual], la huida del mundo, en la tarea de humanizarlo y convertirlo en morada confortable, la contemplación, en la laboriosidad, siendo activos en la contemplación humilde [↗ Humildad], en la conciencia de que con la gracia divina podemos hacer grandes cosas, la sencillez, en la sagacidad prudencial (Mt

10,16) Mas ¿cómo lograr estar atentos a tantos y tan complejos matices virtuosos? ¿Quién es capaz de tanta prudencia como para equilibrar en la propia acción exigencias tan dispares? Sólo el Espíritu puede volver nuestra conciencia capaz de valorar prudencialmente la medida y el modo de copresencia de los distintos aspectos antinómicos de las virtudes

¿Es posible superar todas estas antinomias y encauzar la vida virtuosa hacia la simplicidad? S Freud parece negarlo "Todas las formas de sustitución y de reacción, todas las sublimaciones son incapaces de poner fin al estado de permanente tensión" En cambio los escolásticos, situados en el marco de la psicología racional, creían que era posible superar la antinomia existente dentro de la práctica de una misma virtud, estaban seguros de que la simplicidad espiritual se conseguía pasando del estado continente al estado temperante de una misma virtud, pasando de su ejercicio ascético combativo a su ejercicio místico establemente pacífico En una experiencia mística, las distintas necesidades psico fisiológicas pierden su activa potencialidad autónoma se subliman y se satisfacen en el interior de las operaciones superiores de unión caritativa con el Espíritu

La teología espiritual actual indica una ulterior evolución simplificativa a quien se introduce en la vida mística le es posible superar incluso la antinomia existente entre las varias virtudes Cuando el alma entra en la caridad contemplativa, intuye que debe superar la fase de las virtudes e iniciarse en la simplicidad de la existencia divina trinitaria, que debe saber acoger en el amor infinito cualquier otra bondad El místico es el que enseña que hay que ir más allá de los sabios discursos, del ejercicio de los actos virtuosos, de la entrega a gestos heroicos Piénsese en santo Tomás de Aquino, el cual, habiendo visto los albores de la Verdad en el éxtasis que precedió a su muerte, juzgo cual paja todos sus escritos, o en la Virgen María, que se sintió arrancada de su virtuosa vida terrena tras gustar el don de un fragmento del Amor divino "La contemplación se sumerge en Dios solo, es decir, en su solo amor El alma que de esta manera lo contempla no tiene conciencia de otra cosa que de esta chispa de amor, vivísima en ella Así, si bien se consideran las cosas, los contemplativos, en el camino de la perfecta

contemplación, juzgarían como tiempo perdido ocuparse en pensar cosas particulares, pues saben muy bien que el alma que se ha revestido del amor, cuando no aparta la mirada de su amor infinito, conoce en él cuanto es necesario saber"⁶ El verdadero ↗ santo ha sobrepasado las formas virtuosas, que en este mundo son múltiples y contrastantes entre sí sabe vivir en la unidad simple del único bien auténtico, sabe testimoniar de forma concreta que "una sola cosa es necesaria" (Lc 10,42), aunque en este mundo el contraste entre las virtudes nunca es del todo superable, ya que la caridad contemplativa solo es practicable a través del compromiso de actitudes virtuosas antinómicas

V Antinomias entre estados eclesiales

Las antinomias espirituales, presentes en toda vida cristiana, se caracterizan por modalidades diferentes dentro de cada estado personal, dependiendo, por ejemplo, de que se desempeñe en la Iglesia una misión laical, sacerdotal o monástica La tarea del ↗ laico es eminentemente profana y la desempeña en el interior de la propia ↗ familia, de la propia profesión [↗ Trabajador] y de la propia actividad socio política [↗ Política II] El laico ha de testimoniar con los hechos que lo que ante todo y sobre todo interesa, es completar la creación humanizando el universo, haciendo de la convivencia humana una expresión de libertad, hermanándose con los marginados, potenciando cuanto contribuya a una vida serena Al mismo tiempo, todo esto ha de realizarse dando testimonio de la fe en el reino de Dios, poniendo la confianza en Cristo como único salvador, reconociendo que el papel de la renuncia es insustituible, teniendo siempre en cuenta la presencia de la desviación original en el interior de toda realidad humana

El sacerdote está llamado a una tarea de servicio en la comunidad eclesial vive enteramente entregado a la palabra, al sacramento, al ejercicio de la caridad eclesial [↗ Ministerio pastoral] Pero en la entraña misma de su acción sacral, ha de mostrar una gran humanidad comprensiva, una acogida afectiva [↗ Amistad VII VIII], el testimonio de una madurez personal, un saber vivir como ejemplo de un amor oblato

El monje [↗ Vida consagrada] anhe-

la ser en la comunidad el que trata de expresar la nueva experiencia de resucitado en Cristo, el que proclama con la vida lo que es la caridad eclesial, indicadora de cómo puede uno dejarse llevar por el Espíritu Todo esto el monje lo vive también por una misión eclesial mostrar a los fieles los aspectos cristianos de toda experiencia humana, cómo deben llevar a cabo evangélicamente una tarea profana, cómo pueden vivir según el Espíritu la vida de cada día Si, por un lado, parece que el monje huye de la mundanidad para donarse sólo al Espíritu de Cristo, por otro, se sumerge en ella para transformarla con una animación caritativa

Las antinomias que se viven dentro de cada estado eclesial no pueden delinearse con carácter definitivo Y ello no sólo porque cada persona vive tales antinomias espirituales de un modo diferente, según el grado y el género de su espiritualidad, sino también porque toda vida ascética tiene su propia inculcación, que varía con el tiempo He aquí por qué nunca será posible precisar de una vez por todas la relación entre fe y política [↗ Política I], entre maduración personal humanística y renuncia monástica, entre participación en la vida secular y entrega apostólica sacerdotal

VI. Superación de la antinomia "ley-espíritu" en el "voluntariado cristiano"

Si nuestra vida espiritual aparece "pobre" al tener que expresarse a través de virtudes antinómicas al mismo tiempo testimonia el afán de no permitir que se pierda ningún fragmento de la multiforme riqueza espiritual cristiana Tarea harto difícil el hecho de que la cultura humano-eclesial varíe, pide un cambio análogo en las tareas espirituales y en su trenzado armónico, y la exigencia de renovación espiritual puede entrar en conflicto con una costumbre eclesial pacíficamente practicada ¿Cómo superar esta antinomia? ¿Cómo conciliar las normas éticas con la transformación que nos sugiere el morir y resucitar en Cristo según la gracia eclesial del hoy?

Sería pernicioso que el pueblo cristiano continuara sujetándose a reglas inculcadas públicamente ayer y no comprendiera la necesidad de introducir comportamientos actualizados Se crea

la situación espiritual anómica consistente en atrincherarse en un código moral que ya no se adecua suficientemente a la novedad surgida No se puede hacer responsable sólo al magisterio, encargándole de formular y promulgar tempestivamente las normas espirituales Es tarea solidaria de toda la comunidad eclesial Incluso por el hecho de que, si las normas las comunicara unilateralmente la sola jerarquía eclesiástica, serían expresadas en la odiosa forma vinculante del precepto

Hoy se trata de superar la antinomia norma-experiencia espiritual no únicamente orientando a la vida mística, sino de igual modo favoreciendo desde el lado eclesial el "voluntariado" Espiritus juveniles o personas altamente espirituales pueden intuir las nuevas exigencias espirituales y mostrar la voluntad heroica de testimoniarlas incluso con gran sacrificio personal Así, por ejemplo, hay quien va a regiones subdesarrolladas a ofrecer una colaboración gratuita de promoción humano-espiritual, hay quien comparte la situación mísera de los que viven en chabolas para despertar en ellos iniciativas que los rediman de su estado social y no faltan jerarquías eclesiásticas que aceptan vivir en fraternidad con el pueblo de Dios, renunciando a preferencias personales de decoro social

A través del voluntariado cristiano pueden sugerirse las nuevas exigencias espirituales no imponiendo pesadas prescripciones o tareas gravosas, sino promoviendo iniciativas generosas, expresadas con el arranque espontáneo de relaciones caritativas, ofrecidas en su frescor anticonformista como intuición que sabe captar las expectativas de los hermanos

El voluntariado es un modo inculcado de vivir hoy en caridad, un modo capaz de superar la antinomia que se da entre iniciativa espiritual y prescripción legal autoritativa El deber espiritual no se formula desde arriba, sino que aflora a medida que los mismos creyentes amplían su "campo fenoménico espiritual", conforme se ilumina conscientemente su vivencia subjetiva, la cual va abrazando la nueva realidad socio-eclesial La realidad comunitaria, vivida en la fe escucha subjetiva del Espíritu de Cristo, se convierte en fuente de motivaciones, de percepción afectiva, de intereses, de compromisos altruistas, de generosidad heroica Con ello se supera la antinomia entre normas objetivas

abstractas y una cierta indolencia subjetiva, reacia a dejarse dominar por vínculos legales. Con el voluntariado, a través de la maduración espiritual interior en el Espíritu de Cristo, se deja uno instruir y entusiasmar con las metas socio-eclesiales y cultural-evangélicas del hoy.

T Gaffi

Notas—(1) *Vida primera*, de Tomás de Celano, en *San Francisco de Asís* (escritos, biografías, documentos de la época), Ed. Católica, Madrid 1978, 169s —(2) L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris 1964, 139s —(3) M. Bellet, *Ceux qui perdent la foi*, Paris 1965, 87 —(4) T. de Chardin, *El medio divino*, Alianza-Taurus, Madrid 1981³, 66s —(5) Algunos rechazan a priori toda antinomia entre virtudes, ya que éstas, en su última instancia, están radicadas en el único *ordo moralis*, que está en Dios (cf E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid 1980⁹, 27ss) Tratan de resolver las antinomias que se dan entre los distintos deberes y virtudes apelando a la jerarquía de las leyes y de los valores. Los luteranos, en cambio, la antinomia de los deberes y de los valores la consideran el resultado del hecho de que estamos estructurados en el pecado, situación que nos obliga a echarnos en las manos del Dios misericordioso —(6) Bernardino de Laredo, *Subida al monte Sion*, p. III, c. 27 Cf Santa Caterina de Genova, *Biografía*, c. 19 en U. Bonzi da Genova, S. *Caterina Fieschi Adorno*, Torino 1962, v. II, 207 —(7) El voluntariado —nacido en 1920 cerca de Verdun (confín franco-alemán) como grupo de personas de varias nacionalidades comprometidas en eliminar los daños morales y materiales causados por la guerra— es un signo de colaboración entre pueblos enemigos sólo porque lo quisieron sus gobernantes Al estallar la segunda guerra mundial (1940-1945) surgió en Padua el C.U.A.M.M, colegio que prepara médicos para un servicio humanitario en favor de naciones en vías de desarrollo. En 1945-1950 los voluntarios buscan un diálogo con los pueblos del Tercer Mundo, ofreciéndoles sus capacidades profesionales o de pericia (asistencia de tipo técnico) En 1960 hay ya voluntarios en todas las partes del mundo al servicio de sociedades subdesarrolladas, y no para buscar el propio provecho o el éxito personal (Conferencia de Rosario, Argentina, febrero de 1966 C.C.I.V.S.) En 1973 los voluntarios se entregan a la lucha contra las causas del subdesarrollo y se oponen a la presencia patronal o explotadora de los países ricos (Conferencia de Tema, Ghana, febrero 1973 C.C.I.V.S.). En la actualidad, el propósito de los voluntarios es ser un instrumento en el proceso de concientización y de liberación del hombre sobre todo en las zonas explotadas (Conferencia de Beirut, marzo de 1975 C.C.I.V.S.) respetando su cultura original. frecuentemente les comunican una inspiración cristiana Los voluntarios son preparados cuidadosamente para su tarea por organizaciones propias, las cuales continúan asistiéndoles en los lugares a que han sido

enviados A modo de ejemplo, pueden recordarse el nacimiento del *Peace Corps* el 2 de noviembre de 1960 por iniciativa de J. Kennedy, en Francia, Alemania e Italia (ley 15 diciembre 1971) el voluntariado está reconocido legalmente como servicio cívico que sustituye al servicio militar, las resoluciones de la ONU (20 diciembre 1968; 27 julio 1970) para la institución de un cuerpo internacional de voluntarios, las recomendaciones del Consejo de Europa (18 marzo 1969) para la institución del voluntariado

BIBL.—Al menos 25 llamadas encuentra el lector en el interior del artículo En esas llamadas se hace referencia a las palabras que deben aportar la bibliografía adecuada, cuya repetición nos parece superflua. Creemos suficiente con recordarle cuáles son las antinomias concretas y claras más precisas, que recordaba ya hace años C. W. Truhlar, *Antinomias de la vida espiritual*, Razón y Fe, Madrid 1964 totalidad del cristianismo y debilidad del cristiano; desarrollo y crucifixión de las fuerzas humanas, transformación y fuga del mundo, contemplativo en la acción, conciencia del propio valor y humildad; prudentes como serpientes y simples como palomas

APOSTOLADO

SUMARIO Introducción: 1. Crisis y renovación del apostolado. 2. Definición del concepto I Dimensión misionera de toda la Iglesia. 1. Las tres fuentes de la misión. 2. Las tres funciones de la misión única - II La recuperación de los valores bíblicos del apostolado: 1. Fe, no obras. 2. Evangelización, no sacramentalización. 3. Espontaneidad, no institución. 4. Irradiación, no gueto. 5. Martirio, no éxito - III El contenido del mensaje salvación integral 1. El nuevo descubrimiento teológico. 2. Consecuencias operativas - IV Los destinatarios del apostolado los lejanos, los desecristianizados, los fieles, los no creyentes, los no practicantes - V. Los operarios de la evangelización, la jerarquía, los religiosos, los laicos, la juventud, la familia, las comunidades eclesiales de base - VI La evangelización en el contexto de las culturas 1. El postulado. 2. Su realización en las iglesias de larga tradición; 3. Su realización en las iglesias jóvenes - VII. Espiritualidad apostólica 1. El sentido trinitario del envío. 2. El sí a Dios y al mundo. 3. El valor de la acción. 4. El testimonio de la vida

Introducción

1. CRISIS Y RENOVACIÓN DEL APOSTOLADO - El cristiano actual toma fácilmente el término apostolado como sinónimo parcial de intrusión, importunidad, sectarismo, y, además, ha perdido en gran medida la seguridad en uno mismo

que en tiempos pasados encerraba dicho término. En la Edad Media se recurría al fuego y a las torturas contra los que pensaban diversamente y se proclamaban con entusiasmo cruzadas contra los sarracenos. En el período colonial se miraba a los habitantes de los otros continentes como salvajes, paganos e idólatras, y se iba a arrancar sus almas del infierno. En los decenios anteriores al Vat. II, caracterizados por el auge de las organizaciones católicas, no raras veces se confundió la confesión cristiana con los desfiles y el triunfalismo. Todo esto ya es otra cosa. Ha cambiado el contorno y, sobre todo, han aparecido nuevas ideas (la Iglesia como misterio, la libertad de conciencia, la nueva teología de las religiones no cristianas, etcétera), las cuales han surtido efectos que no siempre estaban en consonancia con la realidad efectiva, y que han provocado una crisis en el apostolado.

En cualquier caso, ya se ha iniciado una sana reacción. En un mundo en el que todas las religiones y todas las ideologías sostienen contra viento y marea su convicción, precisamente los cristianos iban a carecer del valor de confesar su fe? Su apostolado obviamente se renueva, pero no se elimina. Dado el pluralismo cultural y filosófico en que vivimos, la Iglesia forzosamente ha de ir aceptando cada vez más la situación de competencia típica del mercado libre. El que más ofrezca se impondrá.

2. DEFINICIÓN DEL CONCEPTO - a) *El término* Apóstol deriva del griego y significa enviado. Apostolado significa, pues, envío, ministerio, acción de un apóstol en el sentido más amplio del término. Misionero y misión indican etimológicamente la misma cosa, pero derivan del latín. A partir del Vat. II se ha introducido en el lenguaje católico el término evangelización, que luego ha difundido y consolidado el Sínodo de los Obispos de 1974, así como la exhortación apostólica de Pablo VI, "Evangelii nuntiandi" (= EN), de 8 de diciembre de 1975. Mientras que los dos primeros términos expresan el envío en sí mismo, el de evangelización subraya el fin del envío: la predicación del evangelio en todo el mundo. b) *La realidad*. El apostolado cristiano consiste en participar del apostolado de Jesús y en la preocupación por la salvación de los hombres y del mundo¹, o también en toda actividad del cuerpo místico dirigida a realizar el fin de la Iglesia (AA 2). Se extien-

de en el tiempo desde la primera a la segunda venida de Cristo y contribuye a que todo alcance su propia plenitud. El elemento decisivo no lo constituyen, pues, las formas exteriores, las organizaciones o las estructuras, sino más bien la presencia de la Iglesia en nuestro mundo siempre en evolución. En no pocos países el apostolado está oficialmente prohibido; no obstante, la presencia de la Iglesia puede por eso mismo poner mayor irradiación.

I. Dimensión misionera de toda la Iglesia

1. LAS TRES FUENTES DE LA MISIÓN - La misión, en sentido teológico cristiano, no es sinónimo de intrusión, sino de dinamismo, de comunicación, de intercambio de bienes. El modelo originario de toda misión es el que nos ofrece la vida intratrinitaria, el "amor fontal" del Padre, el cual se da completamente al Hijo, dándose luego completamente ambas Personas al Espíritu Santo. Este Dios trino es la realidad originaria. El no puede dejar de ser y es la única realidad que existe de manera pura, simple y necesaria.

Este Dios, "en su inmensa misericordia y bondad", ha enviado "libremente" al seno de la humanidad (caída) a su Hijo, el cual, con su vida, muerte y resurrección, ha llevado a cabo las acciones salvíficas y se ha convertido en el sacramento del nuevo encuentro con Dios (AG 2). Cristo es el primero y el más grande "apóstol, en quien hemos de poner los ojos" (Heb 3,1), el autor y el modelo de la evangelización (EN 12).

De Cristo evangelizador, el camino conduce necesariamente a la Iglesia evangelizadora (EN 6-16). Mediante el envío del Espíritu, ha querido El que su obra continuase en la Iglesia. Esta, "en cuanto sacramento universal de la salvación, es enviada por Dios a las gentes" y es, por consiguiente, "misionera por su naturaleza" (AG 1,2). Existe para proclamar continuamente a todos los hombres la salvación obrada por el Dios único. La Iglesia no existe para sí misma, sino en orden a su misión. En consecuencia, no procede hablar de la misión y de la Iglesia, sino de la misión de la Iglesia. Todos éstos son datos reales de la historia de la salvación anteriores a nosotros, que no podemos anular, sino que hemos de reconocer sencillamente con fe.

Y si la Iglesia es misionera en cuanto tal, también todo miembro de la misma ha de ser misionero. Pedro llama a los cristianos en su totalidad "pueblo peculiar, para anunciar las grandezas del que os ha llamado" (1 Pe 2,9, Ef 1,6). Ser llamado a la Iglesia no es, antes que cualquier otra cosa, un privilegio especial, sino que exige primordialmente dar testimonio ante los demás. El seguimiento de Jesús no nos sitúa simplemente en una relación maestro discípulo frente a ellos. Tal vocación se funda en el poder ineducable y en la conciencia mesiánica de Jesús. El llama como llamó Dios a los profetas veterotestamentarios y hace su llamada siempre en orden a la soberanía de Dios, que está para venir. A quien llama le invita siempre a romper incondicionalmente todo vínculo e impedimento a tomar parte en su vida y en su destino, y a ponerse, de consiguiente, al servicio de la causa del reino de Dios. Existe, pues, un íntimo nexo entre seguimiento y misión. Esto explica por qué surgió necesariamente el primitivo movimiento misionero cristiano como primer fenómeno de este tipo.² Mientras que antes del Vat II la misión entre los paganos se subdelegaba en los institutos misioneros y en los "cooperadores" misioneros a ellos asociados, quedando el apostolado patrio reservado a los sacerdotes y a una élite organizada en la Acción Católica, el Concilio ha vuelto a poner claramente de manifiesto el lazo indisoluble que existe entre el hecho de ser cristiano y el de ser apóstol. Con esta teología de fondo cesa toda discusión sobre la cuestión de si debe existir o no la misión, y sólo queda la de saber cómo hay que realizarla.

2 LAS TRES FUNCIONES DE LA MISIÓN ÚNICA - La misión única salvífica de la Iglesia y de todos en la Iglesia no se ejerce siempre y en todas partes del mismo modo. Las condiciones en que se realiza pueden ser diversas. La misma Iglesia conoce varios estadios de desarrollo, desde el inicial e insuficiente al de la plena expansión. De manera semejante, los hombres las comunidades y los pueblos entre los cuales ella actúa pueden presentar supuestos diversos. Así, podemos distinguir la actividad misionera, cuyo fin verdadero y propio es evangelizar e implantar la Iglesia entre los pueblos y comunidades en que aun no ha echado raíces, la actividad pastoral, que se desarrolla entre los que ya

creen en Cristo con el fin de llevarlos a una fe más profunda que inspire toda su vida cristiana la actividad ecuménica, que aspira a promover el restablecimiento de la unidad cristiana (AG 6, UR 4).

Esta definición y subdivisión teológico-pastoral habría que concretizarla ahora en sentido sociológico-religioso, a fin de reconocer qué actividad debe ejercitarse prácticamente. Veríamos entonces que existen cada vez más lugares que reclaman las tres actividades. No existen ya, como antaño ni regiones ni países católicos, protestantes y paganos claramente distintos. Una ciudad como Roma, junto a sus muchas iglesias católicas, posee también un número notable de templos protestantes, así como muchos grupos y centros no cristianos, y pronto tendrá también una de las mayores mezquitas del mundo. En la ciudad "católica" de Munich la frecuencia dominical de la Iglesia oscila entre el 10-15%, y en 1974 el número de los abandonos oficiales de la Iglesia (6079) superó por primera vez el número de bautismos.³ En la práctica, pues, las tres actividades se ejercen en los cinco continentes. Cada uno tendrá que dedicarse apostólicamente más a uno u otro aspecto de acuerdo con su carisma.

II. La recuperación de los valores bíblicos del apostolado

El apostolado cristiano debe orientarse siempre y renovarse a la luz de sus orígenes. Contemplando las primitivas comunidades cristianas⁴ aprendemos a poner los acentos precisos, que puede formular así (teniendo presente, por supuesto que la prioridad otorgada al primer concepto no excluye el segundo).

1 FE NO OBRAS - La fe en Cristo es el elemento decisivo (Rom 10,9, Flp 2,5ss). Esta fe libera, mientras que la ley, que insistía en las obras, oprime. En la Carta a los Romanos Pablo recurre a todo para demostrar que la justificación sólo se consigue sobre la base de la fe, como si quisiera impedir por anticipado el influjo perjudicial de la mentalidad jurídica del pueblo romano sobre la comunidad cristiana. En la Carta a los Gálatas polemiza duramente contra quienes vuelven a alterar el evangelio de Cristo, como si lo más importante fueran las obras, siendo así que los que

languideaban bajo la ley han sido redimidos, han recibido la condición de hijos y pueden invocar en el Espíritu de Dios *Abba, Padre* (Gál 4,6, 5,5s). Esta carta nos muestra de manera definitiva que la decisión cristiana, una vez tomada, puede verse en peligro no sólo por la caída moral en el pecado y por la ligereza moral, sino también por el rigorismo moral.

2 EVANGELIZACIÓN NO SACRAMENTALIZACIÓN - Es cierto que Cristo ordenó claramente bautizar y que el bautismo establece una relación real con la muerte y la resurrección del Señor (Rom 6,2-8). Pero el mismo Apóstol, que ha enseñado eso, dice también: "Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros excepto a Rispo y Gayo. Pues no me mandó Cristo a bautizar, sino a evangelizar" (1 Cor 14 17). El sacramento es el sello de la fe, no su sucedáneo. En cambio en una época misionera sucesiva, misioneros pequeños y grandes, animados de un celo por las almas poco iluminado, bautizaron irreflexivamente. Posteriormente, se ha tenido que trabajar duro para transformar —dentro de lo posible— a estos bautizados en cristianos. Está demostrado que no sólo en América Latina, sino también en los países occidentales, la mayoría de los cristianos desean bautizar a sus hijos, aunque más de la mitad de ellos sabe poco de Cristo y no creen ni en su resurrección ni en la propia. Es evidente que en estas condiciones hay que reflexionar nuevamente sobre la prioridad de la evangelización, como de hecho se está haciendo.⁵

3 ESPONTANEIDAD NO INSTITUCIÓN - Las cuestiones relativas al ministerio y a la autoridad en la Iglesia se cuentan entre las más espinosas de la exégesis neotestamentaria. Cristo ordenó indudablemente difundir su mensaje. De ahí surgieron con el tiempo las estructuras oficiales concretas, que están enteramente al servicio del mensaje. El principio dominante fue el Espíritu de Jesús, que hizo crecer a la joven Iglesia (He 2,47, 6,7), que guió el itinerario misionero de Pablo (He 16,9, 19,21) y que coronó con el éxito su actividad (He 19,11, 2 Cor 2,3ss, Rom 15,17ss). El mismo Espíritu edificó también el orden que debe reinar en la vida de la comunidad (1 Cor 3,9ss 2 Cor 12,19, Ef 4,12 16). En consecuencia, este orden fue acepta-

do por la comunidad sin que se viera en él contradicción alguna con la acción libre de las personas dotadas de carismas, porque es el mismo Espíritu el que quiere ambas cosas. El entusiasmo y el orden discurren paralelos, si bien Pablo hace determinadas amonestaciones a los que están llenos de Espíritu (1 Cor 14). Toda la historia de la Iglesia hasta nuestros días lleva dentro la tensión entre institución y libertad, tensión que puede atenuarse en la medida en que ambas se dejan guiar por el Espíritu de Dios.⁶

El Espíritu ha guiado no sólo la vida de la comunidad, sino también la difusión del evangelio. La misión cristiana primitiva no se puso en marcha ni se organizó desde un centro rector, sino que surgió espontáneamente a través de la acción de los cristianos y de las comunidades particulares, que transmitieron la palabra de boca en boca.

4 IRRADIACIÓN NO GUETO - Las primeras comunidades cristianas se apoyaban en la certeza de que Dios había mantenido sus promesas y que obraba en medio de ellos a través de su Espíritu. No podían reservar para ellas tal certeza sino que se sintieron impulsadas a manifestarla y proclamarla en público, como la mañana de Pentecostés. La asamblea de la comunidad, su encuentro con el Señor en la palabra y en el pan de la cena constituían la preparación de la misión. Lo que se acentuaba era la misión. Las comunidades no eran círculos cerrados en sí mismos en los que cada cual sólo buscara satisfacer sus propias necesidades espirituales, al contrario, constituían la mejor forma de predicación: "Mirad cómo se aman", decían los demás de ellos. Estos grupos cristianos reunían a judíos y paganos, hombres y mujeres, amos y esclavos. Las diferencias que separan a los hombres en el mundo no tenían ya valor allí donde el bautismo había hecho a todos miembros del único pueblo de Dios. Esta vida comunitaria, en la que todos hacían partícipes a los demás de sus propios bienes (He 4 34ss 2,42-47), se irradiaba. Además de esto, se permitía también a los no bautizados y a los meros curiosos tomar parte en la liturgia de la palabra. Estos escuchaban, se quedaban maravillados, eran conquistados y confesaban: "Verdaderamente Dios está entre vosotros" (1 Cor 14 25). Por tanto la misión no se proponía convencer, y menos aun ejer-

cer una violencia moral, sino que revestía más bien el carácter de una invitación. Naturalmente no debemos idealizar aquellos tiempos. Ya entonces existían tensiones por los motivos más diversos. No obstante, reinaba la unidad en la escucha de la palabra del Señor, en la posesión del Espíritu Santo, en la fe única y en la comunión con las demás iglesias.⁷

5 MARTIRIO NO EXITO. Mientras que los grandes caudillos de la historia han conquistado sus adeptos a fuerza de dinero y de promesas, Cristo presentado de forma inequívoca, tanto para sí como para cuantos querían seguirle, la perspectiva de la cruz (Lc 9,23). Proclamó como bienaventuranza el hecho de que "os injurien persigan y, mintiendo digan todo mal contra vosotros por causa mía" (Mt 5,11), porque "si a mí me persiguieron, también os perseguirán a vosotros" (Jn 15,20). Los apóstoles y los incontables mártires que han sido experimentaron la seriedad de estas palabras, así como también la verdad del misterio de que el grano de trigo debe morir para dar mucho fruto (Jn 12,24). Al perder la vida, la ganaron (Mt 10,39). Se perfeccionaron y realizaron en la medida en que supieron aceptar como dotado de sentido también el fracaso.⁸ [✓Cruz]

III. El contenido del mensaje: salvación integral

1 EL NUEVO DESCUBRIMIENTO TEOLÓGICO. Si el apostolado tiene por fin hacer presente siempre y en todas partes la obra salvífica de Cristo, hemos de ver también esta salvación, esta paz (shalom), esta esperanza en todo su significado. Sin embargo, con el correr de los tiempos, el mensaje se vio reducido a su dimensión meramente sobrenatural, hasta entender por salvación el hecho de aceptar la fe, recibir los sacramentos y esperar en la vida eterna (si bien la Iglesia en la praxis, sobre todo en las misiones, siempre ha tomado en cuenta a todo el hombre).

Bajo el impulso de la "teología política" elaborada en Europa⁹ —según la cual la teología no es asunto de eruditos de escritorio, sino que debe ejercer influencia en la vida pública—, hemos asistido al desarrollo de una teología de la liberación en América Latina, donde

se siente la religión como alienación en grado mayor que en otras partes.¹⁰ Tal teología ha sido vigorosamente patrocinada y promovida también por el Consejo ecuménico de las Iglesias en su asamblea plenaria de Uppsala en 1968 y de Nairobi en 1975.¹¹ La Iglesia, colándose entre los dos extremos de la reducción a la fe pura al culto y a la salvación individual, por un lado, y del compromiso radical social hasta el uso de la violencia y la revolución, por otro, debe anunciar la salvación integral o la liberación total del hombre a través de Jesucristo. La liberación del pecado y de la muerte obliga al cristiano a comprometerse sin reservas frente a las consecuencias del pecado, tal como se manifiestan en la estructura del mundo. La Iglesia no puede callar ante los problemas del mundo, ante los peligros que amenazan la supervivencia de la humanidad, ante la creciente divergencia entre países pobres y países ricos, ante la discriminación y la desestima de los derechos humanos elementales.

Esta fuerte acentuación de la salvación terrena e histórica no se contempla simplemente como una reacción al sobrenaturalismo del pasado, sino que es también fruto de una nueva reflexión sobre la forma más importante de la presencia de Cristo. No tenemos que predicar simplemente al Cristo histórico y glorificado, no debemos honrar simplemente al Cristo eucarístico, sino que ante todo hemos de tomar con seriedad al Cristo místico, que nos sale al paso en el más pequeño de los hermanos (Mt 10,42). A esta luz explica la madre Teresa la actividad desarrollada por sus monjas en la India: "Al mismo Cristo que el sacerdote toca, podemos tocarlo nosotros las veinticuatro horas del día cuando ayudamos a los abandonados".¹²

Aquí no está en juego una alternativa no se trata de verticalismo o de horizontalismo, sino de una síntesis, de entender la salvación, y por consiguiente la evangelización, en su sentido pleno, sin que ello ponga en peligro para nada la jerarquía de las esperanzas. La esperanza intramundana e histórica forma parte esencialmente de la esperanza integral, pero no presenta el mismo carácter incondicional de la esperanza escatológica absoluta. Aquí no existe ningún "o esto o aquello" ni tampoco simplemente "una cosa y la otra", sino una integración de las dos esperanzas, no es posible hablar con credibilidad y

plenamente de una sin hablar también de la otra.¹³

Antes y durante el Sínodo de los Obispos de 1974, dedicado al tema de la evangelización, se pudo advertir claramente la tensión existente entre estas dos esperanzas. Luego, la declaración común de los obispos del sínodo empleó un lenguaje claro a este respecto¹⁴ y la exhortación apostólica EN contribuyó definitivamente a imponer esta visión integral (25-39). "Es bien sabido en qué términos hablaron (de un mensaje de liberación) durante el reciente sínodo numerosos obispos de todos los continentes y sobre todo los obispos del tercer mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos. Pueblos empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural. La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos" (n. 30).

2 CONSECUENCIAS OPERATIVAS. Lo prioritario, pues, en el apostolado no es volver a llevar al cristiano tibio a la práctica religiosa, sino conseguir que cuantos "practican" sean impulsados por la religión a cambiar el mundo y a darle una esperanza. La diferencia entre ambas posturas la esclarecen bien dos obras clásicas: *El alma de todo apostolado*¹⁵ y *En el corazón de las masas*¹⁶.

Debemos mostrar a los marxistas, no con palabras, que la religión no es opio. Debemos rebatir con los hechos este juicio no del todo infundado. El culto tiene ciertamente el cometido permanente de orientarnos al sentido último de la vida y a honrar a Dios. Pero al mismo tiempo, mediante nuestro cotejo con la palabra de Cristo y con Cristo mismo, debemos prepararnos a darnos a los demás, lo mismo que él se dio por nosotros. Hoy las virtudes políticas (= las que ejercen influjo en la vida pública) deben estar en el primer plano de la predicación. Por ejemplo, no debemos espiritualizar en segunda el evangelio de la curación del leproso individualizarlo y rezar por la "liberación de la lepra del pecado", sino que hemos de tomarlo tal como es: Cristo curó a los

leproso, es decir, a los que son despreciados y marginados desde el punto de vista social y psicológico, a fin de integrarlos de nuevo en la sociedad. Hoy debemos nosotros hacer la misma cosa. Tampoco los movimientos carismáticos de toda especie deben resolverse en la huida del mundo, sino que han de equipar a los que rezan para su compromiso en el mundo.¹⁷

Debemos evitar, asimismo, una especie de dicotomía, como si sólo lo que es explícitamente religioso fuese plenamente válido y lo profano fuese secundario y marginal. También la realidad profana es implícitamente religiosa. La Iglesia no tiene sólo la misión de predicar la palabra de Dios en cuanto tal, sino también la de interpretar proféticamente a la luz de esta palabra salvífica toda la historia y todos los valores, aspiraciones y esperanzas humanas, y también por tanto, la de subrayar la unidad entre amor de Dios y amor del prójimo, entre realidad religiosa y realidad profana. Siempre que el hombre tiende o aspira a algo más allá de sí mismo siempre que experimenta y acepta nacer a través del dolor, el trabajo con su fatiga, la muerte con su tristeza, siempre que, tras satisfacer sus propias aspiraciones, siente nostalgia de alguna otra cosa, todo ello se realiza ya dentro de la dimensión de la salvación y, por tanto, de la esperanza.¹⁸ Consiguientemente, la Iglesia no aparece ya tanto como el lugar de la salvación contrapuesto al mundo en cuanto lugar de perdición, sino más bien como la comunidad de los que predicán y celebran la acción de Dios en el mundo. Esta concepción integral nos permite evitar que los marxistas enseñen una historia sin esperanza y los cristianos una esperanza sin historia, y que lleguemos a un mundo sin iglesia y a una iglesia sin mundo.

IV. Los destinatarios del apostolado

El evangelio no es una ideología que queramos imponer a los demás, sino un mensaje que les ofrecemos no porque deseemos tener "éxito", sino porque los demás lo necesitan en lo más profundo de su intimidad. Estos "demás" son simplemente todos los hombres, subdivididos por la EN en los grupos siguientes:

Los lejanos son los que aun no cono

cen a Cristo y su evangelio, aquellos a quienes se dirige la actividad misionera de la Iglesia (AG 6 EN 51) Con toda la reserva que se requiere en el establecimiento de listas de prioridad en el apostolado (dado que la Iglesia no puede excluir a ningún grupo de su solicitud), no hay duda de que la primera predicación que ha de hacerse a los hombres de religiones no cristianas presenta una prioridad absoluta Esta es la tarea auténtica y primera de la Iglesia (Mt 28,19) En 1965, los no cristianos eran 2 272 millones, para el año dos mil se calcula que serán 4 214 millones (debido a la fuerte explosión demográfica de los países no cristianos) Estas enormes cifras son para la Iglesia un desafío inaudito Ella se siente siempre tentada a ocuparse demasiado de sí misma, en vez de concentrarse valerosamente en la evangelización hacia fuera, en vez de "alcanzar a aquellos a los que aun no ha alcanzado"¹⁰ y extenderse de esta manera más allá de sí misma

En este contexto debemos decir unas palabras sobre las religiones no cristianas Mientras que en otro tiempo las veíamos establecidas solo en la "sombra de la muerte", el Vat II ha reconocido sus puntos luminosos y sus valores, y ha admitido que los hombres que viven en ellas pueden salvarse (NA, EN 53) La ulterior aclaración del valor salvífico verdadero y propio de las religiones no cristianas en cuanto tales es una tarea que se ha confiado a los teólogos La cuestión suena concretamente así ¿Pueden esos hombres salvarse gracias a su religión o a pesar de su religión? Gran número de teólogos reconoce hoy al menos un valor salvífico parcial a las religiones, lo cual no elimina en absoluto el sentido y el deber de la evangelización²⁰ Hay que ofrecer "a los misioneros de hoy y de mañana nuevos horizontes en sus contactos con las religiones no cristianas", mas esto no puede presentarse en modo alguno para la Iglesia una invitación a "silenciar frente a los no cristianos el anuncio de Jesucristo" (EN 53)

Los *des cristianizados* son los que han sido bautizados y que viven completamente fuera de la esfera y de la vida cristiana, ya se trate de personas sencillas que no saben nada de la fe, ya de intelectuales anquilosados en las nociones religiosas que les fueron impartidas durante sus años de infancia (EN 52)

Los *fieles* son las 99 ovejas que viven en el redil, de las cuales la Iglesia se ha

ocupado demasiado hasta ahora, sin pensar en la medida suficiente en las muchas que están fuera Naturalmente, hoy los fieles tienen más necesidad que antes de ser ayudados de manera particular, a fin de "profundizar, consolidar, nutrir y hacer cada vez más madura" su fe Esta, en efecto, se encuentra hoy "expuesta a pruebas y amenazas más aun, (es) una fe asediada y combatida" (EN 54) Se trata de ayudarse recíprocamente en la fe La prueba de la fe no se les escatima ni siquiera a los sacerdotes y a los obispos Hoy todo cristiano debe ser para los otros un Pedro que, gracias a la oración del Señor, no vacila en la fe y tiene la misión de confirmar a su vez a los hermanos (Lc 22,32)

Los *no creyentes* éstos constituyen el gran peso de la Iglesia en los países "cristianos" La alarma sonó por primera vez en Francia, al ser declarado este país "tierra de misión" y necesitado de ser renovado con "método misionero"²¹ Una situación por el estilo se ha ido creando luego en la mayor parte de los restantes países a causa de la oleada de secularismo La exhortación EN no habla tanto de "secularización", consistente en el hecho de hacerse mundano el mundo, "esfuerzo en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía El reciente concilio afirmó, en este sentido, la legítima autonomía de la cultura y, particularmente, de las ciencias" (GS 59) "Nosotros (en cambio) tratamos aquí del verdadero secularismo una concepción del mundo según la cual éste último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios, Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo" (EN 55) Así piensan los ateos y los agnósticos militantes o prácticos

Los *no practicantes* se trata de "una muchedumbre de bautizados que, en gran medida, no han renegado formalmente de su bautismo, pero están totalmente al margen del mismo y no lo viven Tratan de explicar y justificar su posición en nombre de una religión interior, de una autonomía o de una autenticidad personales" (EN 56)

La evangelización frente a todos estos grupos de la "cultura no cristiana" no resulta fácil, aunque no carece de esperanza Naturalmente hay que encontrar nuevas vías y un lenguaje nuevo. A pesar de todo su progreso, el hombre en el

fondo no llega nunca a la perfección propia Permanece siempre como alguien que pide, que busca, que mira más allá de sí La contingencia y la experiencia de los límites del propio ser (tanto en la alegría como en el dolor) llaman siempre por algo más Ese más, que satisface plenamente, no puede ser "cualquier cosa" sino "alguien" Para salir del vacío interior, de la frustración y de la "nostalgia infernal"²², sentida por tantos hombres, sólo existe un camino el camino que lleva a Dios En este sentido podemos decir que el mundo moderno clama poderosamente, y al mismo tiempo de manera trágica, por ser evangelizado (EN 55) Los evangelizadores deben estar cerca de esos hombres y pronunciar en su vida la palabra justa en el momento justo y del modo justo²³

V. Los operarios de la evangelización

Si la Iglesia en cuanto tal tiene la misión de evangelizar [*supra*, II] todos cuantos viven en su seno han de tomar parte en ella, si bien en un orden y según una prioridad determinados

La *jerarquía* el Papa, los obispos y los sacerdotes [*Ministerio pastoral*] ocupan una posición preeminente en virtud de su consagración y de su ministerio, son los maestros de la fe Así se ha subrayado siempre, y es cierto ahora como antes (EN 67s) Esta tarea se contempla como "servicio" que ha de prestarse al pueblo de Dios (LG 18) A fin de que la jerarquía hable en la lengua deseada, capaz de ser entendida por los hombres de hoy, debe, por así decirlo, amalgamarse no sólo con estas personas, "sino también con las aspiraciones, las riquezas, los límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual con junto humano" (EN 63), en una palabra, debe dialogar con el pueblo de Dios y participar concretamente de su vida

Los *religiosos* [*Vida consagrada*] deben desarrollar una doble función específica al servicio de la evangelización ante todo, gracias a su "total disponibilidad para con Dios y la Iglesia" (EN 69), han tenido en el curso de la historia humana "la mayor parte en la evangelización del mundo" (AG 40,27). Por otra parte, y sobre todo "por una más íntima consagración a Dios, hecha en la Iglesia", expresan claramente "la íntima naturaleza de la vocación cristiana"

(AG 18, LG 31,44) "A través de su ser más íntimo, se sitúan dentro del dinamismo de la Iglesia, sedienta de lo Absoluto de Dios, llamada a la santidad De esta santidad ellos dan testimonio" (EN 69) Por eso su contribución más importante no está en los pequeños serVICIOS que prestan acá y allá en las parroquias, sino en su vida según el evangelio, que con renovado y continuo esfuerzo deben vivir de manera creíble (PC)

Los *laicos* si en otro tiempo se subrayaba sobre todo la dependencia de los laicos de la jerarquía²⁴ el Vat II dice que su apostolado se funda en su misma vocación cristiana, que ellos participan de manera específica y necesaria en la misión de la Iglesia, que la nueva conciencia que tienen de su propia responsabilidad es fruto de la acción innegable del Espíritu Santo (AA 1,3)

Este apostolado suyo se desarrolla en dos campos "El campo propio de su actividad evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas, así como de otras realidades abiertas a la evangelización, como el amor, la familia, la educación de los niños y jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento, etc Cuantos más seglares haya impregnados del evangelio, responsables de estas realidades y claramente comprometidos en ellas tanto más estas realidades, sin perder o sacrificar nada de su coeficiente humano, al contrario, manifestando una dimensión trascendente frecuentemente desconocida, estarán al servicio de la salvación en Cristo Jesús" (EN 70) Aquí se nos indica el camino para superar la dicotomía entre sagrado y profano [*supra*, III 2]

Además de esto, los laicos pueden sentirse o ser llamados a colaborar en el servicio de la comunidad eclesial En este campo pueden asumir diversas funciones ministeriales, por ejemplo, trabajar como catequistas, como guías en la oración comunitaria, como responsables de la *caritas* eclesial, en los movimientos apostólicos o en los grupos de base La EN da las gracias a todos los laicos que dedican parte de su tiempo a estas tareas y anima a los obispos a tomar en serio la preparación correspondiente a tales mansiones, a fin de aumentar en ellas la "seguridad indis-

pensable, y también el entusiasmo para anunciar hoy día a Cristo" (n 73)

La *juventud* [jóvenes] a ella se le dedica una atención particular, todos saben a cuántos peligros está hoy expuesta, por otra parte, se subraya el hecho de que los jóvenes han de convertirse en apóstoles en medio de la juventud (EN 72) De este modo se alumbra un cambio que ya se había comprobado durante el Sínodo de los Obispos de 1974: inicialmente se habló de los grupos que *había que evangelizar*, en cambio, en la segunda mitad, de los grupos evangelizadores Los destinatarios de la evangelización se convierten en sus protagonistas, en otras palabras, sólo los que han sido evangelizados pueden evangelizar a su vez, pero también es cierto lo contrario evangelizando, uno es evangelizado

La evangelización no se realiza tanto a través de los individuos cuanto en el seno de la comunidad La EN pone de relieve de manera particular dos lugares privilegiados de evangelización

La familia aquí se busca ante todo el "espacio donde el evangelio es transmitido y desde donde éste se irradia" (EN 71) La familia como "iglesia doméstica" (LG 11) se hace cada vez más importante, ya que en muchos países las estructuras de la Iglesia han sido destruidas o se les impide desarrollar su actividad

Las comunidades eclesiales de base este fenómeno, que ha aparecido en el cielo eclesial como un signo de esperanza, ha dado sus frutos más tangibles en América Latina Allí son innumerables los grupos de personas, las más de las veces sencillas, que se reúnen para leer la Biblia, para meditar y plasmar mejor su vida concreta en una búsqueda común a la luz de la palabra de Dios También en Europa han surgido grupos por el estilo obedeciendo a las más diversas motivaciones, sobre todo por la necesidad de superar el anonimato de la parroquia tradicional y de constituir una genuina comunidad de fe²⁵ Siempre que permanezcan en la línea del evangelio y de la Iglesia, se les reconoce un gran papel en la renovación de ésta (EN 58) [Comunidad de vida VIII, 2]

VI. La evangelización en el contexto de las culturas

1 EL POSTULADO La evangelización no consiste sólo en convertir a éste o al otro, sino en un proceso mucho más

amplio, a saber, en convertir, "por la sola fuerza divina del mensaje la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos, los criterios de juicio los valores determinantes, los puntos de interés las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad" (EN 18,19) En otras palabras, consiste en evangelizar de manera vital y en profundidad las culturas de la humanidad "La ruptura entre evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura o, más exactamente, de las culturas" (EN 20)

2 SU REALIZACIÓN EN LAS IGLESIAS DE LARGA TRADICIÓN - En los países occidentales, caracterizados por un cristianismo secular, la Iglesia se encuentra ante situaciones nuevas y muy diversas entre sí, situaciones que debe tomar muy en serio, a fin de predicar el mensaje a los hombres de hoy en un lenguaje actual Las líneas fundamentales de las culturas modernas pueden indicarse de la siguiente manera se trata de una cultura técnico-científica, laica, atea o fuertemente secularizada, de cuño marxista o liberal existe una cultura hecha de religiosidad popular, rica todavía en valores, pero mezclada no rara vez con magia, superstición y espiritismo, y que por lo mismo hay que purificar y desmitizar nos encontramos ante una civilización de la imagen (cine-televisión) con sus correspondientes sugerencias, sus posibilidades educativas, por un lado, y sus peligros, por otro, se advierte una sensibilidad para la discusión teológica, que hoy interesa a muchos cristianos, pero que a menudo termina también por desorientarlos²⁶ Ante semejantes situaciones no es ya posible predicar una teología tradicional, monótona, metafísica Debemos confrontar la teología con la realidad empírica de las diversas culturas y elaborarla en su seno Se hace así necesario, dentro de la entera unidad de la fe, un pluralismo de teologías que responda a la grandeza y a la transcendencia de Cristo mismo y que nos haga presagiar de nuevo en mayor medida la amplitud sin límites y el misterio inconcebible del mundo de la fe²⁷

3. SU REALIZACIÓN EN LAS IGLESIAS JÓVENES - Muchas de las situaciones que

habíamos de mencionar existen también en las iglesias jóvenes Estas se encuentran aun, sin embargo, en una condición caracterizada por estos hechos los cristianos las más de las veces no piensan de ser una minoría, en su día se les predicó un "cristianismo europeo" que les convirtió culturalmente en extraños dentro de su propia tierra, hoy comienzan a descubrirse en tales iglesias los genuinos valores de las religiones y de las culturas no cristianas, despreciados durante mucho tiempo, y se ve necesario implantar el cristianismo en tales valores y no junto a ellos "Después de haber cristianizado a África, es preciso ahora africanizar el cristianismo", decían los obispos africanos en el Sínodo de 1974 En una declaración común, emitida al término de tal asamblea, afirmaban ellos que hasta ahora se ha hablado de adaptación del cristianismo, o sea, de adecuación en cosas exteriores insignificantes, pero que en adelante habrá que tratar de encarnarlo y, por tanto, de predicar el evangelio dentro de aquellas culturas, de permitirle tomar de ellas su propia forma y su propia carne y tener una historia propia²⁸ La propuesta es formulada y reconocida también en la EN Esperemos que su realización concreta no choque con una oposición demasiado grande por parte de aquellos círculos que identifican la unidad de la Iglesia con la uniformidad

W Buhlmann

VII. Espiritualidad apostólica

La nueva conciencia de la dimensión misionera de la Iglesia influye eficazmente en la elaboración de una espiritualidad apostólica, válida no sólo para los misioneros y los operarios de pastoral, sino también para todos los cristianos de nuestro tiempo Las modernas adquisiciones de la teología y de las ciencias humanas han suscitado cambios en el modo de enfocar la misión y de vivir la espiritualidad Se han establecido las distancias precisas frente a un *proselitismo* poco respetuoso con la libertad de la religión, frente al *descuido* de los valores culturales de los pueblos y frente a la *occidentalización* impuesta del anuncio cristiano¹ Por su parte, la espiritualidad ha vivido un tránsito de una impostación ascética e individualista a una mística de la comu-

nidad, de la huida del mundo a la presencia en el mismo, de la desconfianza en la acción a una valorización de la misma como expresión de amor, de una concepción de apostolado trasvasa a la de apostolado-espacio de encuentro con Dios, fuente de contemplación y estímulo de perfección Algunas orientaciones entran ya a formar parte de la espiritualidad cristiana, especificando su carácter esencialmente apostólico en una forma actual

1 EL SENTIDO TRINITARIO DEL ENVÍO - El apostolado se entendió a veces como vocación excepcional o acto de generosidad derivado de un impulso personal, o participación en la misión de la autoridad eclesial En cambio, el Vat II vincula el apostolado de los fieles inmediatamente al bautismo, por el que participan ellos de la misión sacerdotal, profética y real de Cristo (LG 31, AA 2 3) y, en última instancia, del mandato misionero que Jesús recibió del Padre y transmitió a los discípulos para que fuese cumplido en el Espíritu (Jn 20,21 22 Mt 28,19 20 Cf LG 17) De este modo la misión apostólica de los cristianos "se origina y se apoya, a través de la mediación histórica de Cristo, en la riqueza trascendente del misterio trinitario"² El cristiano, pues, no puede considerarse como un ser lanzado a la existencia, sino como un hijo enviado por el Padre al mundo, para que lleve a efecto en él la salvación Debe extraer el sentido de su existencia misionera de una referencia estrecha y vital a la Trinidad, y ello a partir de una íntima relación con Cristo "Cristo, enviado por el Padre, es la fuente y el origen de todo el apostolado de la Iglesia Es, por ello, evidente que la fecundidad del apostolado seglar depende de la unión vital de los seglares con Cristo Lo afirma el Señor "El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5) (AA 4). De Cristo, apóstol y mensajero del Padre (Heb 3,2, Jn 6,29), el cristiano ha de recoger y hacer propio el auténtico espíritu misionero tal como se expresó en la vida y en las enseñanzas del Señor la intimidad con el Padre, la búsqueda de los hombres, en particular de los pecadores y los oprimidos, la superación de las crisis, la veracidad en la proclamación del reino de Dios contra toda deformación religiosa, y sobre todo el amor hasta el don supremo de sí Entre las palabras de Jesús asumen importancia paradig-

mática los discursos de misión (Lc 9,1 5 10,1-20), que, más allá de referencias a situaciones históricas particulares, muestran las características de los verdaderos discípulos de Jesús inermes mansedumbre, pobreza, entrega total a la misión, neutralización de las fuerzas del mal, anuncio urgente e instauración del reino de Dios.

Si la Iglesia "es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre" (AG 2), el cristiano sólo vive apostólicamente si se inserta de manera consciente en la dinámica fontal del amor trinitario. ¿Cómo podría el cristiano encerrarse en su propio yo cuando vibra en él el amor del Padre por el mundo que hay que salvar (Jn 3,16-17)? ¿Cómo podría limitar su horizonte si resuena en él el mandato de Cristo "Id por todo el mundo" (Mc 16,15)? ¿Cómo, en fin, podría permanecer indiferente ante los hermanos, si es templo del Espíritu Santo, fuerza que proyecta hasta los confines de la tierra (He 1,8)?

El diálogo de amor con las tres Personas divinas es fundamental para que el cristiano desarrolle su cometido apostólico según el plan divino de salvación, cuyas líneas esenciales están fijadas en el testimonio bíblico. Sólo de este venero podrá el cristiano sacar un sentido renovado del envío, el universalismo superador de toda barrera discriminadora, la transparencia con que transmite la Palabra, la fidelidad de su compromiso, la iniciativa y la oportunidad, la certeza de la corona de justicia y sobre todo el sentido trinitario del envío, que unifica la existencia dándole el significado de una misión recibida de Dios para que se difunda su gloria en el mundo [Eucaristía II, 2]

2. EL SI A DIOS Y AL MUNDO. El cristiano no puede desarrollar con tranquilidad de espíritu su misión apostólica si no resuelve el clásico problema de la unidad que se ha de alcanzar en la vida espiritual para solucionar la división del corazón, solicitado siempre por el yugo de los dos señores. La aspiración a unificar la vida espiritual constituye a veces para el apóstol un verdadero drama, en las capas más profundas de su ser "se engendra en verdad un flujo y reflujo contrarios debidos a la atracción de dos astros rivales. Dios y el mundo".³

La ascética tradicional ha resuelto a

veces la tensión eliminando casi el mundo o absorbiéndolo en el amor de Dios [Ascesis]. El tema de la "huída del mundo", que recorre la literatura cristiana, se funda en una visión pesimista de las criaturas, consideradas ocasión de pecado u obstáculo a la unión con Dios. San Bernardo propone la vida monástica como ideal al que tender "Huid de Babilonia y salvad vuestras almas, corred a las ciudades de refugio (los monasterios), donde podéis hacer penitencia por el pasado, obtener la gracia en el presente y prometeros de nuevo la gloria futura".⁴ La *Imitacion de Cristo* valora negativamente la convención humana cuando afirma "Los mayores santos evitaban cuanto podían la compañía de los hombres y elegían vivir para Dios en su retiro. Uno dijo 'Cuántas veces estuve entre los hombres volví menos hombre'. Por eso, al que quiere llegar a las cosas interiores y espirituales, le conviene apartarse con Jesús de la gente. El que se aparta de sus amigos y conocidos, estará más cerca de Dios y de sus santos ángeles".⁵ Un ejemplo típico de la misma mentalidad lo constituye J.-J. Surin († 1665), el cual unifica la vida espiritual en el solo amor de Dios, es decir, transfiriendo todo afecto de las criaturas al Creador. Puesto que "Dios no soporta que dividamos nuestro amor entre él y las criaturas", es necesario realizar un "desasimiento absoluto del mundo y de todas las criaturas" hasta romper el contacto "con todas las personas, incluso con nuestros amigos más íntimos".⁶

Nuestro siglo ha abandonado ya esta cultura de sabor maniqueo para recuperar el valor de la creación y, sobre todo, el centro del mensaje cristiano: el amor al prójimo (Gal 6,2 1 Cor 12,31 14,1 1 Jn 3,11). La antropología teológica ha aclarado que Dios no es rival del hombre y que —según las intuiciones de Teilhard de Chardin— apasionarse por las realidades terrestres y por su máxima valoración no sólo no se opone al amor de Dios sino que es un medio de unión con Él. De esto se sigue que "el amor a Dios y el amor a las criaturas no deben concebirse como si compitieran entre sí, de forma que al aumentar uno disminuiría necesariamente el otro. El amor a Dios ha de convertirse en el alma de todos los demás afectos y, lejos de impedirlos, debe más bien potenciarlos. El amor al mundo compromete el amor a Dios sólo cuando uno no ama al mundo como un valor finito, partici-

pación del valor supremo, sino que lo pone en el mismo plano de Dios".⁸

Sin duda, el cristiano no ignora las consignas restrictivas de la Escritura, que invitan a no conformarse a la mentalidad del siglo (Rom 12,2) o incluso a odiar al mundo (1 Jn 2,15) y a no pensar en las cosas de la tierra (Col 3,2). No obstante, la interpretación de estos pasajes está lejos del desprecio del mundo y de las realidades terrenas, se limitan a poner en guardia contra las costumbres paganas y contra el mundo en su acepción peyorativa, a saber, "la humanidad en rebeldía contra Dios, el conjunto de la realidad humana en cuanto caracterizada por esta rebeldía y abocada al juicio".⁹ Similarmente, "las cosas de la tierra", de las que Pablo nos invita a no ocuparnos, no son los trabajos temporales o profesionales, sino los pecados y los vicios en general y la *pleonexia* en particular, que consiste en querer tener cada vez más y que es el origen de los desordenes sociales.¹⁰ Por eso el Apóstol denuncia por tres veces el principio "Proceda cada cual conforme al estado que le asignó Dios, conforme ha sido llamado" (1 Cor 7,17 20,24).

Pero la Escritura contiene otros pasajes en los que la relación con el mundo se contempla en términos positivos (contamos con la afirmación clara de que Dios ama al mundo (Jn 3,16), Cristo ora no para que sus discípulos sean sacados del ambiente humano, sino para que sean guardados del mal (Jn 17,15). A diferencia de Qumran, Jesús no enseña ninguna segregación sociológica. "El no vive en un monasterio ni en el desierto. Actúa en público, en los pueblos y las ciudades, en medio de los hombres. Mantiene contacto hasta con los de mala reputación social, con los 'impuros' según la Ley".¹¹ Por lo demás, la importancia central que tiene el amor fraterno en el NT (Col 3 14 Rom 13,10, Jn 13,35 Mt 23,34-46) prueba la necesidad del contacto con los hombres, no pena de incumplir esta obligación esencial y la misión evangelizadora recibida del Señor. Por eso el cristiano, con Pablo, elige la opción fundamental del prójimo, prefiriendo seguir en la tierra para ayudarle a progresar en una fe gozosa antes que alcanzar a Cristo en la vida dichosa (Flp 1,23-24).

Si en otro tiempo se concibió el reino de Dios como realidad ultraterrena o ultramundana, hoy se comprende que "Jesús exige del hombre que se ocupe tan totalmente de la causa del reino de

Dios en el mundo que frente a ella la preocupación por sí mismo y por los bienes propios ha de pasar a segunda línea".¹² Toda espiritualidad que acepte el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y el amor del prójimo ha de ser una espiritualidad orientada al mundo. Precisamente el Vat II, al situarse en una perspectiva pastoral, desea que los fieles "vivan en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo" (GS 62), es más, considera que existe un lazo tan profundo entre consagración y misión, que exige una vida en medio de los hombres "Los presbíteros del NT son en realidad segregados, en cierto modo, en el seno del pueblo de Dios, pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra para que el Señor los llama" (PO 3).

En síntesis el cristiano no puede separar el amor de Dios del sí al mundo, porque precisamente este sí es querido por Dios y lo puso en práctica Cristo "La Iglesia —incluye el Vat II—, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación debe insertarse en todos estos grupos (humanos) con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió" (AG 10). El encarnacionismo misionero debe llevar a considerar el mundo como lugar de encuentro con Dios y ambiente adecuado para una experiencia del amor creador y redentor de Dios.

3. EL VALOR DE LA ACCIÓN. Junto a la desconfianza frente al mundo, otra postura amenaza a la espiritualidad apostólica: la desvalorización del apostolado mismo. Ya antes de la reacción contra el activismo o la llamada "herejía de la acción", se había impuesto entre los autores espirituales una concepción unilateral e intimista de la vida cristiana: se consideraba a ésta esencialmente como vida interior, contemplativa, dirigida al perfeccionamiento propio y nutrida por prácticas de piedad. Todo el resto, comprendidas las obras de celo o el trabajo profesional, se estimaba como acción exterior, que se admitía, toleraba o condenaba según su relación con la vida interior. "Debemos tener —afirma Lallemand—, ante todo dentro de nosotros y para nosotros mismos, una vida perfectísima a través de una continua aplicación de nuestra mente y

de nuestra voluntad a Dios. Luego, podremos salir para el servicio del prójimo sin perjuicio de nuestra vida interior. Nuestra principal ocupación será siempre la vida interior"¹³ Se supone en este contexto que el apostolado constituye una excepción o un riesgo, del que se debe huir apenas es posible para volver a la quietud interior de la unión con Dios. "Debemos ser como el águila, que se aleja por el aire apenas ha cogido la presa. Así nosotros debemos retirarnos a la oración después de haber cumplido nuestras funciones para con el prójimo, sin ingerirnos nunca en ellas a menos de ser destinados a ello por la obediencia"¹⁴ Semejante orientación anula o reduce la entrega al prójimo, rozando el egoísmo espiritual. "Debéis dar más a vuestra alma que a todos los pobres del mundo —dice un director espiritual del siglo XVII— La caridad bien regulada quiere que prefiráis no sólo vuestra salvación, sino también vuestra perfección espiritual, al alivio, al consuelo y a la satisfacción de todos los hombres"¹⁵

El Vat II supera esta dicotomía entre vida espiritual y apostolado afirmando claramente que el segundo es parte esencial de la primera. "La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado" (AA 2). Aparece aquí una visión dinámica de la existencia cristiana, porque la misión "no aparece ya como mera actividad exterior que se añade a manera de accidente al ser cristiano que descansa en sí mismo, sino que el ser cristiano mismo es, como tal, un movimiento hacia fuera. Está marcado en su esencia con el sello misionero y debe, por tanto, producir necesariamente una actividad exterior como realización de su más profunda esencia en todo tiempo y en cualquier cristiano que viva de verdad su cristianismo"¹⁶ Si dedicarse a procurar la gloria de Dios y el advenimiento de su reino entra de pleno derecho en la vida cristiana, no hay razón para ejercer el apostolado con inquietud, como si se robase el tiempo reservado a Dios. La actividad apostólica es un modo de realizar la unión con Dios, como se hace a través de la oración, puesto que se lleva a cabo precisamente para cumplir la voluntad divina. El apostolado, además de consecuencia del amor cristiano y de la contemplación del Dios de la salvación, es también meditación privilegiada de santidad en cuanto que promueve directamente el

reino de Dios y es continuación de la actividad redentora de Cristo, es comunión con Dios, acto de culto y forma de participación en el dinamismo divino de la historia (1 Cor 3,9, 1 Tim 3,2, 2 Tim 4,2, Rom 1,9).

Se comprende, pues, la insistencia de los documentos conciliares en el valor de la acción en orden a la vida espiritual. Lo primero que deben hacer los laicos no es alcanzar un alto grado de perfección para ser lanzados luego al apostolado, ya que se les exhorta "a verlo, a juzgarlo y a hacerlo todo a la luz de la fe, a formarse y perfeccionarse a sí mismos por la acción con los demás y a entrar así en el servicio activo de la Iglesia" (AA 29). A los religiosos consagra grados al apostolado se les recuerda que "la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa, ya que el sagrado ministerio y la obra propia de la caridad les han sido encomendados por la Iglesia" (PC 8). Los sacerdotes, al igual que los obispos, deben considerar su ministerio como un excelente medio de santificación. "Las preocupaciones apostólicas, los peligros y contratiempos, no sólo no les sean un obstáculo, antes bien ascenden por ellos a una más alta santidad" (LG 41). Ellos saben, por tanto, que, para armonizar la vida interior con la acción externa, para alcanzar su unidad de vida, no bastan "ni la mera ordenación exterior de las obras del ministerio, ni, por mucho que contribuya a fomentarla, la sola práctica de los ejercicios de piedad. Pueden, sin embargo, construirla los presbíteros si en el cumplimiento de su ministerio siguieren el ejemplo de Cristo, cuya comida era hacer la voluntad de Aquel que lo envió para llevar a cabo su obra" (PO 14).

Para comunicar en Cristo con la voluntad del Padre, el cristiano ha de ser dócil a los impulsos del Espíritu, aumentar su caridad en el encuentro sacramental con el Señor, discernir los signos de los tiempos, o sea, leer la historia en una dimensión religiosa. Es necesario hoy añadir a la meditación tradicional de los misterios divinos, revelados en la Biblia, la que se define "meditación a ojos abiertos" y que "encuentra a Dios no abandonando el mundo, sino dirigiéndose con amor y respeto a las cosas del mundo"¹⁷ Se trata de volver a vincularse a la gran tradición bíblica, que concebía la oración como una celebración de los aconteci-

mientos de la historia de la salvación. Asombro del alma ante las obras de Dios, mirada de fe penetradora de los acontecimientos y atenta a leer los signos de la presencia y de la acción divina en el mundo, y voluntad de cooperación en la alianza a través de la propia inserción en el surco del designio salvífico.

4. EL TESTIMONIO DE LA VIDA. Examinando el mandato misionero de Cristo, advertimos que la expresión "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura" (Mc 16,15) coincide con la otra "Seréis mis testigos hasta los confines de la tierra" (He 1,8). Es decir, existe una equivalencia o un nexo entre evangelización y testimonio, en cuanto que aquella no es transmisión de ideas, sino difusión de "un mensaje de salvación, es decir, de un conjunto de valores destinados a dar sentido a la vida. Y los valores se transmiten por el testimonio"¹⁸

Hoy de modo particular se tiene alegría a creer en palabras no apoyadas y garantizadas por la vida de quien las pronuncia, no se distingue entre la predicación y el predicador, se los acepta o rechaza a la vez. El testimonio de la vida es el signo más importante de credibilidad, ya que atestigua la sinceridad del apóstol y la presencia de la fuerza divina transformadora de la existencia. El cristiano asume una grave responsabilidad cuando con su vida es ocasión de escándalo e incluso de ateísmo, al no revelar y si ocultar el verdadero rostro de Dios y de la religión (GS 19). La historia demuestra que cuando ha faltado la santidad en los evangelizadores, se ha comprometido la conversión de los pueblos al cristianismo. Refiriéndose a la predicación a los indios en el siglo XVI observaba el teólogo De Vitoria "No he oído hablar de ningún signo o milagro ni de ejemplos de vida religiosa, más bien, al contrario, de numerosos escándalos, de horrendos delitos y de muchas impiedades. Por eso no parece que se haya predicado de manera adecuada y piadosa la religión cristiana para que aquellos (los indios) se sientan obligados a aceptarla"¹⁹

Indudablemente no ha de exagerarse la eficacia del testimonio. "Pues, por una parte, el testimonio en la vida presente no podrá jamás gozar de total transparencia, por el hecho de que la Iglesia cobija a la vez a justos y a pecadores, y sólo en la fase escatológica podrá resplandecer con perfecta pureza

Por otra parte, hay que notar que ni siquiera un testimonio perfectísimo con fiere eficacia absoluta a la evangelización, y Cristo Señor será siempre signo de contradicción"²⁰ Sin embargo, a pesar de estos límites, los cristianos han de esforzarse por seguir el ejemplo de Cristo, "el testigo fiel" (Ap 1,5, 3,14), dando a su vez testimonio de coherencia evangélica. "Todos los cristianos, dondequiera que vivan, están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo de que se revistieron por el bautismo, y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre" (AG 11).

En particular, la espiritualidad apostólica incluye un conjunto de disposiciones y de virtudes, en las que insisten con frecuencia las cartas paulinas la *parresia* o valor para anunciar el evangelio con libertad de palabra (1 Tes 2,2, 1 Cor 3,12, 2 Cor 3,12, Ef 6,19-20), la aceptación de las pruebas y persecuciones que acompañan a cuantos quieren vivir en Cristo y dar testimonio de él (2 Tim 3,12, 1 Cor 4,9-13, 2 Cor 4,7-11), el servicio de la palabra (Rom 15,16, Col 1,23, Flp 2,22). Lo que sobre todo caracteriza al apóstol es una dinámica de amor en busca de comunicación (2 Cor 5,14-15), que asume tonos maternales. "Como una madre cuida cariñosamente a sus hijos, así fue llena nuestra ternura hacia vosotros" (1 Tes 2,7). Y como el apóstol busca la regeneración en Cristo, "la Iglesia se fija con razón en aquella que engendró a Cristo. La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que es necesario que estén animados todos aquellos que en la misión apostólica de la Iglesia cooperan a la regeneración de los hombres" (LG 65). La referencia a María, además de recordar el fin esencial y el carácter maternal del apostolado²¹, ofrece el paradigma de la unidad de vida del cristiano, puesto que la Virgen, "mientras vivió en este mundo una vida igual a la de los demás, llena de preocupaciones familiares y de trabajos, estaba constantemente unida con su Hijo y cooperó de modo singularmente a la obra del Salvador" (AA 4). El amor al prójimo se expresa hoy trabajando por la justicia y participando en la transformación del mundo. Quizá es el testimonio que más se estima y se pide en nuestro tiempo, el signo de credibili-

dad de que el anuncio del reino de Dios encuentra correspondencia en la transformación de la realidad

S De Flores

Notas I-VI—(1) F Klostermann *Das christliche Apostolat*, Tyroha Innsbruck 1962, 1153, Y Congar *Apostolicidad y apostolado en MS IV 2*, 581s—(2) M Hengel, *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae Santander 1981, 105ss—(3) "Herder Korrespondenz", 29 (1975), 428 430, S Bungalassi, *Il comportamento religioso degli italiani*, Florencia 1967 17, E Pin y E Cavallin, *La religiosità dei romani*, Ciris, Roma 1970—(4) L Cerfaux, *La communauté apostolique*, Cerf, Paris 1956, H Frohnes y U W Knorr (dir.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, I Munich 1974 3-17, 94-128 H Jedin (dir.) *Handbuch der Kirchengeschichte*, I Herder, Friburgo-Brigovia 1962, 125-131—(5) C Floristán, *El catecumenado*, PPC, Madrid 1972, Secretariado Dioc de Catequesis de Madrid, *Catecumenado de adultos 1 De la cristiandad a la comunidad*, Paulinas, Madrid 1978 Id., *Catecumenado de adultos 2 Etapas de un caminador*, Paulinas, Madrid 1977—(6) L J Suenens, *Lo Spirito Santo, nostra speranza*, Ed Paoline, Alba 1976¹, 15s, 51ss—(7) B Papa, *Tensione e unità della chiesa*, Eucumenica Editrice, Bari 1976—(8) F X Durrwell, *El misterio pascual, fuente de apostolado*, Perpetuo Socorro, Madrid 1972, H von Campenhausen, *Das Martyrium in der alten Mission* en H Frohnes y U W Knorr, o c (nota 4), 71-85—(9) H Peukert, *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Munich Maguncia 1969—(10) G Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sigüeme, Salamanca 1977⁸—(11) N Goo dall (dir.), *Rapport d'Uppsala*, Conseil Oecuménique des Eglises, Gnebra 1968, H Kruger y W Müller Romheld (dir.), *Bericht aus Narobi 1975*, Lambeck, Francfort 1976—(12) M Muggeridge, *Madre Teresa de Calcuta*, Sigüeme, Salamanca 1974, J L González-Balado, *Madre Teresa Cristo en los arrabales*, Paulinas, Madrid 1980⁹—(13) D Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger, Zurich 1974, 205—(14) "Osservatore Romano", 27 oct 1974, "Regno Documenti", 19 (1974), 531 535—(15) J B Chautard, *El alma de todo apostolado*, Rialp, Madrid 1976—(16) R Voil laume, *En el corazón de las masas*, Studium, Madrid 1968—(17) L J Suenens, o c (nota 6), 102s, 157 165—(18) K Rahner, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo en ET, VI*, 271-292 Id., *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia en ET, I* 325-347—(19) E C Pentecost, *Reaching the unreached*, William Carey Library, South Pasadena 1974 W Buhlmann, *La tercera iglesia a las puertas*, Paulinas, Madrid 1977³, 177 196—(20) W Buhlmann, o c, 263-269, K Rahner, *Valore salvifico delle religioni non cristiane en Congresso internazionale di missiologia*, PUI Roma 1976—(21) H Godin y Y Daniel *La France, pays de mission?*, Ed de l'Abeille, Lyon 1943, J F Six, *Chemineements de la mission de France*, Cerf, Paris 1967, G Michon nau, *Paroisse, communauté missionnaire*, Cerf, Paris 1945 M Delbrèl, *Ville marxiste terre de*

mission, Cerf, Paris 1958—(22) P P Pasolini, *La divina mimesis*, Icaria, Barcelona 1978—(23) G Cristaldi, *Contemporaneità di Cristo*, Studium, Roma 1973, W Buhlmann, o c (nota 19), 339-353 D L Edwards, *Religion in einer veränderten Welt*, Kosel, Munich 1975—(24) F Klostermann, en LThK, I (1957), 755 757 Id. *Das christliche Apostolat*, o c (nota 1), 588-759 Para la Accion Católica en Italia, cf *Statuto dell'Azione Cattolica Italiana*, Roma 1969 F Franceschi y L Di Giannicola, *Le scelte e gli impegni dell'Azione Cattolica*, en "Presenza Pastorale" (1974), 941 991—(25) E Pin o c (nota 3), 69 71, D Barbé, *Demain, les communautés de base*, Paris 1970 W Buhlmann, o c (nota 19), 258 243—(26) Cf el documento *La catechesi nel tempo di oggi*, del Secretariado para el Sínodo de los Obispos, Roma 1976—(27) Comisión Teológica Internacional *Unidad de la fe y pluralismo teológico*, Dehoniana Bolonia 1974, B Lonergan, *Théologie un Pluralismus heutiger Kulturen*, Herder, Friburgo-Brigovia 1975—(28) G Butturini (dir.), *Le nuove vie del Vangelo I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa*, EMI, Boloma 1975, M Zago (dir.), *I semi del Vangelo Studi e interventi dei vescovi d'Asia*, EMI, Boloma 1975, W Buhlmann, o c (nota 19), 325-337 A Shorter *African christian theology Adaptation or in carnation?*, Chapman, Londres 1975

Notas VII—(1) Cf Carta de Pablo VI al card Renard con ocasión de la Conferencia Intern Misionera de Lyon, 9 12 nov 1975—(2) P Rossano, *Teología de la misión en MS, IV/1*, 519—(3) P Teilhard de Chardin, *El medio di vino*, Alianza Taurus, Madrid 1981³, 26—(4) S Bernard *A los estudiantes de Paris* PL 182, 855—(5) *Imitacion de Cristo*, I, c 20—(6) J J Surin, *Lettres spirituelles*, I, I, Périsse, Lyon Paris 1843 77, 132, 81—(7) Cf Teilhard de Chardin, *El medio divino*, o c (nota 3), 37 48—(8) M Flick, *Santità laicale nell'impegno temporale* en AA VV *Spiritualità dei laici Contributi di studio*, Sales Roma 1967, 120—(9) C Senft, *Mundo en Vocabolario bíblico* (con Allen), Marova 1973³, 215—(10) Cf S Lyonnet, *Perfection chretienne et action dans le monde selon saint Paul en Saineté et vie dans le siècle*, Herder, Roma 1965, 17—(11) H Kung, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977³, 246—(12) T Sartory, *Evoluzione della spiritualità cristiana*, Queriniana, Brescia 1969, 16—(13) *La doctrin spirituelle du P Louis Lallemand* (dir por A Pottier), Téqui Paris 1936 243 244—(14) *ib.*, 262—(15) L Le Valois, *Lettres chrétiennes sur la nécessité de la retraite dans chaque état*, Paris 1684, 342-345—(16) J Ratzefer, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 431—(17) T Sartory *Evoluzione della spiritualità cristiana*, o c (nota 12), 33—(18) D Grasso, *Teología de la predicación*, Sigüeme, Salamanca 1968 256—(19) F de Vittoria, *De Indis*, sect II n 14 (citado por D Grasso, *Teología de la predicación*, o c, 254)—(20) *Evangelizzazione e mondo contemporaneo* (II documento preparatorio para el Sínodo de los Obispos), en "Regno Documenti", 19 (1974) n 294, 459—(21) Cf K Rahner *Maria y el apostolado en Mision y gracia*, Dinor, Pamplona 1966

BIBL.—AA VV *El apostolado de los laicos*, Studium Madrid 1972—AA VV *Estudios de mistología I A los diez años del Decreto ad Gentes¹*, Aldecoa, Burgos 1976—AA VV, *Sínodo 1974 predicación, evangelización*, Palabra Madrid 1974—AA VV *Santidad y vida en el siglo*, Herder, Barcelona 1972—AA VV *Evangelización y sacramentos*, PPC, Madrid 1975—Bellet, M. *Como construir un lenguaje pastoral*, Apostolado Prensa, Madrid 1971—Brien, A. *La educación cristiana en un mundo tecnificado*, Marova, Madrid 1971—Cañazares, A. *La evangelización, hoy*, Morova, Madrid 1977—Com Episc de Apost Seglar *El apostolado seglar en España*, BAC Madrid 1974—Congar, Y M. *Amplio mundo mi parroquia*, Verbo Divino, Estella 1965—Esquerda Bifet, J *Spiritualidad misionera*, BAC minor, Madrid 1978—Ferre, J B M *La Accion Católica, piedra de escandalo*, Euramérica, Madrid 1958—Foristan Samanes C *Uso de Carretero M Teología de la accion pastoral*, BAC Madrid 1968—Floristán Samanes, C *La evangelización tarea del cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978—Grom B Guerrero J R *El anuncio del Dios cristiano Andúis y consecuencias para la educación de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979—Hamman, A, *Liturgia y apostolado*, Herder Barcelona 1967—Marranzini A *Evangelización y sacramentos*, Claret Barcelona 1974—Moeller Ch *Mentalidad moderna y evangelización*, Herder, Barcelona 1978—Pablo VI, *La evangelización del mundo contemporáneo*, PPC Madrid 1976—Pironio, F *Evangelización y liberación*, Confer Femenina, Madrid 1975—Rahner K *Mision y gracia*, 2 vols Dinor, Pamplona 1966—Voillaume, R, *En el corazón de las masas* Studium Madrid 1965

ARTISTA

SUMARIO I Concepto homérico del artista II La cuadruple locura divina de Platón y el arte como primer acto cognoscitivo y humano en Aristóteles III La concepción bíblica de Dios como artista absoluto IV El artista en el pensamiento de los Padres de la Iglesia - V El artista desde san Francisco a Leonardo VI Concepto moderno del arte VII La responsabilidad del artista VIII El artista, ¿un carismático eclesial?

Artista del latín *ars, artus* (artista, del lat medieval), es el hombre que ejercita las bellas artes, a las que sería mejor llamar artes de lo bello (poesía, música, teatro, danza, artes figurativas, etc.), porque realizan la belleza y sus fines espirituales y estéticos, a diferencia de las otras artes, "liberales" y "no liberales" o "serviles", que se fijan fines de utilidad práctica, técnica, artesana y productiva. Las primeras definiciones que del artista aparecen en la historia se relacionan con sus oficios "sagrados"

de intérprete de los destinos de la humanidad. Platón, a quien debemos el primer tratado orgánico sobre el problema del arte y de lo bello, no vacila en definir al artista como "hombre de Dios", no sin cierta cautela irónica y crítica en diálogos como *Yon* (X, 545s), pero luego con pleno convencimiento filosófico. La antigua definición teológica atraviesa, con diversa fortuna, la historia del pensamiento, para volver a emerger en la filosofía romántica, particularmente en el pensamiento de Schelling, y terminar hoy con Martín Heidegger, según el cual sólo el arte consigue romper el silencio del ser y comunicarnos el sentido de nuestra existencia en el mundo

I. Concepto homérico del artista

La posición privilegiada de quien ejercita el arte del canto está clara en la reflexión homérica. Cuando Ulises, vuelto a su "pedregosa Itaca", hace una carnicería entre los pretendientes, se ve obligado a detenerse ante el cantor Femio, que le recuerda

"Me he instruido a mí mismo y un dios ha puesto todos los cantos en mi ánimo A ti mismo quiero cantarte como a un dios ¿Querrás aun ensangrar tu mano en mi canto?" (*Odi sea, XXII*)

El cantor homérico era sagrado para los dioses. Se sentía llamado a juzgar a los hombres que iba conociendo en el ejercicio de su misión poética. No todos los loadores de empresas divinas y humanas eran, como Femio, cantores estables de corte El mismo Homero, según la leyenda, era cantor viajero. Era el "forastero" en el que podía ocultarse un dios. Uno de los pretendientes, también el narrador en primera persona y en cierto modo aedo, dira de Ulises: "Quién sabe si el forastero no era un dios que, bajo tal aspecto, anda por el mundo para observar los abusos y los actos de justicia de los hombres". El cantor comenzaba con una invocación a la divinidad inspiradora ("Cántame, oh diosa", *Ihada*, I, 1), uso "litúrgico" que se conserva todavía hoy, por ejemplo, en el teatro de sombras, en la India, y en el de marionetas, en Japón, donde al principio del espectáculo tiene lugar una breve ceremonia de propiciación religiosa.

El carácter sacro del arte del canto tenía su origen en el hecho de que las

desventuras eran confiadas por los dioses a la inspiración y a las nobles fatigas de los poetas y artistas. Cuando Ulises llora Alcino le explica

Di por qué lloras al escuchar el infausto destino de los tucros y de los argivos. Mira los mismos dioses hicieron estas cosas y quisieron la muerte de tantos guerreros para que los cantaran en las edades futuras' (*Odisea VIII*)

Todo se resolviera pues en la gloria del canto. En la línea de Homero podría explicarse así el inmenso relieve que en la historia de la humanidad y del arte se ha atribuido a la cualidad trágica a los grandes conflictos públicos y privados, y a los misterios del dolor, desde la oscura fatalidad que envolvía las escenas griegas a la cruz que, a partir de San Francisco de Asís, habría de constituir el centro de la espiritualidad cristiana. La idea homérica, si bien secularizada, pervive aun con vigor, dada la preeminencia que lo trágico, la desventura y la negatividad disolvente tienen hoy en la actividad poética, narrativa, teatral, cinematográfica y artística, y sobre todo en la actividad del periodista que ha asumido la tarea del antiguo rapsoda y cantor de desgracias.

II. La cuádruple locura divina en Platón y el arte como primer acto cognoscitivo y humano en Aristóteles

Si en su diálogo *Yon Platón* había ridiculizado al rapsoda inficionado de Homero y de sagrado furor poético pero incapaz de comprender las palabras y las cosas que celebraba con su canto, en los diálogos sucesivos, particularmente en *Fedro*, no solo se desinteresaba de distinguir la filosofía de la poesía, sino que asigna a ambas el mismo origen y naturaleza divinos, junto a la mística y la profecía. "Hay dos especies de locura —escribe— una causada por enfermedades propiamente humanas, la otra, originada por una alteración del estado normal del hombre, provocada por la divinidad." En otros términos, los hombres se distinguen en "psicópatas" y en "teópatas". El artista el poeta, es un *teopata*, como el místico, el profeta y el filósofo. Esta cuádruple locura divina es concedida a los hombres para que se purifiquen y se liberen de los males del mundo. En efecto, "en todo el que estaba poseído de locura de un modo justo y excitado por un furor divino se realiza-

ba la liberación de todo mal" (*Fedro*, 245, a 1s). Más que desventuras debidas a "enfermedades oscuras y a maldiciones ancestrales", lo que los dioses envían es la "locura" purificadora y sanadora. He aquí ya el concepto de la función purificadora, *catártica*, del arte, desarrollada en la psicodramaturgia de Aristóteles, y he aquí en germen las estéticas neoplatónicas, románticas e idealistas del arte como "revelador" del Uno, del Espíritu y del Ser. Así también aparece la distinción entre poesía y técnica entre poesía y habilidad literaria, retórica y sofística, entre poesía y economía, usos prácticos y utilitarios de los medios artísticos distinciones que, junto con otras serán desarrolladas por Benedetto Croce. "El que sin la santa locura de las musas se dirige al alcázar soberano de la poesía, convencido de que puede ser poeta a fuerza de habilidad técnica, caera en la inconsistencia él y su presunta poesía, frente a la poesía de los divinamente locos" (*Fedro*, 245, a 5). Platón termina el diálogo con una oración, en la que se identifican espiritualidad y belleza interior del hombre.

Aristóteles introduce un método más científico en el análisis del fenómeno poético, cuyo origen atribuye a "dos causas, ambas naturales. En efecto, es propio de la naturaleza humana, desde la infancia, el instinto de imitación y el que disfruten todos de sus productos, y el hombre difiere especialmente de los animales porque sabe imitar más y procurarse con tal medio los primeros conocimientos" (*Poética*, IV, 1448 b 5). Así se aparta el hombre de la común matriz natural y de la animalidad gracias a las virtudes del arte, mediante las cuales va introduciéndose en el conocimiento de la realidad y posesionándose de ella. La *catarsis* psicodramaturgica confirma la liberación que el hombre consigue con el arte desde su aparición en el mundo.

III. La concepción bíblica de Dios como artista absoluto

En la Biblia, el poeta y el cantor que dan absorbidos en el profeta, en el caudillo y en el pueblo de Dios. El pueblo de Israel canta y danza apenas se ha liberado de Egipto. Toca y canta David. Los libros sapienciales desde *Job al Cantar de los Cantares*, desde los salmos a las profecías, son en su mayor parte cantos. Cantores y músicos profesionales servían en el templo. Poesía y musi-

ca funcionan como oración, mucho más que en el ideal platónico y griego. El artista bíblico es esencialmente un hombre de oración, sometido en todo a la Palabra de Yahvé, que es el verdadero Autor, el Poeta absoluto. El crea de la nada las cosas y las ordena, él inspira las mentes, ablanda o endurece los corazones, impone leyes, medidas y fórmulas y materiales, que el hombre está llamado a observar escrupulosamente.

Dios prohibía las artes figurativas o representativas, a excepción de las del estricto servicio litúrgico y ornamental. Todo esto resultaba una ayuda para un pueblo como el judío, que se hallaba en continuo movimiento. Forzado a vivir a menudo en condiciones de emergencia, a realizar traslados masivos y radicales, marchas forzadas y larguísimas, como la de atravesar el desierto en el éxodo, Israel carecía de la estabilidad necesaria para una civilización artística y filosófica como la griega, o arquitectónica y escultural como la egipcia. Desarrolló una civilización enteramente interior y de acción, bajo el impulso de un imperativo divino, que era a la vez necesidad de sobrevivir y ley.

El cantor homérico se mostraba por lo general indiferente a las empresas de los héroes y de los dioses que celebraba. Le importaba triunfar en su arte, agradar a los señores y vivir. En la Biblia, el cantor —profeta, caudillo o pueblo— sufre y goza directamente en sí la acción del propio lenguaje. A la mentalidad pagana le interesaban las obras de arte, los monumentos, más que el artista y el hombre. En la Biblia, el hombre vale más que los tesoros de arte y de riqueza que pudieran producirse. El amor excesivo de tales tesoros se considera idolatría, alejamiento de Dios y de la propia identidad espiritual. En contra de lo que acostumbraban hacer los artistas de los demás pueblos, los cuales tendían a la impersonalidad deificada, el artista bíblico, el profeta-poeta se expresa en primera persona, se confiesa. La historia se convierte en autobiografía divina y humana.

IV. El artista en el pensamiento de los Padres de la Iglesia

Los Padres de la Iglesia heredaron la aversión que sentían los primeros cristianos por los espectáculos paganos, en especial por los del circo romano, donde algunos de ellos habían sido conde-

nados a ofrecer al público el suplicio de sus cuerpos desgarrados por las fieras, crucificados y quemados vivos. La memoria de tales martirios, amplificada por la execración, al coincidir con la evidencia de las "matanzas bestiales y las representaciones obscenas" en que había caído el arte teatral y lúdico romano, inspiró a Tertuliano su *De Spectaculis*, texto fundamental para la historia del pensamiento estético cristiano desde la patristica a las actuales encíclicas papales. La condena formulada por Tertuliano contra los espectáculos, a los que había asistido antes de su conversión, pesaría durante largos siglos sobre el hombre de teatro, influyendo en su tratamiento social y jurídico, limitando gravemente sus derechos, hasta el punto de ser excluido *post mortem* de los cementerios. El teatro se incluía entre las "artes indecorosas", quedando prohibido a los clérigos. Las razones de la condena de los espectáculos paganos Tertuliano las ve en el supuesto de que son, por su origen y estructura, idolátricos, por lo que ofenden la dignidad de Dios y del hombre, cuya "imagen divina" afean y pervierten. "Si resulta que todo el aparato de los espectáculos tiene su fundamento en la idolatría, es preciso reconocer que la declaración de renuncia que hacemos en el bautismo se refiere también a los espectáculos, los cuales, por su idolatría, están sujetos al diablo, a sus seducciones, a sus ministros" (*De Spectaculis* IV, 3 4). En realidad, bajo la condena religiosa se expresa un juicio crítico históricamente aceptable sobre los espectáculos de entonces. Por desgracia, la sospecha de su índole diabólica habría de seguir pesando sobre el hombre de teatro, extendiendo su influencia a sectores de mentalidad protestante. Esto puede constatar, por ejemplo, en filmes como *El rostro*, de Bergman. La rehabilitación del hombre de teatro llegaría con las representaciones sagradas, sobre todo con la escenificación del drama de la pasión de Jesús, asemejándolo de manera peculiar al sacerdote, *alter Christus*.

V. El artista desde San Francisco a Leonardo

Tanto la patristica como la escolástica lo habían conceptualizado todo, desde la naturaleza a los misterios de Dios, sirviendo de categorías filosóficas

neoplatónicas y aristotélicas En las grandes disputas con otras culturas, especialmente con la árabe, así como en las que se libraban dentro de la sociedad cristiana entre las distintas escuelas, se procedía a golpes de concepto Al artista se le mantenía aislado de la comunidad intelectual, al igual que al místico, retirado con sus soliloquios en los conventos, si bien éste, cuando lo creía necesario, entraba cual por libre en la liza, como en el caso de Bernardo de Claraval Es al llegar los municipios cuando el artista recupera el derecho de ciudadanía y se convierte en factor indispensable En el municipio artes y oficios se funden en una sola actividad constructiva El artista deja a los clérigos el latín y las disputas teológicas, que se han vuelto peligrosas con la Inquisición, y adopta la lengua vulgar de la gente El nacimiento del nuevo artista lo tenemos con Francisco de Asís, poeta y orante “divinamente loco” Más que Dante, todavía teologizante y escatológico a la manera medieval, Francisco muestra los signos de los tiempos nuevos, abriéndose al *Cantico de las criaturas* El artista pierde luego el sentido de su sagrada “locura” Secularizado a través del humorismo boccacesco, de la perspicaz malicia maquiavélica y de la “sonriente” ironía de Ariosto, se reencuentra al fin “mundano” y pagano, además de cortesano, pero ya sin fe en los héroes y en los prodigios que canta. Signos de religiosidad permanecen en la vertiente de las artes figurativas hasta Miguel Angel, como se echa de ver en sus versos Los filósofos teorizan sobre el hombre “microcosmos”, sobre el dominio alquimista, y luego científico, de la naturaleza El artista, incluso dentro de la plenitud renacentista de su propio poder creador, conserva la discreción del hombre de oficio. Aun cuando se llame Leonardo da Vinci, tendrá un lenguaje casi artesanal de “omo sanza lettere”

VI. Concepto moderno del arte

Con *La Ciencia Nueva* de Giambattista Vico se inicia la filosofía del arte y del lenguaje modernos Para Vico fue “cantando” como los hombres salieron del reino de los instintos primitivos, llegan así a la civilización de los sentimientos y de los héroes A partir de un estado de “bestias mudas y por lo mismo necios, a impulsos de pasiones violentí-

simas, debieron formar sus lenguas cantando”, así como también sus “naciones poéticas” “Sin embargo, las artes de lo necesario, útil, cómodo, y en buena parte también del placer humano, lograron encontrarse en los siglos poéticos antes de llegar los filósofos”, que constituyeron la era de la “razón desplegada” Razonando terminaba la humanidad cantora, para recomenzar desde el principio los flujos y reflujos del propio *iter* histórico El artista se detenía en el umbral del concepto, posición que adoptaría también en el idealismo de Benedetto Croce El espíritu poético es el que ilumina el mundo, pero luego la filosofía, la economía y la ética son las que desarrollan y gobiernan la historia

En la *Crítica del juicio*, Kant asigna al sentimiento estético la función de identificar, más allá de la urdimbre antinómica del entendimiento y de las posibilidades prácticas de la razón, una finalidad universal que ayude a resolver el conflicto entre el determinismo de la naturaleza y la libertad del hombre En el idealismo estético de Schelling, el arte no sólo le permite a la humanidad conocer el sentido originario y la finalidad de la naturaleza, sino incluso continuar la creación de Dios El artista vuelve a ser mucho más que el “hombre divino” de Platón Es el titán que sostiene en sus espaldas la creación, el genio prometeico que lleva en su propia pasión de fuego el Espíritu Absoluto, que gime bajo las cadenas de la naturaleza

VII. La responsabilidad del artista

En la era homérica, el magisterio civil y religioso del artista ocupa el primer plano El poeta era vate y maestro de civilización Homero era la biblia de la educación sentimental del griego, la *paideia* por excelencia El magisterio civil y religioso del artista decae al decaer la civilización y el arte griegos Pasó entonces a manos del filósofo, el cual intentó dar a la demanda educativa de los hombres una respuesta diversa, ético-política A este fin escribe la *República*, donde inicia proceso al artista y lanza condenas contra el arte “decadente” de su tiempo en un lenguaje no muy distinto del usado por Tertuliano en su obra *De Spectaculis* En el ámbito del nuevo magisterio ético político, elabora Platón un concepto reductivo de las virtudes de bondad y de verdad del

artista Este, en la *República*, no es ya el “hombre de Dios”, sino un imitador de segundo grado de la imagen de lo bello, lo bueno y lo verdadero, a los que el filósofo llega directamente gracias a la idea que de ellos lleva dentro Para Platón y para la tradición, hasta el romanticismo no se daba “creación” en el arte, sino descubrimiento, “invención” de una belleza preexistente, “imitada” por la naturaleza y, basándose en ésta, por el artista

Después de la condena de la *República* de Platón y del *De Spectaculis* de Tertuliano, al artista le costaría volver a sus antiguas funciones de maestro y de vate Gozaría de una cierta irresponsabilidad, como juglar, como bufón Iba a ser con las artes y oficios de los municipios cuando se convirtiese en ciudadano responsable, al ganarse el título de obrero de la belleza y participar activamente en la construcción de la ciudad comunal Sin embargo, la irresponsabilidad gozada en el pasado constituiría una tentación permanente Desterrado de la *República* platónica y excluido de los oficios religiosos y civiles en el pasado, el artista conquistaba ahora una nueva situación de excepción, no ya “sacra”, sino laica o demoníaca, en cualquier caso, preciosa, que lo iba a conducir a la idolatría romántico-idealista de lo estético, del genio que obra en una esfera de arbitrio sobrehumano y de alejamiento irónico del submundo común del bien y del mal De ahí la necesidad “histórica” de reanudar el proceso platónico y patristico, especialmente en el ámbito político y jurídico, en el que hoy se enfrentan dos tendencias la liberal, romántica e idealista, para la cual el artista debe gozar, en su obra, de libertad e inmunidad especiales, y la tendencia tradicional cristiana, y hoy también la marxista, según la cual el artista debe, en cambio, asumir su propia responsabilidad y dar cuenta de su acción como cualquier otro hombre

F Pasqualino

VIII. El artista: ¿un carismático eclesial?

Pensemos en la primera comunidad eclesial de Corinto Se nos describe como un mosaico humano varipinto En ella había de todo pobres y acomodados, libres y esclavos, rigoristas y laxistas Había quien gozaba de una com-

prensión particular de las Sagradas Escrituras, quien estaba dotado de facilidad de palabra para explicarias, quien sabía consolar y quien tenía el don de curar enfermedades Es sabido el valor que Pablo atribuía a las capacidades diferenciales de cada uno El don de uno no excluye el de otro “Hay diversidad de dones espirituales, pero el Espíritu es el mismo” (1 Cor 12,4), la comunidad tiene necesidad de la aportación particular de cada uno para subsistir y desarrollarse “A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común” (12,7) Con estos principios el Apóstol fundaba teológicamente la comunidad cristiana sobre bases carismáticas El Vat II ha propuesto la reevaluación de la Iglesia como organismo carismático para una renovación en profundidad La desconfianza respecto a los carismas está injustificada, la comunidad cristiana —exhorta el Concilio— más bien tiene que adoptar una actitud de aceptación reconocida “Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y con suelo porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia” (LG 12)

Con esta premisa parece legítimo avanzar la hipótesis de que se puede considerar el arte como un carisma otorgado en orden a la construcción de la comunidad Es cierto que no se nombra a los artistas entre los carismáticos en ninguno de los elencos paulinos de los carismas Sin embargo, la cuestión no pierde validez, pues sabemos que tales elencos son ejemplificativos y no exhaustivos Una dificultad más radical es, en cambio, la siguiente ¿Tiene necesidad de artistas la comunidad que se forma sobre la base de la fe en Cristo? La fe en efecto, establece una comunión vital entre el creyente y la obra artística completa y perfecta la vida humana de Jesús de Nazaret Para el creyente, esta obra es la realización maestra de Dios, la obra más alta de “poesía” (si referimos ésta, según lo sugiere la raíz griega, al “hacer” Cristo es lo que Dios ha “hecho” —“poiesis”— para crear al hombre nuevo) Quizá esta misma intuición, puede que implícita —es decir, que Cristo es la “poesía” de Dios—, sea la base de dos hechos contradictorios en la historia del cristianismo el que algunos cristianos hayan sentido aversión a cualquier expresión artística, mientras que otros, por el

contrario, han expresado su vivencia religiosa en formas universalmente celebradas como realizaciones artísticas (Francisco de Asís, Juan de la Cruz, Miguel Ángel, Bach...). Diversa actitud, según que se considere a Cristo como la obra de arte perfecta que suplanta a todos los esbozos o que, al contrario, suscita otras obras artísticas como lenguaje menos inadecuado para expresar su misterio.

Las reservas sobre la posibilidad de considerar a los artistas cristianos como carismáticos eclesiales desaparecen si consideramos que confesar a Cristo como "charms" (gracia, benevolencia, perdón, ternura definitiva) del Padre, tampoco impide la existencia de "carismáticos" en la comunidad. La condición histórica hace imposible, en efecto, poder decirlo todo al mismo tiempo. La comunidad peregrina en la historia tiene necesidad de carismáticos que reflejan en mil facetas la gracia soberana de Dios. Desde el momento en que la obra divina es también "poesía", manifestación de belleza en una forma existencial, no puede faltar en el seno de la comunidad cristiana un sitio para los artistas, que historizan la obra maestra de Dios y la anuncian para su tiempo.

Por tanto, el artista es un kerygmático. Esta designación hace posible enfocar de un modo nuevo la ya vieja discusión entre arte religioso y arte sacro. El kerygma es función de la Iglesia, pero al mismo tiempo la Iglesia depende de él existe gracias a él. Una iglesia que se limitase a predicar el evangelio sin de jarse recrear por la palabra que anuncia, se reduciría muy pronto a funcionar de la palabra. La relación entre kerygma como función de la Iglesia y kerygma como inspiración interior ilumina la relación entre arte sacro y arte religioso. Si asumimos como arte sacro el que se fija un tema u objeto sacro y como artista sacro el que pone su obra al servicio del anuncio de la Iglesia, fácilmente comprenderemos que no puede ser auténtico sino a condición de mantener un contacto vital con el arte religioso, es decir, con el arte inspirado en el sentimiento, en el contenido emotivo y en la vivencia religiosa que intenta expresar. En otras palabras, el artista cristiano no puede reducir su tarea a la de apologeta o propagandista de la fe de la comunidad. Podemos desarrollar aun más a fondo la analogía con el kerygma. Así como éste, cuando es llevado por creyentes proféticos, puede

estar en contraste con la forma histórica contingente de la comunidad, así el arte religioso puede cuestionar la vivencia de la comunidad, recordar lo que se ha olvidado y anticipar desarrollos sucesivos. El artista, como el kerygmático, no es un simple portavoz de la institución, es una instancia creadora que combate la esclerosis institucional.

Pero todo esto sin salirse de la fidelidad, que implica un vínculo vital con el pasado. El artista cristiano es tal por referencia a Cristo. Mas no únicamente a aquel Cristo de la historia que nos ha dado en formato reducido la historia gráfica. Ello haría de toda pintura óleo gráfica (hecha con el pincel, con la pluma o con la cámara) que tenga por objeto a Jesús de Nazaret, una obra cristiana, pretensión muy lejos de ser indiscutible. Con frecuencia tales productos, a pesar de la intención devota que los inspira, son catalogados más bien como *kitsch* que como obra de arte. El Cristo al que se refiere el artista cristiano es el Cristo de la fe, o sea, aquella manifestación de la salvación que proyecta su luz sobre las vicisitudes de los "pobres cristos" de la historia, y que llena de vivencias profundas tal vez de poca monta a los ojos de los hombres. ¿Qué sería el arte, se preguntaba Th. W. Adorno, si se olvidara del dolor sufrido por la humanidad? Solo es verdadero y esencial cuando conserva el recuerdo del sufrimiento acumulado en el curso de la historia. Para las fuerzas represivas, este recuerdo es incómodo, la ideología enmascara las relaciones de fuerza. "La grandeza de las obras de arte consiste en que dicen lo que la ideología oculta", para decirlo con otra fórmula lapidaria de Adorno.

Esta concepción del arte parece haberse llevado lejos del Cristo histórico. No es así. El artista que no cierra los ojos a las carencias de ser (dolor, sufrimiento, culpa) establece el supuesto hermenéutico para comprender a Jesús de Nazaret. Y comprender a Jesús es comprender el mundo como Dios lo ve. Hoy se espera cada vez más del arte que sea un reflejo despiadado del mundo trastornado. Esta visión del arte se opone a la visión griega, que luego adoptará el idealismo, para la cual el arte es sólo un fugaz resplandor en el tiempo de lo bello atemporal, como epifanía en forma visible de lo eterno. En neto contraste con el arte visto como lugar donde se manifiestan valores eternos, cual cosmos ideal, la concepción

moderna del arte es la de un mundo desvelado, liberado de las mixtificaciones en que lo envuelven los sistemas ideológicos y autoritarios. El cristianismo congenia más con esta segunda concepción incluso quizá se pueda de manera decisiva a hacerla prevalecer. La negación de la dialéctica entre sagrado y profano, que tiene su origen en la revelación cristiana, se refleja también en el arte. Después de Cristo, todo arte se ha vuelto esencialmente profano. El lugar del encuentro con Dios no es el templo, sino el "hediondo foso de la historia", en el cual el hombre Jesús padece la violencia de los hombres, en su caso se desvela la hipocresía de los sistemas y de las jerarquías de valores opresivas. El orden del mundo se muestra antitético al orden de Dios el sufrimiento del mundo, al chocar con la luz de la cruz (cf 1 Cor 1,17 - 3,4) revela su mentira.

La obra de arte nos ayuda a leer el significado más profundo de la realidad (ella es, según la definición de Heidegger, la "realización de la verdad"). Para el cristiano, la realidad no se identifica con un orden cósmico eterno, sino con la palabra histórica de Cristo, confesado como "camino, verdad y vida" (cf Jn 14,6). En la "fealdad" de su muerte se descubre el desorden del mundo, en la "belleza" de su vida (autenticidad, intimidad de relaciones humanas, capacidad de asociación comunitaria, doctrina poder terapéutico para el cuerpo y para el espíritu, vida nueva de resucitado) se revela la nueva creación.

El carisma del artista cristiano consiste en llevar a la comunidad de los creyentes a descubrir las potencialidades encerradas en la existencia individual y social. Para que esto se realice, lo primero que se necesita es que la realidad actual, inmutable en apariencia, revele su contingencia. Todos somos esclavos de la costumbre y de los mecanismos repetitivos. Sería preciso poder lavarse los ojos entre una mirada y otra. El artista nos lo hace posible. Una melódica, un filme bien logrado, una página literaria, y he aquí que encontramos una relación creadora con nuestra propia vida, porque se nos descubren los horizontes de lo posible. Proceso este que tiene la inmediatez, la facilidad y la radicalidad de la *metanoia* evangélica, proceso que se asemeja a un juego.

La categoría del juego parece la más apta para acercarse al misterio de la

creación artística. No sufre menoscabo alguno el arte por considerarlo entre las actividades del *homo ludens*. Juego no equivale a diversión. Lo demuestra la seriedad con que el niño se entrega al juego. El juego es la vida regida por la que pasa la creatividad.

La Biblia no vacila en recurrir al juego para describir la actividad creadora de Dios. La Sabiduría, según la célebre imagen, estaba junto al Creador "jugando todo el tiempo en su presencia" (cf Prov 8,30). ¿Es lícito, ampliando la imagen, considerar también la redención —la "nueva creación" según la terminología bíblica— como un "juego" de la Sabiduría de Dios? Cristo, el "poema" del Padre, sería también su gran juego. ¿No está ya acaso la vida de Jesús estructurada en sí misma como un drama clásico? ¿No posee su relato un efecto catártico? ¿Cuántas vidas de santos no tienen necesidad precisamente de categorías lúdicas para entenderlas a fondo? Asimismo, ¿qué es la fe, en toda existencia cristiana, sino un "entrar en juego"?

Al reivindicar para el arte su carácter de juego defendemos un rasgo antropológico de los más amenazados por la adusta eficiencia de la civilización tecnológica. Al mismo tiempo, defendemos el espacio para la experiencia religiosa. El día en que no quedase ya disponibilidad interior para el libre juego de las formas, para el fluir de la fantasía, para la gratuidad, para la experimentación existencial, no habría tampoco espacio para la adoración.

Las comunidades cristianas del pasado emprendieron obras de civilización y de asistencia, y produjeron bienestar y cultura, pero sobre todo adoraron. A aquellas comunidades no les faltaron carismáticos que, con la poesía y con el pincel, con el canto y con la arquitectura, con los "misterios" juglarescos y con las ceremonias sagradas, recordaran que el sentido último de la vida humana está en la alabanza de la majestad divina. En el libre juego de la creación artística se anunció el kerygma y la profecía reavivó la esperanza. Podemos suponer que el Señor tampoco dejará que falten a las comunidades que tienen su morada en el mundo de la técnica artistas como carismáticos. El aviso apostólico "Ponga cada cual al servicio de los demás los dones recibidos como corresponde a buenos administradores de los distintos carismas de Dios" (1 Pe 4,10), es siempre actual. [Imagen

V, 1; ↗ Espiritualidad contemporánea
IV, 3, dj.

S. Spinsanti

BIBL.—AA. VV., *La estética marxista-leninista y la creación artística*, Progreso, Moscú 1980.—Adorno, Th. W., *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1980.—Balhasar, H. U. von, *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.—Beardsley, M. C., *Estética: historia y fundamentos*, Cátedra, Madrid 1976.—Boussoño, C., *El irracionalismo poético (el símbolo)*, Gredos, Madrid 1977.—Boussoño, C., *Superrealismo poético y simbolización*, Gredos, Madrid 1978.—Boussoño, C., *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid 1966.—Bozal Fernández, V., *El lenguaje artístico*, Península, Barcelona 1970.—Camón Aznar, J., *Arte y pensamiento en san Juan de la Cruz*, BAC Minor, Madrid 1972.—Coomaraswamy, A. K., *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Taurus, Madrid 1980.—García de la Concha, V., *El arte literario de santa Teresa*, Ariel, Barcelona 1978.—Atzfeld, H., *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid 1976.—Kandinsky, V. V., *De lo espiritual en el arte*, Barrat, Barcelona 1975.—López Quintás, A., *Estética de la creatividad: juego, arte, cultura*, Cátedra, Madrid 1977.—Maldonado, L., *Experiencia religiosa y lenguaje en santa Teresa*, PPC, Madrid 1982.—Márquez Villanueva, F., *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Alfaguara, Madrid 1968.—Morpurgo-Tagliabue, G., *La estética contemporánea. Una investigación*, Losada, B. Aires 1971.—Mukarovsky, J., *Escritos de estética y semiótica*, Gustavo Gili, Barcelona 1977.—Orozco, E., *Poesía y mística. Introducción a la lírica de san Juan de la Cruz*, Guadarrama, Madrid 1959.—Plazaola, J., *Introducción a la estética*, BAC, Madrid 1975.—Santayana, J., *El sentido de la belleza*, Montaner y Simón, Barcelona 1968.

ASCESIS

SUMARIO: I. El problema de la ascesis en su evolución histórica: 1. Definición verbal y realidad del problema; 2. La ascesis cristiana - II. Ascesis y mística - III. Recuperación de los valores ascéticos en la vida espiritual de hoy: 1. Valor y disciplina del cuerpo; 2. Vida ascética en el compromiso histórico; 3. Ascesis y oración - IV. Ascesis cristiana hoy: 1. Ascesis como experiencia en devenir; 2. Ascesis como experiencia comunitaria; 3. Ascesis como promoción personal - V. Conclusión.

I. El problema de la ascesis en su evolución histórica

1. DEFINICIÓN VERBAL Y REALIDAD DEL PROBLEMA - El problema que plantea la ascesis exige un esfuerzo particular para discernir, bajo los significados diferentes del lenguaje usado, la realidad de que se habla. En efecto, el tér-

mino, derivado del griego, ha adquirido un sentido, por así decir, técnico; se entiende comúnmente por *ascesis* el conjunto de esfuerzos mediante los cuales se quiere progresar en la vida moral y religiosa. Pero en su sentido originario la palabra indicaba cualquier ejercicio —físico, intelectual y moral— realizado con un cierto método en orden a un progreso; así, el soldado se ejercitaba en el uso de las armas y el filósofo en la meditación. Podemos, pues, destacar dos notas características del significado del término: esfuerzo y método. Sin embargo, estas dos notas pueden encontrarse separadas.

En efecto, si nos fijamos en la Sda. Escritura, no encontramos en ella la idea de un método que condujese a un progreso a base de ejercicios apropiados. En cambio, sí que encontramos a menudo la idea de un esfuerzo necesariamente presente en toda vida moral y religiosa. Con esta idea se relaciona de modo especial el sentido de la penitencia, necesaria para la reparación de los pecados y la obtención de gracias particulares. La persona de Juan Bautista representa precisamente una corriente de vida espiritual fundada en la austeridad de la vida. En el NT, con san Pablo, el acento se desplaza a la *lucha* espiritual que el cristiano debe librar, bien en la propia vida personal, bien en la apostólica; la vida cristiana es *lucha* y *combate*: “¿No sabéis que los que corren en el estadio todos corren, pero sólo uno consigue el premio? Corred de modo que lo conquistéis. Pero los atletas se abstienen de todo, y lo hacen para conseguir una corona corruptible, mas la nuestra es incorruptible... Disciplino mi cuerpo y lo esclavizo” (1 Cor 9,24-25,27). En consecuencia, Pablo exhorta a su discípulo a conducirse como buen soldado: “Soporta conmigo las fatigas como buen soldado de Cristo” (2 Tim 2,3). Al exhortar así a Timoteo, no hace más que aplicarle las palabras del mismo Jesús: “Si alguno quiere venir en pos de mí, nieguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16, 24 y par.). El esfuerzo cristiano se convierte, pues, en abnegación, renuncia, aceptación del sufrimiento. Para un discípulo de Cristo, la palabra “ascesis” evoca todos estos aspectos.

En la acepción moderna del término se insiste más en la segunda característica de la actividad que implica la ascesis: su aspecto metódico, subrayado ya en la antigüedad y destacando ulteriormente

por las disciplinas espirituales de oriente [↗ Cuerpo II, 2; ↗ Yoga/Zen]. Este método se puede practicar individualmente, con frecuencia bajo la mirada de un acompañante; pero también se puede practicar socialmente, de modo particular en la vida monástica.

Ateniéndonos a la generalidad de los casos, la ascesis tiene en cuenta dos planos diversos: por un lado, impone servidumbres corporales; por otro, supone ejercicios de meditación, sometidos también éstos a métodos más o menos obligatorios. ¿Por qué dos planos de acción? El motivo es sencillo: no pueden concebirse ejercicios corporales que sean fin en sí mismos; el asceta moral o religioso no es un deportista que quiere mantenerse en forma, sino un hombre espiritual que busca un progreso personal, una unificación interior y un ↗ Absoluto.

Por tanto, el sentido de toda ascesis está determinado por el fin que uno se propone alcanzar. Situado siempre en el orden espiritual —entendido en el sentido amplio de vida más allá de la pura supervivencia biológica—, ese fin implica un esfuerzo en relación con las bases corporales de la personalidad, que ésta debe integrar y superar. El fin espiritual puede asumir formas diversas: el predominio de la conducta racional y virtuosa, la búsqueda de la unión con un Absoluto, la conquista de la libertad, el acceso a una superconciencia de tipo místico... sin que, por otra parte, un aspecto excluya al otro.

Però cuando emprendemos un esfuerzo metódico, sólo podemos hacerlo dejándonos guiar por una determinada concepción del hombre. Nadie escapa a esta necesidad. En la fase elemental de la formación del niño, toda pedagogía supone la sumisión a una cierta *disciplina*, la cual supone a su vez una concepción psicológica más o menos elaborada. Del mismo modo afirmamos y sobrentendemos siempre una psicología también en las etapas más complejas de las disciplinas de la vida espiritual. No podemos, pues, juzgar las prácticas ascéticas de una época o de una cultura sin tener en cuenta la psicología que implican. Cada uno las acepta, las rechaza o las condena de acuerdo con sus propias concepciones psicológicas. Dada la diversidad y la complejidad de la psicología humana, todo juicio sobre las disciplinas formadoras debe matizarse de modestia.

Lo mismo debemos decir de las *disciplinas* de la meditación. Están caldadas

en las concepciones psicoespirituales propias de una cultura o de una ideología. Podemos servirnos de ellas en la ascesis no sólo porque implican con frecuencia posturas corporales, sino también porque se esfuerzan en influir en la imaginación, la cual depende evidentemente de los sentidos y del fundamento corporal del pensamiento.

2. LA ASCESIS CRISTIANA - Los problemas que plantea la ascesis cristiana han de tener en cuenta los diversos elementos que acabamos de poner de relieve; elementos que adquieren una coloración muy especial debido a su inserción en el contexto de la fe.

● Desde el punto de vista psicológico, la espiritualidad cristiana no se distingue básicamente de las otras. Las disciplinas ascéticas adoptadas dependen de la concepción que se tiene del hombre, la cual habitualmente se relaciona con las culturas y con el estado de las ciencias psicológicas. Bajo este aspecto, la ascesis cristiana ha sido siempre diversificada, pero, hoy particularmente, no se ve cómo podría la ascesis dejar de tener en cuenta los descubrimientos de la psicología profunda referentes a las motivaciones inconscientes de nuestros comportamientos.

● No obstante, en la medida en que la antropología supone también una doctrina moral, es claro que la espiritualidad cristiana atribuye particular importancia a la noción de pecado y a la consideración del hecho de la condición pecaminosa de la humanidad [↗ Pecador]. Sin duda, la valoración concreta del desorden introducido en la humanidad y en los individuos por el pecado original ofrecerá muchos matices, pero no caben doctrinas ascéticas cristianas que prescindan de estas consideraciones. Por eso el Vat. II, después de mostrar que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, añade: “Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas” (GS 13). Bajo este aspecto, la vida cristiana implica siempre una ascesis, o sea, una lucha contra el pecado y contra sus manifestaciones en el hombre y en el mundo. Todo sistema educativo debe tenerlo en cuenta al elaborar sus métodos de formación.

● El problema de la ascesis cristiana se vuelve más complicado por el hecho de que el hombre, para liberarse del mundo del pecado y para crecer en la

vida sobrenatural, tiene necesidad constantemente de la gracia de Dios, ya se trate de las gracias sacramentales o de las múltiples gracias actuales que Dios puede concederle

De esta situación fundamentalmente receptiva se derivan consecuencias importantes. Ante todo, el progreso espiritual no depende *directamente* del esfuerzo ascético, ni es *directamente proporcional* al mismo. Dios es el que infunde el aumento de la fe, de la esperanza y de la caridad, que constituyen la sustancia de la vida espiritual.

El primado de la intervención divina en el principio y en el desarrollo de la vida sobrenatural excluye toda tentación de pelagianismo. Esta doctrina, que le reconocía al hombre el poder de progresar en la vida cristiana, no es solo un error de siglos pretéritos subsiste en numerosos contemporáneos, que exaltan la libertad del hombre y no conciben otra salvación fuera de la que el hombre puede conquistar con sus propias fuerzas, lo mismo que subsiste inconscientemente en numerosos cristianos, sobre todo jóvenes, que no quieren reconocer sus debilidades y abandonan una vida espiritual que juzgan estática.

Debemos aplicar el principio de la acción proveniente de Dios incluso en el campo importantísimo de la oración. A ésta todos la consideran como el ejercicio privilegiado de la vida cristiana, la oración mental consiste, en efecto, en una toma de conciencia cada vez más profunda del contenido del misterio de fe, por lo cual implica normalmente una transformación de la conciencia cristiana en los juicios, en los efectos e incluso en las imaginaciones, que se atienen a los datos de la revelación. Numerosos autores han propuesto métodos de oración para garantizar una aplicación cada vez más completa de la mente y del corazón a la verdad revelada, y les han atribuido una eficacia particular para el progreso de la vida espiritual.

A esta opinión, que corre el riesgo de reducir el sentido del primado de la acción de Dios en la vida espiritual, se han opuesto los que podríamos llamar los "místicos". Para ellos el gran agente de la vida espiritual —por no decir el único— es el Espíritu Santo. Ahora bien, éste obra con suprema libertad y exige más bien una actitud de aceptación y pasividad. Por tanto, no hay necesidad de métodos de oración, sino de disponibilidad radical a la acción del Espíritu.

II. Ascesis y mística

El problema que plantea el doble carácter de la vida espiritual cristiana la cual es al mismo tiempo activa y receptiva, ha ido adquiriendo poco a poco una forma teórica. Los quietistas y se, miquetistas, partiendo sobre todo de la vida de oración, han luchado contra la tendencia —que ellos juzgaban excesiva— de imponer métodos y prácticas onerosas al que intentaba darse a la vida espiritual.

En las formas de quietismo —aparecidas a partir del s. XIII con los hermanos del libre espíritu y luego en los "alumbrados" españoles del s. XVI así como en los grandes autores del s. XVII (Molinos, Petrucci), a los cuales se añadiría sucesivamente la tendencia representada por Fénelon y por Mme Guyon— encontramos como rasgo común la depreciación del esfuerzo espiritual y la tendencia a reducir constantemente la actividad del hombre en favor de la acción del Espíritu Santo. Este principio se aplicaría a la vida de oración y a la vida moral ya se trate de los ejercicios de meditación o del esfuerzo para rechazar las tentaciones, para corregir los defectos o adquirir las virtudes, cuanto menos se empeñe el hombre en un esfuerzo personal más docil será a las mociones del Espíritu Santo. Citemos dos proposiciones de Molinos: "Querer obrar activamente es ofender a Dios, que quiere ser El el único agente, y por tanto es necesario abandonarse a sí mismo todo y enteramente en Dios, y luego permanecer como un cuerpo exanimado. No obrando nada, el alma se amigula y vuelve a su principio y a su origen, que es la esencia de Dios, en la que permanece transformada y divinizada".¹

Algunos autores, como Henri Bremond, aunque sin llegar a exaltar semejante actitud quietista, han reprochado a ciertas tradiciones espirituales el insistir demasiado en los esfuerzos del sujeto y en los métodos para garantizar el progreso en la vida espiritual. Bajo el nombre de "ascetismo" han descrito una tendencia muy real de la formación espiritual de los siglos pasados. Dicha tendencia, demasiado voluntarista y fundada en una psicología que tenía poco en cuenta la afectividad, ha empujado a excesos de tensión nerviosa y moral.

Hoy, después de que la psicología profunda ha puesto de relieve la impor-

tancia de la vida afectiva y dada la desconfianza frente a las coacciones impuestas por la educación, se tiende a valorar la pura espontaneidad espiritual y a insistir en la acción del Espíritu Santo que se manifiesta en la oración de grupo o en los carismas.

No podemos entrar en todas las discusiones históricas y en las prácticas originadas por la existencia de corrientes diversas que valoran y desprecian la actividad metódica del hombre espiritual. Limitémonos a algunas indicaciones sobre la problemática de la ascesis.

● Según las diversas épocas de la vida cristiana, unas veces ha sido la ascesis y otras la vida mística la que ha sentido la necesidad de afirmar su legitimidad. Cuando ciertos autores insistían demasiado unilateralmente en la necesidad del esfuerzo del hombre y terminaban atribuyéndole la capacidad de conseguir la perfección, otros recordaban la condición fundamentalmente receptiva de la vida cristiana. En cambio cuando se tendía a eliminar toda actividad humana, la Iglesia recordaba la necesidad de que el hombre coopere a su propia salvación y a la adquisición de la santidad. Actualmente parece que es más bien la vida ascética la que siente necesidad de probar su propia legitimidad, es justamente lo que nosotros intentamos hacer en el curso de estas páginas.

● Si, con la mayoría de los autores llamamos vida ascética a la que se esfuerza en determinar la parte activa del hombre en su vida espiritual y vida mística a la que experimenta la intervención directa de Dios en la vida espiritual, podemos admitir entonces sin grandes dificultades que la ascesis caracteriza más bien a los principios de la vida espiritual y que la mística contempla preferentemente a las almas que están ya muy avanzadas.

La razón es sencilla en los comienzos de la vida espiritual hay que proceder a una purificación y a una rectificación de modos demasiado naturales de sentir y de juzgar. Se trata, pues, de llegar a una determinada conversión cuyas grandes líneas están fijadas en el Evangelio: buscar primero el reino de Dios y su justicia y esforzarse con este fin en vivir el programa definido por las bienaventuranzas. También en lo que se refiere a la formación en la oración, es claro que hay que proponer modos de proceder más o menos metódicos, cuya finalidad es conducir al principiante a

una cierta concentración espiritual y encammarle al descubrimiento de la Sagrada Escritura [Palabra de Dios].

¿Por qué pensar que obrando así sus citamos fatalmente un sentido de coacción? La experiencia muestra que los principiantes tienen demasiada conciencia de los obstáculos involuntarios que se oponen a su deseo de una vida espiritual profunda, y por esto aceptan, e incluso buscan, ciertas disciplinas y también una verdadera renuncia. Para ellos, el peligro está más bien en atribuir a sus propios esfuerzos una eficacia en cierto modo mecánica.

Por el contrario, el alma, al progresar, alcanza su verdadera personalidad espiritual y se orienta hacia un desarrollo positivo, cuyas modalidades resultan difíciles de prever. El alma más avanzada goza de una mayor espontaneidad en virtud de la misma docilidad al Espíritu Santo que ya ha adquirido, y esto lo mismo en el campo de la vida de oración que en el de las relaciones interpersonales o en el del conocimiento de Cristo.

Los dos momentos que hemos precisado no pueden separarse de modo absoluto: el que comienza experimenta ya las inspiraciones del Espíritu Santo y debe estar pronto a seguir las que va ya más adelante no podrá dejar de realizar esfuerzos de purificación. Ascética y mística se distinguen, pues, no como dos modos espirituales que se excluyen recíprocamente, sino como dos momentos sucesivos que, sin embargo, se complementan también en una cierta medida.

● No es extraño, pues, que el lenguaje refleje esta ambigüedad. Algunos autores incluyen bajo el nombre de teología mística la totalidad del desarrollo espiritual; otros, en cambio, hablan de teología ascética para expresar la misma cosa. En alemán e italiano, "Aszetik" y "ascetica" se emplean aun corrientemente en sentido global. La lengua francesa distingue con más precisión los dos aspectos de la vida espiritual y utiliza la expresión "teología espiritual" para incluir los dos aspectos del desarrollo de la vida sobrenatural. Del francés ha pasado luego poco a poco el término "spiritualité" a las otras lenguas.

● Aun teniendo clara conciencia de que el problema de las relaciones entre ascética y mística toca la cuestión tan delicada y compleja de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre la acción de Dios y la actividad del hom-

bre por lo cual no es posible dar una respuesta fácil, podemos preguntarnos sin embargo, si no es posible precisar desde un punto de vista práctico como se articulan los esfuerzos ascéticos y la rectitud de la vida espiritual cristiana.

Parece que la respuesta mejor es la que encontramos en la espiritualidad más clásica o sea la de san Ignacio de Loyola, de santa Teresa de Avila y san Juan de la Cruz. En ellos en efecto encontramos a menudo la idea de que la actividad del hombre consiste en "disponerse" a la acción de Dios el cual da el comienzo y el crecimiento a la vida espiritual.

El testimonio de san Ignacio resulta tanto más convincente cuanto que el fundador de la Compañía de Jesús pasa por ser uno de los que más han insistido en la necesidad de la cooperación del hombre a la gracia de Dios compuso sus *Ejercicios* siguiendo una dialéctica rigurosa y multiplica los consejos metódicos para uso del director [*Ejercicios espirituales*] pero no concibe en modo alguno sus *Ejercicios espirituales* a la manera de una técnica infalible para él "se llaman ejercicios espirituales todo modo de preparar y disponer el ánima" (*Ejer esp* n 1) Es cierto que hay un método, pero su finalidad es disponer el alma y no transformarla directamente. Así, el hecho mismo de entrar en retiro constituye sólo una disposición a la acción de Dios "Cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada se hace más apta para acercarse y llegar a su Criador y Señor y cuanto mas así se allega mas se dispone a recibir gracias y dones de su divina y suma bondad" (*Ejer esp* n 20) Por lo demás tal disposición dura a lo largo de toda la vida espiritual "Cuanto mas uno se ligare con Dios nuestro Señor y mas liberal se mostrare con su divina Majestad tanto le hallara mas liberal consigo y él estará mas dispuesto para recibir día tras día mayores gracias y dones espirituales" (*Constituciones* III 1 22)

Así pues podemos decir que todos los esfuerzos del hombre miran a disponer lo para que se beneficie de la acción santificante de Dios. Desarrollan una función eminentemente positiva. Todo esfuerzo de conversión y de rectificación constituye una disposición a participar de la rectitud y de la santidad de Dios. Similarmente toda cooperación a la gracia actual de Dios dispone al cristiano para recibir gracias mayores. Des-

de el momento en que Dios ha querido que el hombre coopere a su propia salvación éste no puede despreciar los medios que la doctrina evangélica y la experiencia de la Iglesia han reconocido siempre como aptos para disponernos mejor a recibir los dones de Dios.

No obstante se trata sólo de una disposición. La idea de "disposición" lejos de suponer que el hombre es capaz de asegurarse por sí solo su propio progreso espiritual, sitúa la verdadera eficacia espiritual del lado de la acción divina. Y esto es tanto más importante cuanto que hay que distinguir cuidadosamente los planos en que se ejercita la disposición. Cuando se trata por ejemplo del plano muy exterior de la penitencia corporal o de una disciplina de la imaginación estas buenas disposiciones pueden verse contrariadas por malas disposiciones en el plano interior de la humildad de la pobreza espiritual o de la confianza.

Dios para evitar que nos engañemos y estimemos nuestros esfuerzos exteriores más que nuestras disposiciones interiores permite que experimentemos lo que san Ignacio llama la desolación o sea la conciencia sobre todo de nuestra debilidad y de nuestra impotencia en el orden espiritual. La desolación nos da "verdadera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no depende de nosotros traer o tener devoción crecida amor intenso lágrimas ni alguna otra consolación espiritual sino que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor. Y porque en cosa ajena no pongamos nido alzando nuestro entendimiento con alguna soberbia o gloria vana o atribuyendo a nosotros la devoción y las otras partes de la espiritual consolación" (*Ejer esp* n 322)

Así pues el fundamento de toda ascesis —y al mismo tiempo su límite— hay que buscarlo en el principio general de que Dios ha querido la cooperación del hombre en la obra de su propia salvación. Veamos ahora algunas aplicaciones más importantes de este principio en la vida espiritual corriente.

III. Recuperación de los valores ascéticos en la vida espiritual de hoy

Cualquiera que sea la medida de las prácticas ascéticas que uno considere indispensables es inevitable una cierta

ascesis por lo menos bajo la forma de una disciplina de vida. Examinemos algunos casos más importantes.

I. VALOR Y DISCIPLINA DEL CUERPO. Una de las prácticas ascéticas más antiguas y más profundas atañe a la relación cuerpo espíritu. Podemos decir que el sentido más común del término "ascesis" contempla precisamente la disciplina corporal que el hombre espiritual quiere imponerse. Las formas de tal ascesis corporal son múltiples y miran ante todo a mortificar los sentidos y a iniciar una vida austera que reduce las exigencias provenientes de las necesidades corporales: nutrición vestido sueño dependencia de las condiciones climáticas resistencia al sufrimiento físico.

Sobre este punto la psicología moderna ha manifestado graves reservas. Para ella la mortificación corporal lejos de ser signo de una exigencia espiritual es más bien sintoma de un desequilibrio psíquico más o menos profundo. Y numerosos estudios de espiritualidad moderna tienden a revalorizar la función de los sentidos en nuestra relación con Dios.²

Hay que reconocer que indudablemente es posible confundir la búsqueda de la mortificación corporal con la tentación de angelismo. Este se basa en el rechazo del cuerpo y especialmente de la sexualidad. No acepta las leyes comunes de la vida corporal ni la miseria de lo vulgar y lo común. El angelismo repudia la condición corporal repudiando que puede fácilmente confundirse con la renuncia ascética. También es posible otra desviación: imponerse mortificaciones corporales para dar satisfacción a un sentido de culpa. Según la terminología habitual la mortificación sería expresión de un masoquismo más o menos pronunciado. Estas desviaciones vividas por el individuo pueden asumirlas también los grupos. Así los católos y los albigenses rechazaban el matrimonio y las congregaciones de los flagelantes no siempre acreditaban una buena salud espiritual.³

Entengamos en cuenta —y esto constituye ya un elemento de solución— que las desviaciones morbosas de la mortificación se caracterizan ante todo por una falta de mesura. El rechazo del cuerpo y de la sexualidad lleva a asumir actitudes exageradas duras e incontroladas. Pues bien los maestros espirituales que advirtieron el peligro y la ambi-

guedad de los excesos de la penitencia, insistieron en la mesura que debe observar la mortificación corporal. San Ignacio, por ejemplo se muestra sumamente reservado en relación con las mortificaciones relativas al sueño (*Ejerc esp*, n 84) y pone en guardia también contra las exageraciones en la penitencia corporal. "Lo que parece mas como dolor y mas seguro en la penitencia es que el dolor sea sensible en la carne y no penetre en los huesos de modo que dé dolor y no enfermedad por lo cual parece mas conveniente lastimarse con cuerdas delgadas que dan dolor de fuera que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable" (*Ejerc esp* n 86). Por su parte san Francisco de Sales exige siempre el control del padre espiritual. En cualquier caso no debéis emprender nunca austeridades corporales sin el consejo de vuestro guía. * Gracias a este control exterior los impulsos malsanos encuentran mucha mayor dificultad para imponerse y lograr su satisfacción. El padre espiritual estará siempre muy atento a dar la preferencia a las virtudes interiores de la humildad y de la paciencia en detrimento del deseo de realizar grandes penitencias exteriores.

Estas en efecto tienen su justificación profunda solo en la relación que guardan con la penitencia interior. "La penitencia — escribe san Ignacio — se divide en interna y externa. La interna es doliéndose de sus pecados con firme propósito de no cometer aquéllos ni algunos otros; la externa o fruto de la primera es castigo de los pecados cometidos" (*Ejerc esp* n 82). No es posible invertir el orden de las dos formas de penitencia ya que la vida cristiana se caracteriza ante todo por las disposiciones del corazón y no por las prácticas exteriores. Estas manifiestan a las primeras y miran únicamente a vigorizarlas y hacerlas reales.

Podemos aducir también otras consideraciones más generales para justificar la ascesis corporal. El P. de Montcheuil por ejemplo observa que en nosotros la caridad necesita ser liberada. Ahora bien "el ejercicio de la caridad supone el dominio del cuerpo y requiere que uno pueda exigirse cosas dolorosas. La pereza la inercia el amor a la comodidad el miedo al esfuerzo impedirán siempre que uno asuma la actitud requerida por el amor a Dios y al prójimo. Del mismo modo existe una

ascesis de la imaginación del corazón y de la inteligencia”⁵ Sin lugar a dudas es muy difícil establecer en qué medida el amor de la comodidad o un cuidado exagerado de la salud obstaculizan una vida espiritual incluso deseada pero no es posible negar esta influencia negativa. Una segunda razón es esta: el ejercicio de la mortificación corporal por mas que se reduzca su contenido material es una afirmación que nos hacemos a nosotros mismos de la gran estima en que tenemos los valores espirituales en comparación con los corporales. En toda mortificación se manifiesta siempre una toma de posición a favor de los valores espirituales y siempre tenemos necesidad de resistir al atractivo y a los tirones del cuerpo.

Estas dos consideraciones muy comunes en la ascesis corporal pueden completarse con otra consideración menos habitual cuyo papel sin embargo es importante en nuestra vida ordinaria: tratamos al cuerpo — y al vestir que prolonga su significado — en función de la relación que deseamos establecer con el mundo que nos rodea. En otras palabras nuestro cuerpo aparece como un símbolo del nexo que deseamos mantener con el mundo. El hombre espiritual trata a su cuerpo con desconfianza y rigor o con suavidad e indulgencia según que mantenga con el ambiente una relación de prudencia y desconfianza o bien de confianza y aceptación. En este punto es decisiva nuestra actitud con respecto al uso de los bienes del mundo: riquezas, honores, placeres. El que aspira a ser un hombre que estima los bienes espirituales y que lo relaciona todo con Dios trata a su cuerpo y los bienes materiales con un cierto desapego e incluso con un cierto rigor si desea manifestar una ruptura más decisiva. San Pablo se lo recuerda a Timoteo: “Teniendo con que alimentarnos y vestirnos sintámonos con ello contentos. Pues los que quieren enriquecerse caen en tentación en las zoz y en muchas codicias insensatas y funestas” (1 Tim 6 8 9).

En cuanto a la cuestión antes mencionada de la parte que hay que reconocerle a la sensibilidad en relación con Dios no es posible resolverla de manera demasiado simplista valorizando unilateralmente la vida de los sentidos: eso sería manifestamente contrario a toda la tradición cristiana.

En efecto hemos de tener en cuenta ante todo que la reconciliación de los

sentidos con el espíritu en la búsqueda de Dios es un estado terminal de la vida espiritual. Los santos llegaron a él sólo después de una vida muy mortificada y toda ella encaminada a la búsqueda de Dios. Este deseo eclipsaba cualquier otra aspiración. Para decirlo con palabras de san Juan de la Cruz: constituyeron en entrar en la noche de los sentidos y la buscaron incluso activamente. “Es preciso recordar las consignas terminantes del doctor del Carmelo: ‘Para venir a gustarlo todo no queremos tener gusto en nada’”⁶.

Cuando el hombre espiritual esté bien purificado en sus sentidos y en su espíritu gustara una gran paz y sus mismos sentidos le servirán de instrumento para una posesión más total de Dios. En cierto modo ellos anticiparán la vida gloriosa donde todo el ser está espiritualmente transformado. Pero antes habrán de pasar a través de la muerte.

¿Cuál es el principio decisivo de la vida espiritual que explica esta necesidad de la mortificación para llegar a la transformación? Dado que el cuerpo y el espíritu intervienen en toda actividad humana es preciso ante todo respetar el *sentido* de esta relación: toda actividad sensible debe estar subordinada al deseo del espíritu. El hombre que entra en las vías espirituales debe estar dispuesto a realizar cualquier clase de renuncia en el uso de su sensibilidad si advierte claramente que experimenta un perjuicio por lo que se refiere a la libertad y a la intensidad de su búsqueda de Dios. En cambio referente a la medida y a la modalidad de tal renuncia, ello depende de la persona misma de su constitución física de su formación y de su historia. Admitida la necesidad común de una cierta purificación hay que reconocer por lo demás la gran diversidad de la experiencia espiritual.

Puede añadirse otro deseo que empuja a la penitencia y a la mortificación y que acompaña a esta fase de la purificación: el deseo de participar en la pasión redentora de Cristo. También aquí puede manifestarse el peligro de una complacencia hasta cierto punto morbosa en el sufrimiento pero no hemos de olvidar que el deseo de unión con Cristo paciente se encuentra ya en los mártires y que va unido en los más sobresalientes a una espiritualidad de paz y de alegría: la cual indica que se trata de una llamada auténtica a participar

de la redención del mundo en unión con Cristo (Cruz / Misterio pascual).

2. VIDA ASCÉTICA EN EL COMPROMISO HISTÓRICO - La relación cuerpo espíritu nos ha parecido que es lo que plantea a la ascesis cristiana los problemas más inmediatos. Hemos visto sin embargo que dicha relación por un lado apunta por completo a una ascesis interior y por otro simboliza la relación más general del hombre con el mundo. De ahí la pregunta que nos hacemos ahora: ¿cuál debe ser la relación del cristiano con el mundo circundante? Se trata de una pregunta que adquiere un matiz particular para el que quiere dedicarse al apostolado y para el laico que debe mantener necesariamente relaciones más estrechas con la sociedad en la que actúa.

Los aspectos teóricos de este problema se cuentan entre los que más han ocupado la reflexión teológica de estos últimos decenios especialmente después del Vat II. En realidad para conocer la postura que el cristiano debe adoptar en su relación con el mundo hay que determinar el valor de ese mundo y por tanto de la historia humana cuyo ambiente el constituye. Este problema no es exclusivamente moderno pero tan sólo ha adquirido toda su dimensión cuando el hombre ha tomado conciencia de su capacidad de actuación sobre la historia. A partir del momento en que el hombre se ha hecho capaz gracias a su técnica de multiplicar las riquezas que le son útiles y ha concebido con la llegada de las revoluciones políticas la ambición de modelar la sociedad a su gusto se ha planteado con mayor urgencia la determinación del valor de la historia que veía creando.

El exceso de simplificación ha provocado la aparición de dos visiones del mundo opuestas. La primera insiste en la actualidad del compromiso humano y en el hecho de que la realización última de la historia de los hombres prevé “ciclos nuevos y tierra nueva” de donde se sigue un cierto desprendimiento del interés por el mundo y por tanto desde el punto de vista que aquí nos interesa una propensión al desprendimiento de todos los bienes terrenales lo cual constituye la materia de la ascesis. La segunda visión del mundo se apoya en el hecho de que la encarnación de Cristo ha conferido a la creación un mayor valor, ya que a partir de ella todo está consagrado en Cristo, el cual reca-

pitula además toda la historia de los hombres. En esta perspectiva el mundo posee un valor intrínseco y el uso que de él hacemos reviste una dimensión propiamente espiritual, ya que es una continuación del misterio de la encarnación del cual debemos participar cada vez más plenamente.

Que nos hallamos ante una oposición simplificadora lo evidencia sin más el hecho de que ambas perspectivas forman necesariamente parte de la visión cristiana del mundo. Este mundo es a la vez santificado por Cristo y destinado a una transformación total. Pues ésta es la doctrina puesta de manifiesto por el Vat II. En la GS y en AA afirma el valor y una cierta autonomía de la actividad humana así como la esperanza de una consumación escatológica: el capítulo tercero de GS trata todo él de la actividad humana y recuerda la advertencia del Señor: “Porque ¿de qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si pierde o se daña a sí mismo?” (Lc 9 25 citado en el n 39).

Es, pues evidente que el problema práctico concreto de la parte que se ha de asignar a la aceptación del mundo y al compromiso en él no puede resolverse de manera unívoca sobre la base de las enseñanzas del concilio. Siempre habrá diferencias en la valoración práctica de las relaciones entre reino de Dios y progreso humano. Algunos movidos por la impaciencia de Dios tenderán ante todo a buscar el reino de Dios y su justicia otros serán más sensibles al hecho de que el progreso social esta ya ordenado al reino de Dios (GS 39).

Sería indudablemente mejor tener presente que la relación persona mundo y la ascesis que ella implica dependen de la situación de las personas.

Bajo el aspecto individual ante todo hay que tener en cuenta las necesidades particulares de cada uno: necesidades que dependen de la historia de la persona y de sus preferencias espirituales de sus dificultades y de su situación social. La historia de la espiritualidad muestra de sobra que la atracción por la penitencia y por la ascesis ha sufrido grandes variaciones según las personas. Además es fácil ver que las distintas ordenes religiosas existentes en la Iglesia reservan una parte más o menos grande a la penitencia corporal o a la disciplina de los estudios: un trapense consagrado al silencio no es un jesuita. En líneas generales, está claro que una orden apostólica no puede llevar la mis-

ma vida ascética que practica una oración contemplativa

Análogamente, es necesario subrayar que la vida ascética no puede ser la misma en el caso de los laicos y de las personas consagradas [↗ Vida consagrada] Mientras que los primeros deben vivir su relación con el mundo en el compromiso familiar [↗ Familia], profesional y socio-político [↗ Política], las segundas deben distanciarse del mundo en virtud de su misma consagración religiosa [↗ Celibato y virginidad] o sacerdotal [↗ Ministerio pastoral]. Cualesquiera que sean las dificultades de aplicación de tal principio, éste se nos impone en una sana interpretación del Vat II. Baste observar al respecto que el Concilio dedicó un decreto especial al apostolado de los laicos mientras que trató en otro lugar de la vida apostólica dentro de la vida religiosa.

Después de haber puesto así de relieve las diferencias ascéticas que se manifiestan en la relación con el mundo, intentemos ahora definir con mayor precisión las exigencias ascéticas que se derivan de la relación que el cristiano mantiene con el mundo, y en particular de su relación apostólica.

Para comprender bien las exigencias generales, hay que recordar en especial que toda vida humana implica renunciaciones. Todo hombre desea realizarse. Nada hay más legítimo. Pero ¿no se impone acaso a todos una cierta jerarquía de valores? ¿No es preciso, por ejemplo, preferir la relación de caridad a la acumulación de conocimientos, la cultura a la búsqueda del placer sensual? ¿No renuncia quizá la madre de familia por amor a los hijos a muchas formas de autorrealización y de cultura, cuya legitimidad es indiscutible?

Tomemos el caso de las relaciones interpersonales [↗ Amistad VIII XII]. Aun poseyendo en sí mismas un gran valor, no podemos considerarlas como algo absoluto. Ya se trate de casados o de personas consagradas, éstos no pueden cultivarlas sin discreción y prudencia. Dada la gran libertad que hoy envuelve las relaciones interpersonales, cada cual debe protegerse con la debida disciplina, si no quiere terminar en situaciones concretas demasiado difíciles o hasta pecaminosas. El campo en que ha de aplicarse este principio es variado e inmenso. En la práctica, cuando habitualmente no se controlan los sentimientos y los movimientos afectivos, resulta improbable que se llegue a dar con

la actitud justa en las circunstancias más decisivas de las relaciones interpersonales. Las "pasiones", como solían llamarlas los autores antiguos, se revigorizan muy rápidamente y conducen a decisiones que no se pueden justificar dentro de una perspectiva espiritual.

En particular debemos mencionar aquí la ascesis requerida por la vida apostólica. Es preciso ver que el sentido auténtico de la vida apostólica lleva a establecer reglas de renuncia.

¿Como comprenderlas sin una idea justa del apostolado y, sobre todo, sin captar bien su carácter sobrenatural? El crecimiento de la Iglesia no depende automáticamente de la actividad apostólica de sus miembros, sino de Dios, que le da fecundidad. "Yo —afirma Pablo— planté, Apolo regó, pero quien hizo crecer fue Dios. Nada soy ni el que planta, ni el que riega, sino Dios, que hace crecer" (1 Cor 3,6-7). El apostolado es un colaborador de Dios.

En una línea más general aun, no hemos de perder de vista que todas nuestras ocupaciones tienen dos vertientes: una, por la que poseen un valor intrínseco, mayor o menor, y que contribuyen a nuestro progreso natural y espiritual; otra por la que aparecen como correspondencias a la voluntad de Dios, como su concretización. El apostolado, pues, no puede confundirse con su propia actividad natural con su acción apostólica. A menudo se comprueba que la actividad apostólica puede servir de mampara que encubre la afirmación de la personalidad y convicciones del apostolado. Pero si este quiere llevar a cabo la obra de Dios, ha de mantenerse disponible a la renuncia y a la abnegación de su voluntad. San Lucas hace mención de ello cuando nos presenta al Señor dedicado a enseñar a los apóstoles las exigencias de su vocación: aceptar la pobreza, estar convencidos de la preeminencia del anuncio del evangelio y renunciar a la vida de familia (Lc 9,57-62), más adelante vuelve sobre esta abnegación radical y precisa su aspecto esencial: "El que no carga con su cruz y viene tras de mí, no puede ser mi discípulo" (Lc 14,27) [↗ Apostolado VII].

El apostolado debe considerarse fundamentalmente instrumento de Cristo, el cual quiere difundir a través de él su propia luz y amor. "Porque no nos predicamos a nosotros mismos —escribe San Pablo—, sino a Jesucristo, el Señor" (2 Cor 4,5). Hay que proseguir, pues, con perseverancia la lucha contra todo

lo que hace del apóstol un instrumento menos dócil y menos eficaz. Cuanto más lleno esté el apóstol del amor de Cristo y deseoso de darle a conocer, más aceptará también las renunciaciones necesarias y el esfuerzo de formación que le hace más idóneo para desarrollar su ministerio apostólico.

5 ASCESIS Y ORACION. El tercer sector en que se plantea con mayor relevancia el problema de la ascesis, es el de la vida interior, y en particular el de la vida de oración. Estas dos formas de vida espiritual deberían ser de suyo más bien independientes la una de la otra, puesto que la ascesis atañe al esfuerzo exterior, necesario para la purificación y crecimiento de la caridad, mientras que la oración concierne al ejercicio mismo de la unión con Dios. Sin embargo existe en concreto un lazo entre estos dos órdenes de realidad, pues la vida de oración exige una lucha constante contra la tendencia a despararramarse hacia afuera, así como una cierta disciplina interior, un esfuerzo metodico, al menos en los comienzos.

Si bien la vida apostólica, como hemos dicho, pertenece al orden sobrenatural y nos hace tocar con la mano nuestra impotencia para promover por nosotros solos el reino de Dios, la experiencia común nos dice que habitualmente nos satisface influir con nuestra actuación en el mundo y en los demás, esta satisfacción perfectamente natural, se infiltra también en la actividad apostólica. En cambio la vida de oración supone una receptividad fundamental frente a la acción de Dios. Consiguientemente, hay que cambiar de actitud: debemos poner freno al deseo de afirmarnos a nosotros mismos para colocarnos en situación de recepción y de espera. No hay duda de que un cambio así requiere un esfuerzo tanto más considerable cuanto más la persona en cuestión se sienta inclinada a la acción. A la naturaleza le cuesta abandonar una actividad que pareciera fructuosa, para dedicarse a la oración, cuya fecundidad sólo en momentos raros resulta tangible.

Aclaremos un poco mejor este punto. La dificultad no consiste tanto en el hecho de que atrae más la acción que la vida interior, sino más bien en la diferencia de actitud moral que implican una y otra. La acción, incluida la apostólica, es afirmación de uno mismo, la oración, en cambio, rebajamiento personal delante de Dios, frente al cual ex-

perimentamos una dependencia radical. Se requiere mucho valor para preferir la vida oscura de la fe al esplendor del éxito exterior.

Y, sin embargo, no podemos negar que la acción auténtica supone una profunda vida de oración. El apostolado se apoya ante todo en la presencia personal del apóstol, el cual debe ser por sí mismo un revelador de la santidad y de los pensamientos de Dios. El apóstol debe ser el "perfume de Cristo" (2 Cor 2,15) pero solo conseguira serlo si se ejercita continuamente en anudar y profundizar una estrecha unión con Cristo por medio de la oración y de la vida sacramental.

La necesidad del esfuerzo ascético por lo que concierne a la vida de oración no se refiere solo a la actitud interior de receptividad y de renuncia a la acción que implica la oración, sino que tiene también su justificación en lo difícil que resulta garantizar una vida de disciplina lo suficientemente sólida, cosa indispensable para llegar a ser de verdad persona de oración.

El que quiere llegar a una profunda vida de oración tiene que actuar energicamente para asegurarse las condiciones exteriores de tiempo, de paz y también de estudio, ya que este último es necesario para renovar la materia de la contemplación. Se dirá que se puede rezar en todas partes, y para demostrarlo se citarán casos excepcionales, en los cuales ni el ruido ni la multitud han impedido una cierta unión con Dios. Sin embargo, razón de esa manera significa olvidar que no se puede definir la vida espiritual partiendo de casos excepcionales. Al contrario, las más de las veces conviene procurarse o salvaguardar tiempos de silencio, dedicados enteramente a la búsqueda de Dios. El hecho de que, como consecuencia de haberse habituado ya el alma a encontrar a Dios, pueda hacerlo con gran frecuencia, no debe conducirnos a considerar como inútil la ascesis previa.

Como lo demuestra también la experiencia, la vida de oración presupone un alma purificada, libre de las pasiones que ocupan continuamente la mente y le impiden unirse a Dios. Los antiguos —por ejemplo, Clemente de Alejandría y Orígenes— insistían mucho en la necesidad previa de la ascesis en toda vida contemplativa. Para ellos se trataba también de una subordinación total de la actividad ascética a la búsqueda de la contemplación, que es el fin de

la vida espiritual Una posición así es ciertamente exagerada, pues Dios lo santifica todo, es decir, tanto la práctica de la caridad con el prójimo como el esfuerzo unitivo que se realiza en la oración. Sin embargo, no podemos negar que la vida contemplativa requiere un esfuerzo continuo por liberarnos del dominio que el mundo ejerce sobre nosotros y por ser cada vez más sensibles a los valores de la vida interior.

Por lo demás, la vida contemplativa no es sólo consuelo. En realidad, trae consigo, durante períodos más o menos largos, estados de aridez y desolación, que san Juan de la Cruz ha descrito con el nombre de "noches". Lo que hay que hacer pues, es perseverar con coraje y fidelidad habida cuenta de que la vida de oración supone una abnegación profunda y la firme voluntad de buscar y buscar a Dios.

El alma busca múltiples medios de evasión para eludir esta disciplina tan necesaria a la vida de oración. Romano Guardini ha descrito bien la situación paradójica del hombre, el cual, por un lado, desea conseguir la unión con Dios y, por otro, rehúsa la disciplina necesaria para conseguirla. "En general, el hombre no le gusta rezar. Es fácil que sienta al rezar una sensación de aburrimiento o embarazo, una repugnancia incluso una hostilidad. Cualquier otra cosa le parece más atractiva y más importante. Dice que no tiene tiempo, que tiene otras obligaciones urgentes, pero apenas se ha desentendido de rezar se entrega a hacer las cosas más inútiles. El hombre debe dejar de engañar a Dios y a sí mismo. Es mucho mejor decir abiertamente 'no quiero rezar' a usar semejantes argucias. Es mucho mejor no atrincherarse tras justificaciones como la de estar demasiado cansado y decir clara y abiertamente 'no tengo ganas'. La impresión que se obtiene no es demasiado buena y revela toda la mezquindad del hombre pero es verdad, y partiendo de la verdad se avanza mucho más fácilmente que partiendo del disimulo."⁷⁷

Volvemos a encontrar así, a propósito de la vida de oración, lo que vimos ya al establecer la necesidad del esfuerzo ascético: la presencia del pecado en el hombre [↗ *supra*, I, 2] que hace de él un ser contradictorio, sometido a presiones de sentido opuesto. Por una parte, se siente atraído por la vida evangélica y orientado hacia valores elevados pero difíceles de realizar, por otro propende

a los valores fáciles, e incluso al pecado. Dado que no podemos ni imaginar que tal situación vaya a desaparecer de modo rápido —la realidad nos muestra que esta tensión está lejos de disminuir—, hemos de recalcar firmemente que el hombre sigue necesitando de la disciplina para eliminar los obstáculos que entorpecen su vida espiritual y para progresar con mayor celeridad en la vida de caridad.

El problema práctico sigue siendo el de obrar con eficacia. A este fin pueden ser de utilidad todos los descubrimientos de la psicología moderna. Ellos han de permitirnos evitar las búsquedas sutiles o morbosas de nosotros mismos, pero nunca nos dispensarán de purificar y dilatar continuamente el corazón mediante un esfuerzo iluminado y perseverante [↗ *Madurez espiritual III 1*].

Ch. A. Bernard

IV. Ascesis cristiana hoy

En la reflexión espiritual aflora a veces una nostalgia rebotante de admiración por aquel pasado en que los cristianos sabían practicar una ascesis de austera mortificación. ¿Como es posible que se haya perdido hoy semejante austeridad penitencial? Para algunos, el cambio se debe al hecho de haberse difundido en la cristiandad la permisividad habitual el cansancio del heroísmo evangélico, el gusto por el bienestar terreno y la pérdida del sentido del pecado. Para otros la transformación indica una comprensión más adulta de los valores terrenos, un mayor ahondamiento en las implicaciones humanísticas relativas al reino futuro de Dios y una valoración más realista de la caridad para con los demás en los tiempos actuales. ¿Qué decir? Esta ausencia de una ascesis severamente mortificativa es indicio de promoción humana, o de vida cristiana aburguesada? ¿Hay que volver a la práctica penitencial antigua, o se debe secundar los movimientos humanísticos modernos?

Lo preferible es afrontar este problema de otro modo, desde un ángulo distinto. No hay que concebir necesariamente los nuevos modos de vida ascética cristiana en contraposición con los antiguos se pueden entender como su continuación en una inculturación eclesial diferente. Se trata de una prolongación de la ascética anterior dentro de un devenir histórico en el que lo sucesi-

vo no repite materialmente lo precedente, sino que lo renueva, si lo repite ya de algún modo, alteraría la óptica anteriormente usada, y si lo confirmara sin más, sería para volver a vivirlo en experiencias antes imprevisibles.

1. ASCESIS COMO EXPERIENCIA EN DEVENIR - La vida espiritual cristiana es esencialmente obra del Espíritu, que hace a los hombres nuevos [↗ *Hombre espiritual*], con ella nos convierte en partícipes de la muerte-resurrección de Cristo para resucitar con el Señor [↗ *Misterio pascual*], con ella nos favorece con la gracia redentora, que nos introduce en la existencia caritativa orientada a la vida bienaventurada, con ella nos hace presentes en la Iglesia por la fuerza transformadora del sacramento pascual.

Esta acción transformadora llevada a cabo por el Espíritu de Cristo exige la cooperación del creyente, disponiendo el yo a acoger la obra del Espíritu, a secundarla de forma existencial, a testimoniarla en una dimensión eclesial. Si es el Espíritu el que hace espiritual al cristiano, a éste le toca armonizar su propio comportamiento con el carisma recibido y crear una atmósfera pública en consonancia. En armonía con el don recibido, el cristiano debe mostrar que está "despojado del hombre viejo con todas sus malas acciones, y revestido del nuevo que sucesivamente se renueva conforme a la imagen del que lo ha creado" (Col 3,10, cf 2 Cor 5,17).

En concreto, ¿qué significa hacer al yo disponible para la acción del Espíritu? ¿Qué aspectos personales se deben mortificar? ¿Cuándo puede considerarse el comportamiento propio en armonía con el devenir pascual caritativo? En sentido propio, no se trata de conformarse a determinadas leyes morales, si se las concibe como expresión de un orden ya difundido en el ser humano o prescritas para conservar una bondad inscrita en la naturaleza humana. Se supone que el yo entero debe ser renovado por el Espíritu de Cristo, que debe ser introducido en una nueva experiencia espiritual por obra del misterio pascual del Señor. Ahora bien, el yo muestra su armonía con la acción innovadora del Espíritu no tanto uniformándose con un orden virtuoso ya existente, sino mediante una ascesis que facilite el nuevo ser espiritual. Acción ascética que busca convertir al yo en lo profundo [↗ *Conversión*], porque lo encuentra

caído en una situación pecaminosa alienante [↗ *Pecador*], porque debe comprometerle a pasar del estado según la carne al estado según el espíritu, porque sabe que está llamado a una vida caritativa.

En concreto, ¿cuáles pueden ser las prácticas ascéticas capaces de disponer al yo a su transformación según el Espíritu? No resulta posible precisar de una vez por todas las modalidades del esfuerzo ascético. Históricamente, la comunidad cristiana ha ido cambiando su ejercicio ascético, ha practicado la mortificación desde ángulos diferentes, se ha entregado, incluso con espíritu penitencial intenso, a prácticas dispares. ¿Por qué la comunidad eclesial ha estimado que debía cambiar las prácticas ascéticas?

Al contacto con la cultura antropológica del tiempo, la comunidad cristiana va tomando conciencia en momentos sucesivos de la importancia preferente de determinados valores humanos. Por ejemplo, unas veces estima prioritario que el individuo sepa someter sus instintos para actuar según la razón, o que pueda ejercer una decisión libre en la vida pública, o que sepa expresarse con sentido comunitario altruista. En relación con cualquier valor humano que destaque la cultura dominante, la comunidad cristiana sugiere e inculca una ascesis autoeducativa que convierta tal valor en algo disponible para la acción pascual transformadora del Espíritu. Según va tomando conciencia de potencialidades válidas latentes en la personalidad humana, la comunidad cristiana invita a purificarlas, de forma que puedan ser asumidas en el devenir pascual y convertirse en expresión privilegiada de la caridad eclesial.

El cambio de la praxis ascética no debe considerarse como una decadencia de las formas heroicas penitenciales primitivas sino como las consecuencias de que la comunidad cristiana va adquiriendo conciencia de formas antropológicas nuevas, de que va cambiando en el discernimiento de valores y comportamientos humanos estimados antes preferentes, de que va imaginando nuevas maneras de educar en una vida adulta en Cristo. La experiencia ascética es una experiencia pascual continua, que se renueva en modalidades antes no practicadas.

2. ASCESIS COMO EXPERIENCIA COMUNITARIA - La comunidad cristiana primitiva

va partió de una comprobación el yo humano se presenta como desgarrado entre las tendencias corporales y las espirituales, entre apetitos sensuales y deseos virtuosos, entre pasiones egoístas y entregas altruistas entre ansias de placeres corporales y nobles sacrificios. La comunidad cristiana sintió el deber de esforzarse en restablecer el equilibrio interior del yo a través de la mortificación corporal, que ha ofrecido espléndidas páginas de intuición psicológica y de heroicos sacrificios personales.

En los tiempos actuales, la comunidad eclesial parece menos atenta a la práctica ascética de la mortificación corporal y ello, a pesar de que siga estimando necesaria la mortificación corporal y considere las pasiones interiores como instintivamente recalcitrantes a la guía racional. Todavía se considera absolutamente válida la afirmación de Pablo "Disciplino mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, predicando a los demás, quede yo descalificado" (1 Cor 9,27). No obstante, la comunidad eclesial actual es consciente de que no basta equilibrar el yo sujetando sus pasiones a la razón, para poder recibir el don caritativo del Espíritu es necesario hacer que el yo, una vez ordenado interiormente, se abra también como don a los demás. La acción del Espíritu supone en la persona estar ya madura para el coloquio haberse abierto por completo a las necesidades ajenas, haberse entregado sin reservas al amor oblativo, haber adquirido el sentido comunitario.

En efecto, la acción del Espíritu tiene de convertir al yo en miembro como prometido del Cristo integral, a hacer que se sienta uno de los hijos del Padre único, a lograr que se deje transformar para ser una sola cosa con el Señor, y que se entregue del todo al amor caritativo de Dios "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rom 5,5). Siendo el Espíritu comunión entre Padre e Hijo, incita también al creyente a introducirse en la caridad divina para difundirla en las relaciones interpersonales.

El Espíritu incita al yo en una experiencia caritativa no sólo para promoverlo a una vida sobrenatural, sino también para permitirle que se asocie a Cristo en la redención de los hermanos. Las personas se abren humanamente a la gracia divina siempre que se encuentren con una acogida amable y fraternal. Si se sienten desatendidas, "nada" valo-

radas dentro de la asamblea, o rodeadas de indiferencia, permanecen cerradas a toda acción eclesial, incapacitadas para toda experiencia de conversión cristiana. El cristiano se acredita como, apostol en Cristo sólo si sabe arrancar con afecto a los demás del anonimato únicamente si muestra de manera concreta que ama con una entrega oblativa, sabe volver disponible al hermano para la luz caritativa del Espíritu (✓Amistad VIII]

Para llegar a ser cristiano auténtico, para sintonizar con la acción caritativa del Espíritu para cualificarse como co-operador de la obra redentora de Cristo es necesario ejercitarse en una ascesis que eduque a todo el yo en el don de sí al prójimo. La ascesis en el sentido comunitario se estructura en diversos niveles en contactos cortos de relaciones interpersonales de yo tu y en relaciones largas a nivel colectivo. Estos dos niveles son inseparables y se integran si las relaciones interpersonales encuentran su lugar concreto en un contexto social, las sociales son incentivadas por las interpersonales.

El hombre no nace ya persona de co-logos, llega a serlo fatigosamente. Al principio parece encerrado en la busqueda de su propio interés, aspira a servirse de los otros tiende a dominarlos para su propia ventaja. El tu se convierte en objeto de uso. Las relaciones están despersonalizadas, se intenta someter, no dialogar. Incluso cuando el ser humano desea ir a Dios, a nivel de su fuerza instintiva le cuesta entender por qué debe llegar con los otros y a través de los otros. El yo se hace disponible para dejarse enriquecer por el Espíritu sólo tras haberse ejercitado en el sacrificio de sí mismo por amor al hermano. Hay que pasar de la tendencia instintiva a juzgar al otro como límite doloroso de uno mismo, a la búsqueda de su promoción como el mejor modo de realizarse. La apertura, el salir de uno mismo, el perderse en el don, el extraviarse en un amor altruista constituyen todo el sentido psicológico y espiritual de una posibilidad de maduración cristiana. "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará" (Mc 8,34-35, Mt 16,24-28, Lc 9,23-27).

La nueva orientación ascética encuentra confirmación en el culto mismo que hoy se practica en la asamblea eclesial.

La liturgia de ayer sugería con insistencia prácticas expiatorias, introducía en una experiencia cultural que facilitaba la posibilidad de realizar con pureza de espíritu el encuentro interior con Dios. En el pasado se tenía en gran estima y se practicaba el ayuno, la vigilia nocturna, la continencia sexual y las abluciones. La misma oración se inculcaba como sacrificio corporal. Todo esto constituía la ascesis litúrgica inspirada en la mortificación.

En la comunidad eclesial actual, estas prácticas ascéticas han perdido su fuerza vinculante, al menos en las formas ayer practicadas. Lo que hoy se prefiere es dar el testimonio de una asamblea penitente reactualizar el sacrificio de Cristo celebrado en comunión como constitutivo de la iglesia local. Afirma la conciencia de ser comunidad caritativa empeñada en obras concretas, sintonizar en la meditación común de la palabra de Dios, ofrecerse como pueblo unido en virtud del Espíritu.

La ascesis ha de seguir proponiendo las mortificaciones corporales y las renunciencias a los instintos sensuales pero presentándolas como momentos que enriquecen el yo de cara a los demás, que lo disponen para el amor oblativo y para experimentar la gracia pascal redentora del Espíritu de Cristo en la comunidad eclesial.

3 ASCESIS COMO PROMOCIÓN PERSONAL. En la sociedad actual parece haber sufrido un trastorno la propuesta básica de la ascesis tradicional. Ya no se inculca la mortificación, la conquista de la humildad, el ejercicio de la renuncia al amor al sacrificio. En cambio se reivindican los derechos de la personalidad, la promoción individual y social propia, el enriquecimiento de las fuerzas imaginativas racionales, personales, la propia prestancia biopsíquica y la posibilidad de una satisfacción afectiva ilimitada.

Semejante tendencia promocional no se percibe ni se vive como realidad pasional desordenada. Se considera más bien como una laudable expresión de la actitud cultural de hoy. Ha sido el saber neobehaviorista el que ha sugerido los modos apropiados para la promoción de todo el yo indicando la manera de traducir en actos las necesidades-impulsos, de acoger y satisfacer los estímulos interiores sensuales, de hacerles posible a las tensiones inconscientes el autoestímulo simbólico a nivel verbal. Se va afir-

mando como postulado científico la necesidad de liberar al yo de toda ansiedad, ya sea de índole psíquica o moral, así como el deber de actualizar todas las potencialidades interiores. La personalidad adquiere su valor en la medida en que amplía su "campo fenoménico" o el ámbito de su vivencia subjetiva.

¿Debe la ascesis refrenar y oponerse a semejante cultura antropológica? ¿O bien puede servirse de ella, aunque sea rectificándola dentro de una visión cristiana? En esta segunda hipótesis, también la ascética debería renovarse, debería acoger no solamente un objeto o campo nuevo de aplicación, sino sobre todo un método nuevo, capaz de realizar la espiritualidad en la promoción humana del yo, debería saber ampliar los impulsos instintivos como camino hacia una más vasta maduración personal espiritual.

De hecho la comunidad cristiana de hoy practica la ascesis mortificativa para promocionar la riqueza también humanística de la personalidad. Implícitamente se considera que la transformación integral del yo queda aplazada para la era escatológica, cuando, en el momento de la muerte, Cristo dé la vida nueva resucitada. Al presente, el misterio pascal debe vivirse como desarrollo humano, como fuerza integradora de los impulsos-necesidades en la eutimia de la persona humana, como manera de hacer que afloren las capacidades latentes en la vivencia de un amor oblativo. Se trata de una ascesis que no va contra el cuerpo, sino a favor de su recto desarrollo, que no pretende taponar la pasión y los instintos, sino ayudar a su recta potenciación espiritual, que no quiere la búsqueda voluntaria del sufrimiento [✓Enfermo/sufrimiento], sino su aceptación espiritualmente provechosa cuando no pueda ser eliminado.

Un ejemplo concreto lo tenemos en la cuestión de la integración afectiva de los candidatos al sacerdocio. Si en el pasado se educaba a los seminaristas en la ascesis de la renuncia a todo afecto humano, hoy lo que se aconseja es que se les invite a hacerse afectivamente adultos, a mortificarse abriéndose a un amor oblativo a los demás y entre los demás, a tener el buen gusto de ofrecer al Señor ya sea las momentáneas aspiraciones del corazón, ya la propia maduración afectiva [✓Celibato y virginidad]. En esta nueva práctica ascética no se niega el papel insustituible de la mortificación, no se olvida que la ✓cruz es

un camino irrenunciable para todos ni que la naturaleza humana está desviada de se propone el uso de la mortificación tan solo en orden a una maduración humana y cristiana y se invita a ofrecer al Señor el sacrificio de una afectividad lo más adulta posible

V Conclusión

La ascesis es una experiencia espiritual que no se puede abandonar o dejar de reconocer expresa nuestra participación en el misterio pascual de Cristo es el modo humano de que disponemos para caminar hacia la vida caritativa es la prueba de nuestro compromiso de secundar el don salvífico que nos ofrece el Espíritu

Las modalidades ascéticas así como su contenido de prácticas concretas pueden cambiar adoptar nuevas estructuras y formas sapienciales diversas Estas modificaciones están de terminadas por múltiples influjos Hay que saber intuir en ellas la presencia operante del Espíritu el cual va guiando a la Iglesia dentro de una historia salvífica hacia una santificación providencialmente más completa a través de experiencias nuevas que ayudan a ver y a vivir un vasto y rico proyecto divino

Hemos intentado aquí llamar la atención sobre un elemento particular que influye también profundamente en el modo concreto de vivir la ascética en la comunidad eclesial la antropología cultural que domina en cada tiempo Cuando la comunidad eclesial toma conciencia de un determinado valor humano (por ej) la armonía interior entre las facultades del yo la capacidad de coloquio y de amor oblativo la promoción de las potencialidades diseminadas en la propia personalidad y otras por el estilo) este valor humano hay que adoptarlo y madurarlo de forma que esté disponible para entrar en una experiencia caritativa para ser expresado según el espíritu de Cristo De aquí la necesidad de que la ascesis se aplique preferentemente en torno a los valores que manifiesta la antropología cultural del tiempo sabiendo vivirlas y atestiguar su íntima disponibilidad a la acción pascual caritativa del Espíritu del Señor Lo que hay que proclamar pues no son los errores del pasado sino el imperativo de que cada época debe ejercitar el espíritu pascual en el seno

de los valores culturales humanos presentes en su tiempo

T Goffi

Notas—(1) De Guibert *Documenta ecclesastica christiana perfectioris studium spectant* PUG Roma 1951 n 455 —(2) Cf AA VV *Nos sens et Dieu* (Études Carmélitaines 1954) —(3) Cf La voz *Flegellants* en *DSP* (4) *Introducción a la vie devote* t 3 c 23 p 3 An nocy 1895 222 —(5) *Problemes de vie spirituelle* le 138 —(6) *Subida del Monte Carmelo* t 13 en *Vida y obras* Ed Católica Madrid 1974¹⁰ 484 —(7) R Guardini *Introduzione alla preghiera* Morcelliana Brescia 1954² 11

BIBL —AA VV *Revision de la ascesis tradicional* en *Rev de Espiritualidad* n 123 (1972)—AA VV *La sapienza della Croce oggi* 3 vols LDC Turin 1976—AA VV *Sabiduría de la cruz* Narcea Madrid 1980—AA VV *Espiritualidad* en *Concilium* n 19 (1966)—Besnard A M *Una nueva espiritualidad* Estela Barcelona 1966—Canals S *Ascética meditada* Rialp Madrid 1974—Douglas J W *La cruz de la no violencia* Sal Terrae Santander 1974—Echeverría L *Ascética del hombre de la calle* Flors Barcelona 1953—Gaitan J D García Rojo J M *Teología de la cruz y ascesis cristiana* en *Comunidades* 6 (1978) Fichero de materias—Glen L *Amor propio y humildad* Herder Barcelona 1980—Marcozza V *Ascesis y psi que Razon y Fe* Madrid 1961—Metz J B *Teología del mundo* Sígueme Salamanca 1971—Nails M A *La santificación de la vida diaria* *formación ascética para la vida de cada día* Herder Barcelona 1976—Rahner K *Escritos de teología* III Taurus Madrid 1961—Rouet de Journel M J *Enchiridion asceticum* Herder Barcelona 1965—Teilhard de Chardin P *El medio divino* Alianza Taurus Madrid 1981⁵—Thurnan M *El hombre moderno y la vida espiritual* Estela Barcelona 1965

ATEO

SUMARIO I Diálogo y discernimiento 1 El ateísmo sistemático 2 El agnosticismo ateo 3 El antropocentrismo extremo 4 Rechazo de una falsa imagen de Dios 5 El desinterés completo II El ateo un desafío para los cristianos 1 El ateo comprometido por la justicia 2 El ateo coherente 3 El ateo que busca 4 El ateo que quiere insertarse en la historia 5 Un desafío a nuestra imagen de Dios y del hombre III ¿Es posible una moral del ateo? IV ¿Es espiritualidad del ateo?

I Diálogo y discernimiento

Creo que los nn 19 21 de la Const pastoral sobre la *Iglesia en el mundo actual* y la *Declaración sobre la libertad*

religiosa se cuentan entre los documentos y enseñanzas más importantes del Vat II Indican una voluntad humilde y de resultado de buscar el diálogo con discernimiento Sería una grave equivocación pensar que se trata de una especie de indiferentismo Al contrario el concilio invita a vivir la fe con coherencia y a dar testimonio convincente de ella para poder entablar un diálogo con cuantos no tienen fe o no han llegado aun a ella Los nn 19 y 20 de la GS ofrecen como una fenomenología de las diversas formas y causas del ateísmo Esta fenomenología es absolutamente indispensable para decir algo razonable y existencial sobre el ateísmo El Vat II no podía acometer una sistematización teórica completa pero quiso al menos situarse frente a las formas más típicas del ateísmo actual

Me parece muy característico el hecho de que la GS 19 no se abra con la enunciación de las pruebas de la existencia de Dios Para la Iglesia no se trata de encontrar a alguien que crea en la existencia de un ser superior sino más bien de indicar la esencia de nuestra fe una vocación a la comunión con Dios En el centro de nuestra fe está la convicción firme y existencial de que Dios es amor y nos ha buscado por amor Se trata de fiarse totalmente de Dios el cual quiere ser reconocido y amado libremente En el mismo párrafo al hablar del ateísmo no se toca preferentemente la cuestión de la existencia afirmada o negada de un ser su premo el ateísmo consiste en "desentenderse de este vínculo íntimo y vital con Dios"

1 EL ATEISMO SISTEMÁTICO "Unos niegan a Dios expresamente" Estamos frente al ateísmo arrogante El hombre osa afirmar que no existe un Dios que no puede ni debe existir Theodor Heuss en la biografía de Robert Bosch¹ cuenta que éste después de haber abandonado su iglesia (era protestante) recibió la visita de algunos representantes de una organización de ateísmo militante que le invitaron a adherirse a su sociedad Después de un momento de silencio Bosch con calma preguntó ¿Estais tan seguros de que no existe un Dios? Se quedaron perplejos sin responder nada Tranquilamente Bosch fue hacia la puerta y abriéndola dijo "Entonces" En el inconsciente más profundo del ateo militante existe a menudo esta perplejidad

que él intenta ocultar recurriendo al fanatismo La pregunta sobre la existencia de Dios y sobre el significado que puede tener para el hombre no está aun del todo eliminada a pesar de que parece lo contrario Sin embargo a nivel consciente existe un grandísimo interés por la no existencia de Dios por la imposibilidad de su existencia y porque nadie profese fe en él

Entre los exponentes más declarados de este ateísmo arrogante está Nicolai Hartmann² para el cual si verdaderamente existiese un Dios omnipotente y santo el hombre no estaría en condiciones de elegir libremente los sistemas de los valores y de los deberes El hombre no sería ya el demiurgo independiente que quiere realizar sus valores Para Hartmann la idea de un Dios creador omnipotente sería justamente la antítesis de la autonomía absoluta del hombre

GS afronta el argumento del ateísmo sistemático en el n 20 Con frecuencia el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática la cual dejando ahora otras causas lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo el único artífice y creador de su propia historia' El texto conciliar sugiere que semejante doctrina puede verse favorecida al menos hasta cierto punto por el sentido de protesta del hombre técnico que piensa particularmente en tal progreso No fue éste el caso de N Hartmann pero sí el de muchos otros sobre todo del ateísmo sistemático de Karl Marx y de sus seguidores

El punto de partida del ateísmo marxista no es la realización de valores éticos porque el marxismo como socialismo científico está marcado desde su raíz por un cierto determinismo Sin embargo en la práctica el comunismo tiene una teoría ética que no deja espacio para Dios Breznev lo explicó en un congreso del PCUS (1976) ante los representantes de casi todos los partidos comunistas del mundo al decir "Nosotros mantenemos que todo lo que favorece el avance y el triunfo del comunismo es bueno y todo lo que lo obstaculiza es malo"

En el párrafo segundo del n 20 GS trata del ateísmo sistemático y arrogante del marxismo Dios sobre todo son las características que pone de relieve el

documento conciliar: a) la religión se considera un obstáculo a la liberación económica y social, porque la esperanza de la vida futura distraería las energías de la edificación de la ciudad terrena. El marxismo dialéctico debe empeñar por completo las fuerzas del hombre, de los grupos, de las sociedades y de las naciones para llegar a constituir aquellas infraestructuras económicas y sociales que, según este sistema, conducirían como resultado a la liberación del hombre; b) el modelo marxista —tal como se ha experimentado en Rusia, en China y en otras partes— abate la religión por la violencia; no se trata solamente de un ateísmo militante, sino que en su agresión llega a usar todos los “medios de presión que tiene a su alcance el poder público, sobre todo en materia educativa”. En gran parte, cuanto se afirma en este segundo párrafo del n. 20 encuentra confirmación también en la ideología del nacionalsocialismo hitleriano.

2. EL AGNOSTICISMO ATEO - “Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios” (GS 19). El agnosticismo puede revestir diversas formas. Se da el arrogante: no se quiere saber nada, porque ello llevaría inevitablemente a sacar consecuencias. La investigación cerebral ha demostrado que en el hombre hay toda una serie de filtros que impiden que muchas de las informaciones disponibles se presenten a la atención explícita del individuo y en cierto modo las mantienen en circulación a nivel de la corteza cerebral. El hombre mismo es el que se crea estos filtros; pero también grupos o subculturas construyen ideologías, como el agnosticismo, para mantener alejada la idea de Dios, que podría influir en las opciones fundamentales de la vida.

Sostener que el hombre es incapaz de decir nada sobre Dios puede ser también una reacción contra ese tipo de enseñanza religiosa que querría definir a Dios con categorías humanas, como si Dios no fuese infinitamente más grande que cualquiera de nuestros pensamientos o de nuestras palabras. Una cosa es el agnosticismo declarado y otra el silencio respetuoso y abierto a la posibilidad de la existencia de un Dios que trasciende cualquiera de las imágenes que podamos hacernos de él.

“Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal,

que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión” (GS 19). Uno de estos métodos inadecuados es el del análisis lingüístico, el cual desde el principio de su investigación parte de supuestos —verbigracia, que solamente palabras de contenido bien circunscrito y definido pueden tener sentido— que restringen el horizonte ya antes de comenzar el análisis.

“Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta” (Ib). La gran dificultad que se observa en muchos contemporáneos es la educación unidimensional. En los largos años de la formación científica y profesional no se brinda centro alguno de vida, como tampoco síntesis alguna, sino sólo lo que puede contribuir al éxito económico y profesional. Un sistema educativo de este género, especialmente si en el ambiente de la familia existen las mismas categorías de pensamiento, es uno de los mayores filtros que cierran el horizonte. Semejante modo de razonar no encuentra la longitud de onda del misterio de Dios. Cualquier tipo de instrucción meramente cerebral, intelectualista y no existencial, cierra fácilmente el acceso a la fe. Además de las experiencias existenciales y de las reflexiones parciales, se requiere un instrumento sistemático de estudio; y, en relación con la fe en Dios, es necesario que se sensibilice todo el hombre: entendimiento, voluntad y afecto.

La investigación científica empírica observa los hechos, los acontecimientos, los procesos, e intenta explicarlos con hipótesis de trabajo. El hombre de ciencia está siempre dispuesto a rastrear una hipótesis mejor, más adecuada para integrar los fenómenos observados. La ciencia moderna progresa con una experimentación continua, sin darse nunca por satisfecha. Esta postura, que podríamos calificar de ascética, puede significar una apertura y ofrecerle cierta ayuda al hombre religioso; ¿acaso se contenta él con el conocimiento y las experiencias religiosas ya conseguidas? Será un desafío a abrirse cada vez más al misterio de Dios, infinitamente mayor que todas nuestras palabras y categorías. No obstante, el empirismo puede resultar un poderoso filtro contra la fe en Dios; así sucede cuando el hombre se coloca en el centro y lleva a cabo su

investigación principalmente con vistas a la utilidad que podría obtener.

3. EL ANTROPOCENTRISMO EXTREMO - El cristianismo revela un Dios para los hombres. “Por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo”. Dios se acerca a sus criaturas, y en modo particular a la humanidad. Pero Dios no sería ya Dios si pudiera admitir que el hombre se coloque en el centro. Dios es nuestra salvación a condición de que le adoremos y le demos gracias toda nuestra vida. Esta es la paradoja de la fe, que nos pone en comunicación con él. Ciertas formas de religiosidad, de misticismo y de sacramentalismo han cedido a una visión tan individualista como verticalista. Al degenerar en tal dirección, la religión ve desaparecer el compromiso por el prójimo y por la sociedad terrena. La reacción al verticalismo es un horizontalismo exasperado, que hace de la palabra “Dios” un símbolo vacío e instrumental. Sólo falta un paso para la negación o la afirmación de la inutilidad de la oración y de la adoración, e incluso de la fe en un Dios trascendente [Horizontalismo/verticalismo].

También aquí hemos de darnos cuenta de que la fenomenología jamás será completa e indiscutible. Para algunos, por ejemplo, el compromiso en favor del hombre, la afirmación de su dignidad y la promoción de la solidaridad con los demás es un camino que puede conducir a la fe, mientras que para otros lleva al egocentrismo y a la clausura de la búsqueda.

4. RECHAZO DE UNA FALSA IMAGEN DE DIOS - “Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del evangelio” (GS 19). El n. 21 especifica de algún modo este fenómeno. Puede ser que quien se declara ateo se haya creado él mismo una imagen equivocada de Dios para refutarla luego. Pero también puede ser que la haya encontrado en una educación o en un ambiente, acogiéndola de modo inmaduro. Como también puede tratarse simplemente de una reacción, de un aferrarse obstinadamente a la oposición. Sin embargo, la negación de esa representación equivocada también puede ser un momento fecundo y señalar el principio de una búsqueda más profunda y madura de la verdad. Aunque tal búsqueda puede considerarse atea, de hecho contiene ya el deseo de

un Dios infinitamente más grande que el representado.

Deseo sacar aquí una consecuencia: la excelente fenomenología ofrecida por el Vat. II no debe considerarse completa o estática.

Debemos ver claramente si el ateo es un hombre cerrado, negativo y destructor, o bien un hombre que, rechazando algo no asimilable, anda ya en busca de la verdad y del bien; alguien que con recta conciencia se une a los otros hombres compartiendo las experiencias y las reflexiones, a fin de llegar a un conocimiento más profundo de la verdad y a un compromiso más resuelto por el bien.

5. EL DESINTERÉS COMPLETO - “Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso” (GS 19). En una cultura técnico-científica enteramente orientada al bienestar material, el hombre está a veces tan inmerso en el trabajo y el consumo, que no se plantea ya la cuestión de los valores últimos y del significado de la vida. Si el hombre no siente ya inquietud religiosa, nos encontramos ante un fenómeno que ha de contarse entre los más preocupantes.

Victor Frankl afirma que la neurosis noógena es la enfermedad del futuro ya iniciado, y que la causa de esta neurosis es el vacío existencial, la falta de voluntad para plantearse la cuestión del significado supremo de la vida. Pero, según este autor, el mismo hecho neurótico indica que en el inconsciente del hombre perdura la aspiración e inquietud por la razón última de la existencia.

Según el concilio, el desinterés por la cuestión religiosa puede provenir también del hecho de que el hombre “ha adjudicado indebidamente el carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios” (GS 19). Para estudiar la espiritualidad del ateo, el problema más importante está en lograr identificar los valores que, por haberse puesto tan en primer lugar, han impedido toda preocupación religiosa. Parece que en grandes sectores de la cultura materialista es el desinterés por la problemática religiosa lo que determina el clima espiritual. Es raro ya sentir la pasión de un Albert Camus por la búsqueda del “santo sin Dios”³.

Los valores que ocupan el primer puesto determinan la cualidad del

ateísmo Si existe este deseo de tener "santos sin Dios", entonces subsiste la búsqueda de la bondad, de la justicia y de la paz. De un género muy distinto es en cambio el desinterés suscitado por la sociedad de consumo. En otras palabras, hay ideales que se oponen diametralmente a la búsqueda de Dios, mientras que otros valores, considerados como supremos, pueden indicar todavía una búsqueda, al menos oculta.

La gama del ateísmo va desde la clausura total del egoísmo a todo valor mas alto hasta una búsqueda constructiva que hace del rechazo de una cierta concepción religiosa el comienzo de una disponibilidad más profunda y mas sincera frente a la dimensión sobrenatural.

II. El ateo: un desafío para los cristianos

La Iglesia no puede dejar de "reprobar con dolor, pero con firmeza como hasta ahora lo ha hecho", el ateísmo que contrasta con la razón y con la experiencia más auténtica de los hombres (cf GS 21). Sin embargo, el enfoque pastoral del Vat II lleva a reconocer que el ateísmo del hombre moderno merece un examen serio y profundo. En esta fase de examen la Iglesia nos invita a aceptar diversas formas de ateísmo como un desafío lanzado a los cristianos.

1 EL ATEO COMPROMETIDO POR LA JUSTICIA - No se puede ignorar la existencia de un tipo de personas que se definen ateas y que están verdaderamente comprometidas en favor de la justicia social, nacional e internacional. Creen en cierto modo en la unidad y la solidaridad de las clases sociales y de los pueblos, manifestando así una característica que podría indicar una fe implícita en un Dios único. Estos hombres actúan como deberían actuar, con todo el corazón y con todas las energías, cuantos creen en un Dios único, creador y padre omnipotente de todos. Un episodio me contó un hombre rico que su hijo no quiso aceptar nada para sí de cuanto le ofrecía y que cuando aceptó lo había destinado a los menesterosos. Ese hijo se profesaba ateo, argumentando que la fe del padre no servía de ayuda a nadie, pues no le impedía ser paternalista y autoritario con sus subordinados a los que miraba casi como si fueran habitantes de otro planeta. El hombre accep-

to el desafío, concluyendo que le era ya imposible rezar sinceramente por la conversión de su hijo, o lograr que sus palabras tuvieran un contenido, si antes no vivía radicalmente la propia fe, como prometiéndose hasta el fondo por aquella justicia que honra a Dios Padre y a su Cristo con una imitación verdaderamente generosa.

2 EL ATEO COHERENTE También el ateo que sigue un ideal o una ideología con firme compromiso y evidente coherencia es un desafío para nosotros los creyentes, a menudo tan inseguros. Si es un gran pecado no creer en Cristo, no lo es menos no creer posible amarnos los unos a los otros según la medida de Cristo. La dicotomía entre fe dogmática y moral resulta para muchos un escándalo para los creyentes mismos es un desastre. El que lucha en favor de esta o aquella fórmula dogmática sin preguntarse nunca cuál podría ser el significado y la dinámica de la vida, o el que actúa en el campo de la moral familiar, cultural, política o social como si no tuviese fe en un solo Dios Padre y en un único liberador, debería sentirse humillado frente al ateo coherente.

Un ateísmo organizado que espera en la unidad del género humano, en un mundo libre por fin de explotaciones y opresiones, incluso si opera con medios equivocados, puede convertirse en un desafío punzante para todos los creyentes (o supuestos tales) que profesan su fe en un Dios único y salvador con las palabras, pero la contradicen con la rivalidad y el egoísmo tanto individual como colectivo, hasta convertirse en obstáculo de aquella unidad que, sin embargo, deberían construir para responder a la llamada de Dios. El testigo no deseado por Cristo es que sus discípulos vivan tan explícitamente la unidad en la justicia y en la paz, que el mundo pueda creer en la misión que el Padre le confió (cf Jn 17:20-23).

Aun dentro de la obligada autocritica, no olvidemos, sin embargo, que los santos constituyen para los cristianos inherentes un desafío mayor que el de los ateos. Según el Mahatma Gandhi, todo verdadero creyente sabe con infalibilidad absoluta que ningún hombre puede explotar a otro, que el varón no puede oprimir y abusar de la mujer, que ningún grupo social puede permitirse emplear como instrumento a otro y que ninguna nación puede colonizar a las demás. Cuando esta infalibilidad se os-

surece, no se puede hablar ya de verdadera fe o de auténtico creyente.

3 EL ATEO QUE BUSCA - Al exponer la fenomenología del ateísmo, o mejor del ateo, vimos cómo uno puede declararse tal y, al mismo tiempo, andar buscando la verdad con conciencia sincera y comprometida.

El ateo arrogante, satisfecho con sus negaciones, puede suscitar sentimientos parecidos a los del cristiano autosuficiente, contento con las fórmulas aprendidas de memoria y con la rutina de las "buenas obras". En cambio, un ateo en situación de búsqueda sincera y que actúa según las luces que le vienen del momento presente, es una provocación para el que vive una religión tradicional sin preguntarse por el significado de su credo y sin buscar con los demás hombres una luz más viva y soluciones más justas para los nuevos problemas que surgen, tanto en la vida individual como en la social (cf GS 16).

4 EL ATEO QUE QUIERE INSERTARSE EN LA HISTORIA - El marxismo ateo se basa en aquella "filosofía de la historia" que, en Francia, se opone al *Ordre Social* concebido de manera estática y restauradora. Esta filosofía fomentó el desprecio a los cristianos nostálgicos de la vieja situación anterior a la revolución (*ancien regime*).

La teología blandida por una iglesia en estado de autodefensa, en busca de seguridad en el orden estático, lo mismo en el ámbito religioso que en el económico, político o cultural, y una "filosofía perenne", que se desentendían de las nuevas experiencias y de la nueva cultura, provocaron el rechazo de los jóvenes. Por su parte, el ateísmo marxista y otras formas de ateísmo predicaron una visión sumamente dinámica de la historia en la cual querían insertarse como actores. Si los filósofos y los teólogos cristianos hubieran presentado la fe como historia de Dios con el hombre en la alianza, en la que éste actúa como coartista, co-revelador y co-creador, hubieran podido entusiasmar a tantos jóvenes que, en cambio se dejaron seducir por aquellas formas de ateísmo que supieron presentar una visión dinámica de la vida y de la historia.

El individualismo predominante en ciertas corrientes filosóficas y teológicas presentó el futuro de manera casi exclusiva en la perspectiva de la salvación del alma individual, a la vez que

consideraba fácilmente el mundo cultural, social y político sobre todo como ocasión próxima de pecado, de la que el cristiano, consiguientemente, debía guardarse (si no huir) para no comprometer su propia salvación. Este individualismo, más que a una visión bíblica, respondía a un platonismo de las ideas y de las almas liberadas del cuerpo y de la tierra, mientras que ciertas formas de ateísmo —en primer término la filosofía dialéctica de la historia— parecían proseguir y heredar la gran visión de la solidaridad del pueblo judío y de la justa dimensión eclesial.

Es indiscutible que alguna corriente marxista pudo intuir la verdadera solidaridad que rebasa los límites de la lucha de clases para abrirse a la expectativa de una sociedad sin clases.

Numerosos han sido los pensadores cristianos que se han esforzado por responder al problema del sufrimiento del mundo. Con frecuencia no supieron distinguir entre los sufrimientos inherentes a una situación siempre imperfecta y los causados por el pecado, la injusticia y las mentiras del hombre. Mas lo peor es que no hicieron todo lo posible para eliminar el sufrimiento, al menos el que el hombre puede y debe suprimir.

El ateo que se enfrenta con la injusticia y el sufrimiento para eliminarlos, aun cuando no dé con los medios justos, es un desafío al hombre religioso, que habla de ellos pero que no se preocupa de comprometerse concretamente.

5 UN DESAFÍO A NUESTRA IMAGEN DE DIOS Y DEL HOMBRE - Hemos visto cómo, junto al ateo arrogante y al desinteresado, está el ateo que busca sinceramente hacerse una idea justa del hombre y de su destino y, conscientemente o no, se esfuerza en encontrar a aquel Dios verdadero, infinitamente más grande que la imagen o la idea que los cristianos de su ambiente le han ofrecido. La búsqueda de una imagen auténtica del hombre y el compromiso coherente a su favor son un desafío para aquella teología y aquel creyente en los que la imagen de Dios y del hombre no guardan relación vital alguna entre sí. Pensemos, por ejemplo, en los educadores, los moralistas y las autoridades que hablaban fácilmente de pecado mortal de los niños sin preguntarse qué idea de Dios reflejaban con tales exageraciones.

Un moralista serio, que no se siente atraído por el ateísmo, afirma que las temáticas religiosas, anquilosadas en

las fórmulas tradicionales y en las soluciones estereotipadas de los problemas morales, tienen necesidad del desafío del ateísmo para liberarse de sus juicios rutinarios⁵. Esta utilidad del ateísmo no proviene obviamente de su error de fondo, sino de la debilidad de los sistemas convencionales y de los creyentes que han perdido el contacto con el Dios vivo. Por lo demás, no hay que olvidar que también los ateos pueden ser poco sinceros y libres en la búsqueda de la verdad.

De lo dicho hasta ahora, se sigue claramente que nosotros los cristianos, y particularmente los teólogos, no podemos vivir sin enfrentarnos continuamente con el ateísmo y sin interrogarnos seriamente sobre nuestra vida y sobre nuestro sistema de pensamiento para comprobar si ofrecen el testimonio de una fe viva. Ante el ateísmo, que se difunde con rapidez, hemos de considerar como uno de los pecados mayores aquellas formas de religiosidad y aquellas soluciones estereotipadas que, además de falta de vitalidad y de fantasía, indican un ateísmo oculto muy en lo profundo y que hasta puede anidar en quien declara ser creyente.

Ante esta situación, es urgente que indagemos dentro de nosotros mismos para desenmascarar el ateísmo recóndito en nuestros pensamientos, en nuestros deseos y en nuestra vida. Sin una lucha leal y comprometida contra este ateísmo oculto, no podemos pretender dialogar con los demás, especialmente con quienes estarían dispuestos a buscar y a dialogar con nosotros si pudiéramos ofrecerles un testimonio verdaderamente coherente y convincente del Dios de la historia y del hombre co-revelador y co-creador en una palabra una visión existencial y una síntesis profunda entre conocimiento de Dios y del hombre, entre amor de Dios y compromiso por el hombre.

III. ¿Es posible una moral del ateo?

Las reflexiones desarrolladas hasta aquí nos han conducido a una pregunta que ha suscitado ya muchos debates: ¿Cabe una moral en el ateo? Debemos distinguir, desde el principio, claramente los componentes: 1) ¿Existe una moral de las personas ateas?, ¿cuál puede ser su carácter? 2) ¿Puede el ateo en cuanto tal darle una justificación válida?

a) No se puede negar que ciertas personas, aun declarándose ateas, demuestran poseer principios morales y desarrollan una actividad moral no raras veces admirable. El ateo no podría ser un desafío para el cristiano si no realizase algunos valores morales muy exaltados por ejemplo, compromiso firme y hasta el sacrificio de la vida, coherencia entre teoría y praxis, búsqueda sincera de la verdad y su concretización existencial, superación del complejo de seguridad existente a menudo en los creyentes, etc. A veces hay ateos que miran con gran entusiasmo y optimismo el futuro. Sería contrario a nuestra moral negar estos valores.

Podemos, además, preguntarnos si en el ateo puede existir una opción fundamental que pueda calificarse de buena y comparable a la opción fundamental del creyente. El ateo arrogante, que por orgullo no quiere reconocer una instancia más alta, ha realizado su opción fundamental contra Dios. Tratándose de una persona psíquicamente responsable, ha hecho una opción fundamental errada. Lo mismo vale del ateo indiferente, que no quiere preguntarse sobre el significado último de la vida. Semejante ateo no ha llegado aun a su identidad o madurez, o, si la indiferencia de fondo es resultado de opciones parciales, ha cortado el árbol que podría dar el fruto de una moral válida. Con esto no se excluye que esté en condiciones de realizar valores morales parciales pero en conjunto, manifiesta una perspectiva caótica respecto a una escala de valores.

No considerar a Dios digno de ser conocido y aceptado es la verdadera fuente de las perversiones morales. Recordemos al apóstol san Pablo: "Y como no procuraron tener conocimiento cabal de Dios Dios los entregó a una mente depravada para hacer cosas indebidamente, llenos de toda injusticia, malicia, perversidad, codicia, maldad" (Rom 1,28-29). Con estas expresiones no nos arrogamos el derecho de juzgar a un individuo del que no conocemos ni la medida de su libertad y responsabilidad, ni tampoco las causas psíquicas o sociales que le impulsan en esta dirección.

Mucho más positiva puede ser la moralidad del que busca a Dios o del que rechaza un concepto erróneo de Dios, pero sin renunciar a la propia dignidad de persona y respetando la de los demás en la disponibilidad al servicio. Semejante ateo, aunque aun no posea el don de una fe explícita, expresa a veces

la *analogía fidei* y con ella, una opción fundamental en algún modo positiva. Al vivir con conciencia sincera y buscar honestamente la verdad y el bien, aceptará gustoso a Dios cuando suene para él la hora de la gracia.

Un humanismo antropocéntrico constituye de suyo una elección fundamentalmente equivocada. Mas si tal opción se expresa sólo como oposición a un verticalismo vacío y descarnado y la persona que la realiza se trasciende en el servicio del prójimo puede decirse que su situación existencial es del todo positiva. Esto no impide que el humanismo antropocéntrico forme parte del *pecado del mundo*. De todas formas, no olvidemos que en este terreno los mismos cristianos desempeñan a veces un papel poco noble, oscureciendo mas que revelando la verdadera imagen de Dios. Solo un humanismo cristiano muy comprometido puede abrir los ojos de quien ha realizado una opción de antropocentrismo con intenciones fundamentalmente rectas.

b) De un tipo absolutamente diverso es la otra pregunta: si el ateo en cuanto tal puede justificar de modo convincente su moral. En el diálogo con un ateo en actitud de búsqueda sincera, no me colocaría nunca de inmediato en un plano abstracto, comenzaría más bien por un nivel existencial. En la conciencia moral parece que hay siempre implicación, de alguna manera, un absoluto. La verdad y el bien manifiestan una majestad propias y airean por ello derechos sobre nuestra conciencia, aun cuando una existencia egoísta se subleve.

El ateo en busca del bien puede comunicarnos su experiencia, a saber, que el bien no se experimenta sólo como elemento útil para la propia realización o felicidad. El bien y la verdad trascienden también el individualismo y el egoísmo colectivos. En el análisis de la conciencia moral realizado por pensadores para los cuales el trono de Dios está provisionalmente vacío, aparece en algún lugar o en algún momento un absoluto. Ejemplo típico: Erich Fromm. Este autor evita cuidadosamente dar a su ética un fundamento religioso en sentido propio. No recurre en ningún caso a la fe en Dios, pero cree en valores objetivos que obligan a todo hombre. Condena severamente un ateísmo que destruye la moral: "Con su pretensión de que no hay valores objetivos válidos para todos los hombres, y con su concepto de la libertad, que equivale a

arbitrariedad egoísta, Sartre y sus seguidores pierden el logro más importante de la religión teísta y no teísta, así como de la tradición humanista"⁶. En su análisis, Fromm discierne un elemento esencial que, según él, posee carácter de fe ética: "El niño empieza la vida con fe en la bondad en el amor, en la justicia"⁷. Coherentemente saca la consecuencia de que la pérdida de tal fe significa en la práctica la destrucción del fundamento ético: "Da lo mismo que la fe que se quebrante sea fe en una persona o fe en Dios. Es siempre la fe en la vida, en la posibilidad de confiar en ella, de tener confianza en ella la que se quebranta"⁸.

Similarmente, Julian Huxley uno de los representantes más conocidos de la ética evolucionista, está convencido de la validez intrínseca y perenne del amor de la justicia del compromiso por la solidaridad y el conocimiento del bien y de la verdad. Esta convicción moral se apoya en su fe firme en el no absurdo de la evolución entera del cosmos y de la historia humana. No puede imaginarse una evolución tan estupenda sin un significado y carente de una tensión dinámica para la realización del bien y de la verdad: "La ética está en relación con la evolución, que es sensata y de duración ilimitada. Una ética evolucionista es ante todo y necesariamente una ética rebosante de esperanza por cuanto tal esperanza justificada puede ser moderada por la conciencia de la larga duración y de las dificultades de la misión ética del hombre"⁹.

Otros, al adherirse firmemente a valores morales y a una escala de valores vinculantes aun sin profesar la fe en un Dios personal, realizan, por así decir, un acto de fe o cumplen un gesto de esperanza y de valerosa confianza. Erich Fromm, el cual cree en una ética personalista sin ligarla al reconocimiento del teísmo, dice de Karl Marx, Sigmund Freud y Spinoza: "Los tres fueron escépticos y, simultáneamente, hombres de fe profunda"¹⁰.

Jean-Paul Sartre, si bien se mira, no parece ser una excepción a este respecto. Al considerar la existencia como absurda, también la voluntad ética debe ser absurda para él. Al creer que vale la pena poner constantemente a prueba la propia libertad, de algún modo realiza un acto de confianza en el significado del compromiso libre, que parece ser el único que da sentido a la existencia personal. De esta manera, también la fi-

lososofía del absurdo o, mejor, la filosofía absurda, refuerza a su modo la tesis de que es imposible realizar y justificar racionalmente el dato moral sin manifestar en el fondo confianza y fe en la existencia misma.

Con estas reflexiones no intentamos probar que toda moral auténtica encuentre su propia justificación sólo en la fe en un Dios personal. Es algo muy distinto creer en un Dios al cual nos dirigimos en la oración, al que se confía la propia existencia y se responde con humildad y fidelidad mediante una vida ética, y conservar sólo una cierta especie de fe y de confianza en el sentido de la existencia humana. En efecto, queda el problema de fondo: si tal acto de fe y de esperanza puede justificarse, mientras se rechaza la fe en un Dios, amor supremo y origen de nuestra vida.

La realización libre de valores morales contiene indudablemente la afirmación de que el mundo y la vida humana tienen un significado. En una moral altruista vivida, la persona sale de sí, supera su propio aislamiento y se sitúa realmente en una apertura al otro. Podemos, pues, afirmar que una vida ética auténtica es una búsqueda "creyente" de aquella realidad más grande que nuestro "yo", que tiene derecho a exigir nuestra adhesión existencial. Una vida moral auténtica es siempre, en definitiva, un esfuerzo por llegar al fundamento mismo del significado, un esfuerzo coherente para encontrarse a sí mismo encontrando lo que nos llama al bien y a la verdad. De esta manera nuestra existencia se experimenta como don y como invitación dirigida a nosotros mismos.

Para concluir, la realización de una ética personalista supone, en última instancia, que el fundamento del significado sobre cuya base acepta la persona la propia existencia y la coexistencia con el prójimo como don y como llamada obligatoria, no puede ser un principio abstracto o una idea impersonal. Solamente puede tratarse del valor absoluto personal que llamamos Dios.

B. Häring

IV. ¿Espiritualidad del ateo?

El ateo, cuanto más convencido está de que Dios es una creación quimérica de los hombres, tanto más se resiste a ser interpretado dentro de una espiri-

tualidad cristiana. Aunque intentemos introducirlo en una espiritualidad cristiana acogedora, se siente miserablemente ahogado. Su perspectiva espiritual completa se circunscribe enteramente a una promoción humana temporal. Es necesario respetar la conciencia del ateo, incluso en lo referente al modo de juzgarse. Aquí se intenta bosquejar una hipótesis interpretativa de la posible espiritualidad del ateo a la luz de la historia salvífica, no por creer que hacemos con ello algo de su agrado, sino solamente para comprobar cómo la misericordia de Dios puede concebirse de manera ampliamente salvífica. Además, es evidente que aquí tenemos presente, ante todo, aquel tipo de ateo "bonae fidei", del que se habla reiteradamente en las páginas precedentes.

El Vat. II ha dicho: "Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual" (GS 22). La teología espiritual puede legítimamente intentar, a título de hipótesis, explicar la existencia atea misma como un modo parcial y deficiente de realizarse en Cristo Jesús.

El ateo desea encarnarse en la historia humana, como gota de agua que se suma a las inmensas aguas del mar; acepta ser absorbido y sacrificado en el flujo incesante del devenir humano histórico; aspira a no subsistir más en sí mismo, con tal que esto lleve consigo la aparición de un bien más grande por encima de la propia personalidad. En él aflora y repercute el misterio de la encarnación, en el cual el Verbo, por la salvación de los hombres, se anuló bajo la forma de carne.

El ateo testimonia evangélicamente la experiencia de ser "pobre". Se presenta ante los otros como ciego que no sabe orientarse en el camino hacia el infinito. Si el creyente posee la certeza tranquilizadora de que Dios le ama, el ateo es el que ignora al creador porque Dios es completamente distinto, no cae bajo su experiencia, lo encuentra en sí mismo incognoscible y como ser deformado en la imaginación de los creyentes. El ateo es el pobre que no posee la gozosa certeza de tener a Dios por padre. Con su incredulidad testimonia cómo sólo en virtud del misterio pascual de Cristo es posible convertirse en espíritu conocedor de Dios. El ateo es el pobre que in-

fatigablemente busca ver a Dios, pero no lo consigue. "A Dios nadie le ha visto jamás" (Jn 1,18).

Así, el ateo experimenta y testimonia a Cristo, en sus misterios de encarnación y de pascua, con modos propios y complementarios de los del creyente. Entre las dos formas de espiritualidad —creyente y atea— se puede crear una integración dialéctica, la cual sirve para concebir, desvelar y amar más adecuadamente la grandeza del Señor.

T Goffi

Notas—(1) Theodor Heuss, *Robert Bosch. Leben und Leistung*, Rainer Wunderlich, Tübinga 1968⁶ —(2) Cf B. Häring, *Il sacro e il bene*, Morcelliana, Brescia 1968, 92-107 —(3) Cf Hans G Koch, *Wird die Frage nach Gott verdrängt?*, en "Herder-Korrespondenz", 50 (1976), 173 —(4) Cf *Atheismus oder verborgene Religiosität? Ein Gespräch mit Prof. Bernhard Welte*, en "Herder Korrespondenz", 50 (1976), 192-200 —(5) E B Ballard, *A use to atheism in ethics*, en "Journal of Religious Health", 2 (1962),

151 —(6) Erich Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982, 10 —(7) *Ib.*, 25. —(8) *Ib.*, 26. —(9) J Huxley, *Touchstones for ethics 1893 1943. Ethics and the dialectic of evolution*, N York 1947, 254 —(10) E Fromm, *o.c.* (nota 6), 176

BIBL.—AA VV, *El ateísmo ¿entención o estímulos?*, Apostolado Prensa Madrid 1965 —AA VV, *El problema del ateísmo*, Sigüeme, Salamanca 1967 —AA VV, *Dios, hoy*, Kaeros, Barcelona 1968 —AA VV, *El ateísmo contemporáneo*, 3 vols. Cristiandad Madrid 1971 —Bogliolo, L, *Ateísmo y cristianismo. Confrontación dialéctica*, Paulinas, Madrid 1971 —Fabro, C, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vols. Studium, Roma 1971 —Kung, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979 —Lubac, H de, *Ateísmo y sentido del hombre*, Euramérica, Madrid 1969 —Marcel, G, *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid 1971 —Morel, G, *Dios, ¿alienación o problema del hombre?*, Fontanella, Barcelona 1970. —Pascual de Aguilar, J. A., *El ateísmo, ¿experiencia de Dios?*, Monte Casino, Zamora 1973 —Wackenheimer, Ch, *La quebra de la religión según Karl Marx*, Peninsula, Barcelona 1973 —Widmer, G Ph, *El Evangelio y el ateo*, Marova, Madrid 1968

B

BUDISMO

SUMARIO I La figura de Buda II Las doctrinas ético salvíficas III El nirvana y la escatología IV La meditación V Budismo tántrico VI El budismo contemporáneo

El vasto mundo religioso del budismo presenta para los occidentales dificultades y complejidades capaces de desalentar a quien tenga la pretensión de comprender su alcance y desenredar los nudos interpretativos del mismo. Pero es también verdad que donde no puede servir de ayuda la erudición viene a socorrernos aquella capacidad de penetración que dan ciertas afinidades electivas y "convergencias" derivadas de otras tradiciones religiosas como el judaísmo [✓ Judía (espiritualidad)], el cristianismo, el ✓ hinduismo y el ✓ islamismo en sus elementos místicos y ético sapienciales. Solo una íntima comprensión y un encuentro de las diversas espiritualidades puede hacer que emerja la dimensión más profunda del budismo el cual, quizá hoy más que nunca posee una gran relevancia para nuestro tiempo, que parece haber olvidado el valor de la ✓ meditación y de la ✓ contemplación unidas a la práctica de una ética rigurosa. El budismo es un altísimo ejemplo de religión ético salvífica proyectada hacia la escatología nirvánica pero además presenta las mejores condiciones para un compromiso moral y para una convivencia humana en armonía y solidaridad con todas las criaturas vivientes y con el mundo natural.

I La figura de Buda

Buda (566 485 a C.)¹ fue un predicador religioso, que anunció una ley (*dharma*) salvífica y fundó una comunidad

(*sangha*) que agrupa a monjes y laicos. Su figura se ha convertido, no solo para los seguidores de su doctrina, en uno de los grandes maestros espirituales que ha tenido la humanidad. Buda, en efecto, es todavía hoy uno de los modelos o "tipos" ideales, al que muchos desean parecerse.

Lo que de él sabemos, desde un punto de vista histórico² es aun demasiado poco para que podamos penetrar a fondo en los problemas que agobiaron su espíritu y en las metas precisas que se propuso, lo cierto es que profundamente afectado por los aspectos negativos de la vida (simbólicamente representados por la enfermedad, la vejez y la muerte), eligió una vida de renuncia al mundo para buscar un nuevo significado de la existencia, una nueva luz que le abriese las puertas de la verdad. Obtuvo la iluminación (*bodhi*) con medios no habituales en la praxis de los *sramana* (eremitas), de los yogin o de los místicos especulativos del brahmanismo³ es decir, de modo *extraordinario*, después de algunas vacilaciones, quiso hacer partícipes también a otros de su sabiduría y se entregó a predicar aquella doctrina que luego nos transmitirían los textos canónicos⁴ y que sería ampliada y comentada en toda la literatura poscanónica y en los comentarios de las obras consideradas fundamentales.

Buda Sakyamuni enseñó y practicó el "camino intermedio" entre una vida de placeres y un ascetismo extremo, ateniéndose siempre a la renuncia a toda forma de egoísmo, sin excluir el que se deriva del apego a la propia alma. Vivió hasta cerca de los ochenta años y no se presentó nunca como una criatura sobrehumana. Después de su muerte, se lo honró su persona, sino su doctrina, representada simbólicamente en el arte del antiguo budismo por la rueda, el ár-

bol (bajo el cual logro la iluminación), la piedra en la que se sentó (el "trono" vacío después de haber llegado él al nirvana supremo) o las huellas de sus pies. Sin embargo, no tardaron en surgir actos de culto a las reliquias de su cuerpo, las cuales, se dice, fueron repartidas entre varios grupos de devotos. Las reliquias, conservadas en los stupa, se convirtieron en puntos de referencia y metas de peregrinación, y siguen viéndose en nuestros días.

La atención a la personalidad del fundador trajo como consecuencia también el enriquecimiento legendario de su biografía, la cual, con el correr de los siglos, tendería a hacer de Buda un ser no sólo fuera de lo corriente, sino incluso sobrenatural, hasta llegar en ciertas escuelas a una doctrina docetista de su vida terrena. Mas si todo esto ha hecho dudar a algunos estudiosos de la historicidad de Buda (historicidad por lo demás, hoy indiscutida), ha permitido una serie de investigaciones simbólicas mitológicas que han facilitado una mayor penetración en el complejo mundo espiritual del budismo a lo largo de su amplio arco geográfico temporal.

La figura de Buda, cualquiera que sea la forma en que lo hayan concebido las varias escuelas religiosas constituidas entre sus seguidores ya desde época muy antigua, es para todos la de un predicador de salvación, un hombre ejemplar y, para muchos, también la de un ser que habita en una esfera ultraterrena, omnisciente y benévolo con todas las criaturas.

II Las doctrinas ético-salvíficas

Las enseñanzas de Buda, recogidas principalmente en los *Sutra* (discursos), están destinadas a monjes y laicos, y versan principalmente sobre temas fundamentales del *dharma*, o sea, sobre las cuatro verdades nobles (existencia del dolor, de su causa, de los medios para eliminarlo y de su extinción), y sobre los cinco preceptos éticos (comunes también al jainismo) no robar, no matar, no mentir, no cometer adulterio (que se traducirían para los monjes en los correspondientes votos religiosos de pobreza, absoluta no violencia [ahimsa] y castidad perfecta), y, finalmente, el quinto precepto, que prohíbe el uso de bebidas embriagantes.

Los monjes han de seguir, además, toda la normativa disciplinaria conteni-

da en la primera parte del Canon (*Vinaya*), según la cual debían hacer su examen de conciencia durante la ceremonia de la *Uposatha* para realizar la confesión relativa y, eventualmente, cumplir la penitencia. Dice un texto del *Vinaya*: "La comunidad será informada por un monje experimentado y competente que proclamará: 'Que la venerable comunidad me escuche! Si conviene a la comunidad, puede celebrar el *Uposatha* y recitar la lista de los preceptos'. ¿Cuál es la tarea preliminar de la comunidad? Declarad a un venerable vuestra pureza. Voy a recitar la lista de los preceptos. Que todos los que estén en paz declaren. Escuchamos y prestamos atención. El que haya cometido una falta, que lo confiese claramente lo que sean inocentes, que guarden silencio. Por su silencio conoceré a los venerables que son puros. Como en el caso del interrogatorio individual, se hace en esta asamblea una triple proclamación. El monje que a la tercera proclamación, y aun recordando su falta no la confesare claramente se convertirá por ello y conscientemente en mentiroso"⁵.

En el plano de la pobreza, el monje no puede poseer bienes de ninguna especie, como advierte el *pratikoksha* (el compendio de las reglas monásticas para la recitación en común): "Si un monje practica un comercio cualquiera, las cosas que son objeto del mismo le serán confiscadas. Si un monje maneja oro o plata o bien ordena a otros hacerlo, le deben ser confiscados esos metales preciosos." No menos rígidas son las normas relativas a la castidad: "Si un monje, con pensamientos libidinosos, hace proposiciones deshonestas a una mujer o a un menor de ambos sexos, debe ser arrojado para siempre de la comunidad. Si un monje recorre el camino que conduce de una aldea a otra en compañía de una monja, a menos que no exista peligro, debe hacer penitencia."

Al monje se le pone en guardia también contra los pecados de orgullo y de odio: "Si un monje se vanagloria de haber alcanzado las ventajas sobrehumanas reservadas a los santos, incluso si después —se hayan puesto o no a prueba sus pretendidas capacidades— de seando quedar absuelto de su falta pronuncia estas palabras: 'Oh venerables, no conozco lo que fingia conocer, no he visto lo que fingia ver. Eran sólo palabras falsas y engañosas, nacidas del orgullo' ese monje debe ser definitiva-

mente expulsado de la comunidad y no residirá en ella. Si un monje llevado por el odio acusa sin razón válida a un religioso perfectamente puro e inocente de haber cometido un crimen que se castiga con la expulsión definitiva de la comunidad deseando destruir la buena reputación de ese monje, incluso si después —se hayan comprobado o no sus acusaciones— confiesa: "Esta acusación carece de fundamento. He hablado así porque me impulsaba el odio", debe ser temporalmente excluido de la comunidad. Si un monje desprecia a otro monje deberá hacer penitencia. Cuando se esté sentado en una casa, el cuerpo ha de estar bien cubierto. Hay que cuidar con esmero como se va vestido hay que hacer poco ruido. No hay que reír. Hay que tener la cabeza descubierta. etc."⁶

Por lo que se refiere a la comida el monje no debe ingerir alimentos sólidos más de una vez al día y ha de mendigar cotidianamente su sustento.

La vida monástica de renuncia al mundo no debe, sin embargo, llevarnos a concebir el budismo como una religión preferentemente ascética. Buda enseña mas bien, según se sabe, la "via intermedia" que se encuentra entre los dos extremos de una vida de placeres o de puro instinto y una vida de rigores penitenciales. La predicación de la no-violencia —mas que ninguna otra, está encaminada a promover el respeto a los demás y la armonía con todos los vivientes —incluidos los animales— en una solidaridad entre hombre y mundo natural que favorece la convivencia de todas las criaturas y, por tanto, potencia y no disminuye los valores positivos de la vida. Digase lo mismo de los otros preceptos destinados a promover el respeto de los bienes ajenos y del propio bien individual, moral y físico. De importancia decisiva son también las virtudes budistas como la *maññā* (amistad) la *mudita* (alegría simpática), la *karuṇā* (compasión), la ecuanimidad (*upekṣhā*), que realizan la apertura del hombre a todos y subliman todo acto humano ético hasta una caridad universal pudiéndose afirmar con razón que Buda ha sido el primero en anunciar un mensaje de amor universal.

La doctrina budista conoce también y enseña el heroísmo, mas no como fin en sí mismo, ni como simple renuncia, sino como *don* en favor de los demás y, en consecuencia como acto altamente meritório.

El carácter eminentemente ético del budismo hace de él una religión fuertemente responsabilizada e interiorizada. La ley del *karman*, por el cual cada uno recibe en esta vida —y en las reencarnaciones sucesivas— los premios y castigos que merece por sus obras, hace que nadie pueda evitar las consecuencias de sus actos. Ni siquiera la confesión de los pecados publica o privada, implica la supresión o la remisión de todas las culpas sino solo de las leves. Nadie puede, pues, sustraerse a su propia responsabilidad, y todos están llamados a ser cada vez mas conscientes de lo que realizan y más expertos en el conocimiento del *dharma*.

III. El nirvana y la escatología

El hecho de que el budismo parezca carecer de un fundamento ontológico-metafísico, pues no posee el concepto de Dios ni una adecuada concepción del alma no invalida el valor ético de su doctrina, ya que ésta recibe su justificación teleológica de su referencia a la salvación última, que es el nirvana, cualquiera que sea la definición que de él hayan dado las diversas escuelas filosóficas. Recordemos solo algunas fórmulas alusivas dadas en los textos canónicos a propósito del nirvana: "Es lo incondicionado, la otra orilla, lo difícil de ver sin tiempo, eterno, mas allá de toda multiplicidad, sin muerte bienaventuranza ausencia de toda angustia, isla, refugio, lugar de reposo etc."⁷ El nirvana se opone a todo lo que es de este mundo, y se lo cualifica bien como cesación del dolor —o sea, como paz, reposo etc.—, bien como mas allá de toda temporalidad y de todo fenómeno, como "la otra orilla", que no se conoce aun, ni se conocera mientras no se llegue a ella. El nirvana es pues, un absoluto trascendente⁸ y, como tal no está vinculado causalmente con el cosmos, pero constituye el fin último que pueden alcanzar todos los vivientes que llegan a la perfecta purificación.

En cuanto extinción y cesación de los renacimientos o de las existencias terrenas, y en cuanto incondicionado, *asamskṛta* no creado, *abolutus*⁹ ha dado lugar a no pocas controversias interpretativas pero todas las escuelas están de acuerdo en el hecho de que el *asamskṛta* es "la extinción de las pasiones (raga) del odio (*dvesā*) y del error"¹⁰, incluso en este mundo.

Las controversias metafísicas sobre la naturaleza del nirvana y sobre los modos de supervivencia espiritual¹¹ en ese absoluto mas allá no afectan para nada a la finalidad escatológica de la ética, de las prácticas ascético meditativas y del "culto" budista, incluso donde el nirvana recibe sus interpretaciones mas apofáticas.¹² Por aquí se comprende el valor eminentemente religioso del budismo, el cual desde los orígenes, se opone a las orientaciones intelectualístico especulativas del brahmanismo. No obstante, el budismo enlaza con la tradición "monástica" hindú —aunque sea en forma nueva— y con el concepto de una salvación última, que Buda no se cansó de repetir a todos, dirigiéndose a ellos en lengua vulgar y hablandoles por medio de parábolas, símiles y aforismos, y no con "demostraciones" teóricas. Las cuestiones relativas a la existencia de un espíritu (*atman*) del hombre, de una sustancia inmortal en él se consideraron secundarias, si no perjudiciales, frente a las cuestiones más urgentes relativas a la salvación. El silencio de Buda en torno a los problemas metafísicos ha de considerarse, pues como deseo de silenciar una curiosidad que en sí no es "salvífica" o, en todo caso, esta mas allá del alcance de la categorización humana.

IV. La meditación

La meditación constituye en el budismo el segundo gran quicio de la vida religiosa. En la formulación del octuple sendero¹³ que conduce a la salvación, se alude de hecho a los métodos de concentración y de meditación recta como intención, recta intención, recto lenguaje, recta conducta, recto modo de sustentarse, recto esfuerzo, recta concentración y recta meditación. De ello resulta que la ética y la meditación se completan y se sostienen recíprocamente y, a la vez, forman los elementos constitutivos de la praxis salvadora del budismo.

En último de la meditación es conseguir la iluminación o el estado de nirvana. Mas como a ese estado no se llega sino después de haber obtenido una perfecta purificación, es necesario ejercitarse constantemente en las prácticas meditativas, que se articulan en varios momentos y según los varios aspectos de la doctrina budista. Recordemos ante todo la reflexión sobre las "tres joyas"

el *budha*, el *dharma* y el *sangha*, que comprenden a) la meditación sobre las virtudes de Buda, sobre sus epítetos, sobre su figura de "maestro de los hombres y de los dioses"¹⁴ e implica una fe viva (*sraddha*) en la doctrina enseñada por él b) meditación sobre el *dharma*, o sea, sobre la ley como esencialmente interior y realizable por todos, c) meditación sobre el *sangha*, la comunidad de los santos, donde fructifican los méritos de todo el mundo, que aportan beneficios y alegría espiritual.

La meditación budista tiene por objeto también los aspectos negativos de la realidad, como lo transitorio de todas las cosas, la muerte corporal representable en todas sus facetas mas repugnantes (cadáveres en putrefacción, esqueletos y cosas similares). Tales meditaciones están ordenadas a promover el desprendimiento y a favorecer la humildad.

En cambio, los sentimientos de odio se han de combatir con la meditación sobre las virtudes de la amistad, de la compasión, etc., y del recuerdo de los ejemplos de Buda, incluso en sus vidas anteriores cuando realizo actos de heroísmo perdonando a todos los enemigos y teniendo caridad con todas las criaturas.¹⁵

La práctica budista de la meditación debe mucho también a las técnicas del yoga [↗ Yoga/Zen], comenzando por las que regulan el control de la respiración, la atención y la concentración. Signo evidente de que el budismo proviene de una antigua matriz hindú de prácticas espirituales y "estáticas", según lo atestiguan, por ejemplo, los ocho estadios de "trance", que se articulan así primer estado, nacido del desprendimiento de los placeres sensibles y caracterizado por una alegría exultante¹⁶, segundo estado, carente de discursividad, que tiene origen en la concentración y se caracteriza por una alegría serena y "única", surgida automáticamente tercer estado el de la conciencia límpida y tranquila, que goza con la alegría del que está equilibrado y atento el cuarto estado supera todo sentimiento de placer y de dolor y se beneficia de una pureza y un equilibrio ulteriores, el quinto, superando toda forma perceptible y toda multiplicidad, llega al espacio infinito, el sexto alcanza la conciencia infinita, el séptimo es el pensamiento de la nada y el octavo llega a la esfera donde no hay ni percepción ni ausencia de percepción.

No hay duda de que semejantes clasificaciones dejan perplejo al lector occidental no habituado corrientemente a este tipo de meditación incluso si como se ha observado puede encontrar correspondencia en algunos escritos de mística cristiana, comenzando por la *Teología mística* del Pseudo Dionisio (I, 1) Pero el contexto en que se inserta la meditación budista hace muy difícil el discurso comparativo y convierte a los varios grados "extáticos" en lo más raro que ha producido la literatura mística de todos los tiempos y países

Además, el budismo del Gran Vehículo posteriormente ha desarrollado e ilustrado las técnicas meditativas de suma importancia en el budismo chino¹⁷, y sucesivamente en el japonés, donde se enseña la iluminación llamada *satori* luz subita, que capta por intuición la totalidad de lo real *concentrada* en un objeto particular

El budismo hindú conocía ya la posibilidad de "saltar" grados en la serie de los ejercicios de meditación prescritos, según puede verse, verbigracia por el apéndice de la *Yogacarabhumí* de Sangharaksha¹⁸, que a su vez se relaciona con la literatura de la *Prajñāparamita* (sabiduría perfecta)¹⁹ La escuela de la perfecta sabiduría enseña a penetrar en la vacuidad (*sunyata*) de todas las cosas —como, por lo demás, se ilustrará en la "Escuela del camino intermedio" (*Madhyamika*)— y a no revalorizar ni siquiera los medios mismos de salvación²⁰

De particular importancia para la doctrina de la ascésis meditativa es la *Yogacarabhumí* de Asanga (s IV), donde se exponen diecisiete grados de ascensión, de los cuales los dos últimos se refieren al nirvana, a saber el nirvana con atributos y el nirvana sin atributos De la reflexión sobre las prácticas meditativas de Asanga y de los dos Vasubandhu (s IV V) se derivan luego aquellas escuelas filosóficas idealistas que han desarrollado en sentido "ilusionista" y metafísico lo que originariamente no era otra cosa que una reflexión sobre la inanimidad de todas las cosas y una técnica para contemplar imágenes interiores de Buda durante ciertos estados de trance De esto se derivó la teoría de la existencia de la sola mente (*citta matra*) y de la realidad física como dotada de existencia puramente ilusoria y nominal

En el budismo chino de la escuela Ch'an, derivado del *dhyana* (medita-

ción) del Gran Vehículo hindú el método de intuición esta encaminado a descubrir en lo más profundo del espíritu o de la *mente* la verdadera esencia de la realidad, que coincide con lo que se llama *budidad* la cual puede captarse no mediante razonamientos deductivos o análisis conceptuales, sino mediante una intuición subita En efecto, todo tipo de análisis intelectual de lo real al hacer uso del pensamiento del individuo en el que entra a formar parte nuestro "ego" particular, pertenece a nuestro mundo empírico y limitado Sólo la iluminación o el despertar (*Wu*, en chino *satori*, en japonés) puede permitirnos conocer la unidad indiferenciada de la realidad y penetrar en las cosas sin dicotomía entre sujeto y objeto, eliminando el sí individual y consciente y dejándonos poseer por la mente profunda y universal

La escuela Ch'an tiene varios métodos para llegar a la iluminación baste recordar la "terapia de choque" de la escuela Lin que consiste en hacer sentir un *choc*, mediante un grito imprevisto o un bastonazo como para provocar un "despertar" o bien mediante un diálogo "absurdo", en el que la respuesta dada por el maestro no dice relación alguna con la pregunta formulada por el discípulo como para indicar que él *descubrirá por sí mismo* la verdad y que ésta no puede expresarse en palabras análogamente, el maestro puede proponerle al discípulo una especie de problema insoluble (*kung-an*), a fin de hacer comprender la inutilidad de razonar mucho para resolver los problemas últimos El budismo Zen²¹ es rico en anécdotas sobre estos métodos y cuestiones, que parecen tan desconcertantes al que se acerca a ellas por primera vez

Naturalmente existen también los métodos tradicionales, como los de la escuela Ts'ao tung según la cual es fundamental el método de introspección meditativa bajo la guía de un maestro que imparte sus enseñanzas también verbalmente, método muy a propósito para los que no son capaces de captar intuitivamente los "signos" a veces enigmáticos y hasta "violentos" de la praxis Lin-chi En todo caso, es innegable que el budismo chino de la escuela Ch'an ha favorecido un comportamiento y una espiritualidad caracterizados por la *espontaneidad* y la *simplicidad*, en línea también con la tradición del taoísmo filosófico y místico

V. El budismo tántrico

El budismo tántrico, llamado más comúnmente Vehículo de diamantes (*Vajrayana*) o *Mantrayana* (vehículo de los mantras o de las invocaciones sacras) se relaciona en gran parte con el *Mahayana*, al menos por lo que se refiere al concepto del Absoluto no dual, en cambio, por su simbolismo y por sus ritos aparece como heredero del tantrismo hindú y es solidario de otras religiones orientales Basta pensar en el uso de los *mandala*²², "círculos sagrados" y en el de la oración contemplativa dirigida a Buda, *amuthabha* (del infinito esplendor) o al *Adi-buddha* (originario) que preside a los otros *Buddha*²³ y los *bodhisattva*²⁴ Fenómeno típico del tantrismo es, sobre todo, el desdoblamiento de los *Buddha* y de los *bodhisattva* en parejas, masculina y femenina, que representan la unión de la sabiduría y del método²⁵, como lo atestiguan, por ejemplo, la iconografía tibetana en la cual aparecen las imágenes de *yab-yum* (padre y madre) unidas en abrazo Esto ha dado lugar también a ciertas prácticas sexuales, de carácter iniciador encaminadas a acelerar la consecución del nirvana prácticas limitadas no obstante a círculos esotéricos muy restringidos y consideradas por muchos peligrosas o al menos ambiguas Más difundidas y comunes son, en cambio, las ceremonias "mágicas", que consisten en la invocación de determinadas divindades mediante sílabas sagradas, en identificarse con ellas mediante gestos (*mudra*) apropiados y a través de la recitación de los *mantra* respectivos El tantrismo budista usa luego toda una serie de ritos mágicos destinados a obtener beneficios materiales y espirituales (prosperidad, buenas cosechas, etc.) o a prevenir catástrofes (gramizo, aluviones, etc.), lo cual atestigua una cierta concesión a cultos antiguos y a creencias prebudistas, ya sea de procedencia hindú, tibetana, china o indochina

Los *Tantra*, que son la base del budismo tibetano²⁶, pueden clasificarse en cuatro categorías fundamentales *hraya* (magia ritual), *carya* (devoción religiosa)—en la cual aparece el culto al Buda Vairocana—, *yoga*, que consiste en entrar a formar parte de una "familia" de Buda (a la que, por lo demás, ya se pertenecía por una especie de predisposición innata) y en el culto consiguiente de las divindades que for-

man parte del "grupo", y, finalmente *anuttara yoga* (yoga supremo), cuando el cuerpo mismo del *yogin* es considerado un *mandala* viviente capaz de ser orientado en todas sus energías psíquico-físicas para convertirse en el "cuerpo perfecto" de la divinidad preelegida Fenomeno, este último, de completa sublimación de todos los instintos y de todas las fuerzas del cuerpo y del espíritu, que se transforman en "pensamiento de iluminación" (*bodhicitta*)

También en China tuvieron cierta difusión los cultos tántricos pero sobre todo estuvo en uso el culto del Buda Vairocana y del Buda Amuthabha (que luego pasó a Japon bajo el nombre de Amida) y de su subordinado Avalokitesvara (*Kuan yin*) con su pareja femenina (*Pai i Kuan Yin*) Particularmente estuvo en uso la invocación del nombre (*nien-fo*) de Buda que según algunos maestros tenía el mérito de borrar innumerables pecados

Entre las enseñanzas más moderadas y significativas del budismo chino, debemos recordar la de Tz'u min (s VII VIII), que intento armonizar el ejercicio del *nien fo* y la meditación Ch'an insistiendo en los tres cuicios del budismo conocimiento de la doctrina meditativa moralidad

VI. El budismo contemporáneo

El budismo, que casi había desaparecido en la India después de su declive a partir del s XII aunque había sobrevivido en varios países de Asia, ha tenido un nuevo florecimiento desde finales del siglo pasado, bien debido al interés de los estudiosos occidentales, bien a causa de la aparición de corrientes culturales anticolonialistas Así surgió la Mahabodhi Society (1891), fundada en Ceilán, que se proponía, entre otras cosas la difusión de la literatura budista en todo el mundo y la fundación de una nueva comunidad internacional El neo budismo que surgió de tales iniciativas asumió una forma ecléctica (respecto a las múltiples escuelas budistas), pero también simplificada como si quisiera volver a la "pureza" de los orígenes y a los "dogmas" fundamentales del mensaje antiguo, pero muy pronto la misma difusión de las escrituras budistas y el progreso de los estudios, tanto en Asia como en Europa y en América, permitieron también que se acrecentara el interés por los métodos de la meditación

mística e hicieron converger la atención de filósofos, psicólogos e historiadores de las religiones hacia los aspectos especulativos, terapéuticos y religioso-arquetípicos contenidos en los textos budistas. De este modo la espiritualidad budista ha sido *revivida* también en las obras de conocidos escritores como Rabindranath Tagore, o de filósofos como Sarvepalli Radhakrishnan²⁷, de estudiosos como A. Huxley, E. V. Arnold²⁸ y de psicólogos como C. G. Jung, el cual ha revalorizado la simbología mandálica y los métodos para concentrarse en ella.

Así pues, el valor del budismo para nuestro tiempo adopta múltiples formas, que se configuran diversamente según las tradiciones locales de los países asiáticos²⁹ y de acuerdo con las exigencias religiosas de Occidente, sin excluir las ecuménicas de las diversas confesiones cristianas. De ahí también el aumento del interés comparativo a nivel ético, místico y especulativo. El hinduismo, por ejemplo, pretende subrayar más la continuidad y la afinidad entre las temáticas budistas y las brahmánicas, en lugar de la "ruptura" o las divergencias; de tal modo que el "nirvana" es asimilado al "neti neti" apofático de la tradición upanishádica, y el mismo Buda tiende a ser considerado como un "realizado", es decir, como el que ha reencontrado su unidad con el Absoluto, o bien, según una tradición ya universalmente aceptada en el hinduismo, como un *avatara* (encarnación) de Visnú. Ya el neohinduismo había hecho de Buda uno de los grandes maestros de la humanidad, junto a Cristo y a Mahoma; pero en tiempos más recientes aún, su mensaje de fraternidad universal ha sido colocado junto al de Moisés, Sócrates, Confucio, Lao Tze y Jesucristo, y recogido luego por otros grandes "profetas", hasta el Mahatma Gandhi, apóstol infatigable de la no violencia y de las virtudes morales, predicadas como medio de salvación universal.

A pesar del acento que algunos budistas "modernistas" han puesto en los aspectos racionalistas³⁰ y positivistas del budismo, o de las instancias avanzadas por los marxistas para hacer de Buda un socialista *ante litteram* —y de su doctrina un ateísmo para las masas—, el budismo es apreciado todavía hoy por sus instancias monásticas, por su referencia a un mundo ultraterreno, a una dimensión sobrehumana, elementos presentes sobre todo en las escuelas mahayánicas chinas (Taiwan), en el Zen

japonés, en el lamaísmo prófugo y hoy ya despojado de su poder temporal.

Pero el budismo japonés conoce, además del Zen, muy difícil de practicar, aquellas formas más difundidas y populares, conocidas por el nombre de su fundador Niciren —que se caracterizan todas ellas por un espíritu nacionalista y por un compromiso político social— y, sobre todo, el amidismo, de carácter devocional, subdividido en varias sectas, entre ellas el Jodo, que se inspira en las formas de una fe simple en el Buda Amida, concebido como dios misericordioso y providente. [Para todo el tema ↗ Yoga/Zen]

C. Cono

Notas—(1) El adjetivo *buddha* equivale a "iluminado" o "despierto". El nombre histórico era Siddharta Gautama, de la tribu de los Saka.—(2) Sobre el problema de la historicidad de Buda, cf A. Foucher, *La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris 1949, E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Bibliothèque du Muséon, Lovain 1958 A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, Ecole Française Extrême Orient (EFEO), Paris 1963.—(3) Nos referimos precisamente a las Upanishad antiguas y a la doctrina del Brahman-Atman, sobre lo cual cf también K. Bhattacharya, *L'Atman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, EFEO, Paris 1973.—(4) El *Tiptaka*, en pali y los textos fragmentarios de los cánones perdidos en sánscrito y en las traducciones china y tibetana.—(5) Cf A. Bareau, *Buda*, EDAF, Madrid 1981, 272.—(6) *Ib.*, 286, 287, 289 y 290.—(7) *Samyutta Nikaya*, IV, 361-362, Pali Text Society (PTS)—(8) Las interpretaciones del significado del nirvana difieren de una escuela a otra. Cf, por ejemplo, A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, EFEO, Paris 1955, y *L'Absolu en philosophie bouddhique*, Tournier et Constans, Paris 1951, cf también la voz *Buddhismo* en *Nuova Enciclopedia Garzanti* (dir por L. Schmitthausen), J. W. De Jong, *The Absolute in buddhist thought in Essays in Philosophy*, Ganesh et C., Madras 1962, 56-64.—(9) El nirvana es lo incondicionado por excelencia, aunque el budismo contiene otros "incondicionados". Los primeros traductores chinos de los textos canónicos usaron, de todos modos, el mismo término *wu wei* (tomado del taoísmo) para traducir las palabras *asamskṛta* y *nirvana* (extinción)—(10) *Samyutta Nikaya*, IV, 359-373, PTS.—(11) Es una de las cuestiones a las que Buda no respondió y no se discute en términos de sustancialidad espiritual.—(12) Según la escuela Sautrántica, el nirvana no se concibe ontológicamente, sino como simple cesación de la impureza (*klesa*) y del dolor, el nirvana, frente al mundo terreno, permanece siempre como un *enteramente otro*—(13) El óctuple sendero no es otra cosa que una explicitación de la noble verdad del camino que conduce a la extinción del dolor.—(14) Los dio-

nos son considerados como criaturas sobrehumanas, reencarnaciones de hombres, debidas a sus méritos, pero también los dioses necesitan la verdad del Dharma budista para conseguir la salvación suprema, que consiste en el nirvana.—(15) Las vidas anteriores de Buda son descritas en la colección de los *Jataka*—(16) Cf F. Conze, *Buddhist meditation*, G. Allen and Unwin, Londres 1956, 113-118.—(17) Kenneth S. Ch'en, *Buddhism in China*, University Press, Princeton 1972.—(18) Cf P. Demiéville, *La Yogacarabhumí de Sangharaksa*, en "Bulletin EFEO", XLIV, 1954, 359-436.—(19) Cf E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Mouton La Haya 1960.—(20) Estas son las paradojas típicas de la literatura de la escuela de la perfecta sabiduría, cf, por ej, E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza Sutra del diamante e Sutra del cuore*, Ubaldini, Roma 1976.—(21) Cf *101 storie Zen* (dir por Nyogen Senzaki y Paul Reps), Adelphi, Milán 1973.—(22) Cf G. Tucci, *Teoria y practica del Mandala*, Barral, Barcelona 1974.—(23) El Mahayana ha multiplicado los Budas en el tiempo y en el espacio.—(24) Muchos son también los bodhisattva, los que difieren la entrada del nirvana, a fin de que los hombres puedan beneficiarse de su ayuda.—(25) Upaya y prajña. Las figuras femeninas de los bodhisattva son llamadas, por ej, Tara, Pundaravasin, Marci, Locana, Vidjarajñi.—(26) En el canon budista tibetano se cuentan 22 volúmenes de *Tantra* (en la col de Kanjur) y 66 de textos exegéticos tántricos (en la col de Injur).—(27) Cf su *Filosofía indiana*, Einaudi, Lirín 1974.—(28) Recorremos a este propósito la referencia a estos dos últimos autores por parte de J. G. Jennings en *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, University Press, Oxford 1948, Introductory notes, LXXVI.—(29) Cf H

Dumoulin, *Buddhismus der Gegenwart*, Herder, Friburgo 1970.—(30) Cf, por ej, K. N. Jayatilleke en *Early Buddhist Theory of Knowledge*, G. Allen and Unwin, Londres 1963

BIBL.—AA VV, *Chinese mystics*, Harper and Row, N. York 1973.—Blofeld, J. E. G., *El budismo tibetano*, Martínez Roca, Barcelona 1979.—Durckheim, K. G., *El zen y nosotros*, Mensajero, Bilbao 1977.—Durckheim, K. F., *Meditaciones, Wozu und wie*, Herder, Friburgo de Brsgovia 1976.—Ehade, M., *De los primitivos al zen*, La Aurora, B Aires 1977.—Enomiyā-Lasalle, H. M., *El zen*, Mensajero, Bilbao 1974.—Enomiyā-Lasalle, H. M., *El zen entre cristianos Meditación oriental y espiritualidad cristiana*, Herder, Barcelona 1980.—Enomiyā-Lasalle, H. M., *Zen, un camino hacia la propia identidad*, Mensajero, Bilbao 1980.—Gomez Bosque, P., *El budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Sever-Cuesta, Valladolid 1973.—Graschnapp, H. von, *El budismo, una religion sin Dios*, Barral, Barcelona 1974.—Humphreys, C., *La sabiduría del budismo*, Bier, B Aires 1977.—Johnston, W., *La musica callada*, Paulinas, Madrid 1980.—Kapleau, Ph., *El despertar del zen en Occidente*, Kairós, Barcelona 1981.—Lopez-Gay, J., *La musica del budismo*, BAC, Madrid 1974.—Merton, Th., *El zen y los pajaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1975.—Panikkar, R., *El silencio de Dios*, Guadagna, Madrid 1970.—Sopa, G. L., *Practica y teoria del budismo tibetano*, Aura, Barcelona 1977.—Suzuki, D. T., *La gran liberación*, Mensajero, Bilbao 1972.—Suzuki, D. T., *Introducción al budismo zen*, Mensajero, Bilbao 1979.—Ihera, P., *Budismo un mensaje vivo*, Kier, B Aires 1977



CARIDAD

SUMARIO: I. Preámbulo - II. La caridad en el mundo precristiano y no cristiano: 1. Entre los egipcios y en el mundo grecorromano; 2. En las grandes religiones no cristianas - III. La caridad en el AT: 1. Amor de Dios al hombre; 2. Amor del hombre a Dios; 3. Amor del hombre al prójimo - IV. La caridad en el NT: 1. Los verbos usados en el griego prebiblico para expresar el concepto de amor; 2. La terminología bíblica; 3. Cristo Jesús, revelación histórica de la caridad de Dios; 4. La caridad en los evangelios sinópticos; 5. La caridad en los escritos de Juan; 6. La caridad en las epístolas neotestamentarias; 7. El himno de san Pablo a la caridad - V. Características cristianas de la caridad: 1. La caridad en relación con las otras virtudes teologales; 2. Carácter universal de la caridad; 3. La caridad, medio de conocimiento; 4. La caridad como realidad creadora - VI. La caridad, principio activo de vida espiritual: 1. Caridad y acción caritativa; 2. La caridad, superación de la antitesis fe-obras; 3. Caridad y acción del Espíritu Santo; 4. Caridad y perfección cristiana - VII. La caridad en la inculturación eclesial de hoy: 1. La caridad, signo de credibilidad del mensaje cristiano; 2. La caridad en el contexto sociológico de nuestro tiempo; 3. La caridad, elemento primario para el diálogo.

I. Preámbulo

El tema de la caridad es constante e insistente en la asamblea cristiana: se subraya su carácter esencial, afirmando que no es posible ser cristianos auténticos si no se vive la caridad, y que no se puede testimoniar ningún apostolado eclesial sin una vida caritativa personal.

Sin embargo, parece que los fieles conocen muy poco la caridad en su índole específica revelada y teológica, a pesar de que se la recuerde con insistencia; que tienen de ella una idea vaga y genérica; que la consideran las más de las veces concretamente como el gesto de dar limosna o de socorrer con miseri-

cordia al hermano necesitado. Tampoco como praxis aparece la caridad practicada de forma ejemplar. Quizá se hable mucho de ella, ya que todos ven su necesidad al comprobar su ausencia concreta. A menudo el cristiano se lamenta de que los demás no practiquen la caridad, o de que ésta se descuide en la misma comunidad eclesial, y luego él mismo no se preocupa de vivirla con el ejemplo. Todo esto sugiere la oportunidad de una reflexión teológica espiritual sobre la caridad con vistas a su mejor práctica eclesial.

II. La caridad en el mundo precristiano y no cristiano

Por lo menos es superficial el juicio de que las civilizaciones precristianas sólo conocen la violencia y la crueldad. También en ellas, aunque sea a ráfagas, brotan destellos de la exigencia de la caridad, los cuales dan testimonio de la ley interior suscitada por la acción divina en todos los hombres. El apóstol Pablo nos lo confirma al decir: "Cuando los gentiles, que no tienen Ley (mosaica), practican espontáneamente lo que ordena la Ley, vienen a convertirse en Ley para sí mismos, a pesar de no poseer la Ley. Y ellos dan prueba de que la realidad de la Ley está grabada en sus corazones, cuando su conciencia se convierte a su vez en testigo de un juicio interior, en el que las reflexiones se acusan y se defienden alternativamente en el tribunal en el que Dios juzga las interioridades de los hombres —según mi evangelio— por medio de Cristo Jesús" (Rom 2,14-16).

1. ENTRE LOS EGIPCIOS Y EN EL MUNDO GRECORROMANO - Entre las antiguas civilizaciones, la egipcia es sin duda la que tuvo una idea humanitaria más alta:

igualdad en la justicia, derechos de la mujer y los niños, derechos de los esclavos, ayuda debida a los miserables. Sobre todo el culto de la divinidad estaba ligado a la asistencia a los pobres, como preanuncio de la caridad de Cristo. En una inscripción de la V dinastía (2563-2422 a.C.) declara un funcionario: "He distribuido el pan a todos los hambrientos del monte Arato, he vestido al que estaba desnudo". Más de mil años después, es decir, en los tiempos en que reinaba David en Israel, bajo la dinastía XXI (1085-950 a.C.), en la inscripción del gran sacerdote de Amón, Bakkenkhonsua, encontramos un lenguaje que refleja la revelación bíblica del Pentateuco: "Fui un padre para mis subordinados, porque instruí a sus jóvenes, tendí la mano a los infieles, aseguré la existencia de los necesitados. No engendré terror entre mis siervos, sino que fui un padre para ellos; aseguré los funerales a los que no tenían herederos y un fétrolo al que no poseía ninguno. Protegí al huérfano que me imploraba y tomé en mis manos los intereses de la viuda". Este espíritu de caridad se inspiraba en el pensamiento de la divinidad, que pone en el corazón de los hombres el conocimiento de su ley, y en la idea de una resurrección después de la muerte, en la cual quien haya obrado bien recibirá el premio.

Aunque en el mundo grecorromano no faltan ejemplos de caridad, debemos observar que se trata casi siempre de un intercambio de intereses; de una filantropía, en la cual el individuo o la comunidad buscan su propio interés. Jenofonte, exhortando a Heracles, pone en boca de la virtud estas afirmaciones: "El que desee la protección de los dioses debe ser piadoso con ellos; el que quiera ser amado por los amigos, debe hacerles bien; el que quiera ser honrado por la ciudad, debe servirla; el que quiera ser admirado por toda Grecia, debe ayudarla; el que quiera coger frutos abundantes de un terreno, debe cultivarlo" (Mem. II, 1-28). El mismo Jenofonte pone en labios de Iscómaco estas palabras a su joven esposa: "Si Dios nos da hijos, debemos educarlos lo mejor que sea posible. Nos interesa a los dos asegurarnos compañeros de trabajo, sostén de nuestra vejez, que sean los mejores posibles" (Ecom. 7-12). Pero en el mundo grecorromano está completamente ausente el significado cristiano de la caridad con los pobres. El pobre es considerado un daño para la

ciudad y para la humanidad. Aristóteles afirmaba que la pobreza es "la fuente de las sediciones y de los crímenes". Si se socorre al pobre no es por amor, sino para neutralizar el peligro que constituye su vivir asociado. Escribe un erudito sobre la beneficencia y la asistencia a los pobres en la antigüedad precristiana: "En Grecia había muchas fundaciones antiguas que tenían por fin socorrer a algunos grupos de habitantes de una ciudad; pero los pobres, como tales, no son nunca objeto de esta beneficencia"¹.

2. EN LAS GRANDES RELIGIONES NO CRISTIANAS - En las breves alusiones que siguen no tendremos en cuenta, naturalmente, al judaísmo, del que trataremos al hablar del AT. (No obstante, véase Judía (espiritualidad)).

a) El budismo. Por lo que se refiere al concepto de caridad, el budismo, con sus doctrinas del Gran Vehículo (Mahayana) y con su concepción activa de la benevolencia (maitri), ocupa un puesto muy particular entre las grandes religiones no cristianas. Baste esta sola cita: "No hay nada más poderoso que la maitri. Jamás el odio ha extinguido al odio. La benevolencia ha extinguido al odio. Esta es la ley eterna"². Los motivos inspiradores del budismo se distinguen, sin embargo, de la caridad cristiana porque, si bien ambos afirman la exigencia de amar a los demás como a nosotros mismos, el "yo" budista es, en último análisis, un "yo" ilusorio, que intenta aniquilarse y liberarse de la propia individualidad: "La importancia nula del individuo es para el budismo una axioma fundamental, como lo es para el cristiano el valor infinito del alma humana"³. El valor positivo que el budismo vincula al amor se debe a que es una redención del corazón más que una fuente de acción. Los actos caritativos son una técnica que permite al hombre subyugar el propio "yo" individual. Lo cual no quita para que el concepto de amor alcance en la espiritualidad del budismo cimas muy altas, como en la poesía religiosa: "El me ha ultrajado y me ha herido,/me ha despojado de todo y me ha vencido;/en quien deseeche de sí este pensamiento,/desaparecerá el espíritu del odio./Puesto que en el mundo nunca la enemistad/será vencida por la enemistad./Sólo el amor puede apagar el odio,/y esta ley vigilará eternamente" (Dhammapada, estr. 4,5). Es justo recordar también que las filo-

sofías religiosas de Confucio y de Lao Tse, aunque por motivaciones diversas, han proclamado el principio de la benevolencia universal y del completo desinterés

b) **Hinduismo** La ética, en el hinduismo, está estrechamente ligada a las nociones de *dharma* y de *karman*, de las cuales depende el destino del hombre. "La conducta buena y justa es el *dharma*. Todo lo que se comporta antihármicamente se pierde en este mundo y en el otro ni la ascetis ni el sacrificio pueden salvarle" (*Vasistha* 6,1). El *dharma* es el que suscita un *karman* positivo o negativo, bueno o malo, favorable o desfavorable. El que pone al hombre frente a su propia responsabilidad personal, aunque siempre en la soledad del propio esfuerzo. "El ser viene al mundo solo solo desaparece, solo recibe el fruto de sus actos buenos o de sus actos malos. Cuando abandona en el suelo el cuerpo sin vida, como una partícula de madera o de tierra sus parientes se van moviendo la cabeza solo el mérito le sigue" (*Manu* IV 239). Por eso, el "no apego" es uno de los motivos fundamentales de la ética hinduista. La idea del mérito se deriva principalmente de evitar el "mal impureza" y de la sanción legalista del acto pecaminoso realizado. No faltan, sin embargo, corrientes más modernas para las cuales el mérito nace de un compromiso del hombre con los demás hombres y con el mundo. La acción moralmente válida se abre así a una benevolencia activa (*mañtri*), a una capacidad de tolerancia respecto a todo y a todos, a un impulso de altruismo y de compasión (*karuna*) que se inspira en ideas religiosas del budismo y muestra indicios de caridad.

c) **Islamismo** De los cinco pilares que sostienen la doctrina del islam, el segundo puesto lo ocupa la limosna (*zakat*). La *zakat*, etimológicamente "pureza" es la caridad entendida por el Corán como un acto que purifica las riquezas de la gloria mundana y propicia el premio eterno. La *zakat*, como los diezmos judeo cristianos, es una contribución obligatoria pero con fines diversos. Esta destinada a ayudar a los pobres a los esclavos que pretenden liberarse, a los viajeros carentes de medios, a los voluntarios de la guerra santa así como a estimular la conversión de los pobres al islam. Sin embargo, esta contribución obligatoria no excluye las formas espontáneas de limosna y beneficencia. El texto coránico promete la

"mansion final" a los que "otorgan de lo que Nuestra Providencia les provee en secreto y manifiestamente" (XII, 22) a los "que de sus bienes han fijado la parte debida para el pobre y el mendigo" (LXX, 24) y a los que "alimentan por amor de él (Allah) al infeliz, al prisionero y al huérfano" (LXXVI, 8). El islamismo aunque hunde sus raíces en el terreno religioso judío, no ha comprendido la predisposición a la historización de la relación del hombre con Dios, es decir de las intervenciones de Dios en el tiempo. Por eso la relación hombre-Allah se concibe en términos de distancia infinita. La criatura ante Allah es como nada. Entre el hombre y Allah hay un abismo que ni siquiera la contemplación mística consigue llenar. La idea cristiana de Dios como fuente de amor esta pues completamente ausente.

III. La caridad en el AT

El AT para expresar el concepto de "amor" se sirve sobre todo de la raíz *'ahb* y de su derivado *'ahabah*. Este sustantivo, como el verbo *ahab*, se utiliza para indicar en sentido positivo ya sea las relaciones familiares y de amistad ya las relaciones entre el hombre y la mujer. Puede tener también un significado altamente religioso, como, por ejemplo, en la imagen del matrimonio entre Yahvé e Israel. Otra raíz usada es *rahm*, común a todas las lenguas semitas, de la cual se deriva el apelativo *rahum*, que significa "misericordioso", reservado casi exclusivamente a Dios. El AT conoce la idea del amor de Dios al hombre, la del amor del hombre a Dios y la del amor del hombre al prójimo.

1 AMOR DE DIOS AL HOMBRE. En el AT el amor de Dios no es un sentimiento ni un simple comportamiento, sino la acción de Yahvé, que se acuerda de su pueblo prisionero en tierra extraña y que interviene históricamente en su favor. Salva a Moisés para dar un caudillo a su pueblo, lo saca de Egipto, le defiende de los ataques del ejército egipcio, lo salva de las aguas del Mar Rojo, le conduce a través del Jordán a la tierra prometida a sus padres. La afirmación de que la acción de Yahvé respecto a Israel es la manifestación de su amor encuentra una clara explicitación en Oseas: "Cuando Israel era niño, yo le amaba y de Egipto llamé a mi hijo" (11,1). Es, pues, un *amor activo* dirigi-

do a una colectividad (Jer 31,3, Dt 4,37 10 15 Sal 41 12). También puede revertir el aspecto de un juicio severo, pero siempre se resuelve con una tonalidad positiva, de lo cual es ejemplo el sorprendente monólogo de Yahvé consigo mismo: "¿Es para mí Efraim un hijo tan querido, un niño tan predilecto? Pues cuantas veces le amenazo, me vuelvo a acordar de él. Si, mis entrañas por él se conmueven y tendré compasión de él, dice Yahvé" (Jer 31,20). Este amor que se renueva de generación en generación, tiene un plan y un designio eternos. Es, además, un amor *electivo* y *creador*. Yahvé crea al pueblo que quiere amar y salvar libremente. "Yahvé, tu Dios, te ha elegido para ser pueblo suyo entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra... no por ser el pueblo más numeroso entre todos los pueblos... sino porque Yahvé os amo" (Dt 7 6 8). Este concepto reiterado en Dt (4,37, 8,13 10,15 etc.), se encuentra a menudo también en los profetas (Is 41,8, 54,5 8, Os 11,1 Mal 1,2 etc.). Pero sobre todo se trata de un amor *misericordioso*, que salva, socorre y perdona. "Tu eres un Dios pronto a perdonar, clemente y misericordioso, tardado a la ira y lleno de bondad" (Neh 9,17, cf también Dt 23,5 Sal 86,5 Is 43,25 54,10 63,9, Os 11,7 9, 14 4, etc.). Este amor dirigido ante todo al pueblo elegido llega individualmente a cualquiera de sus miembros (Is 41,8, Mal 1,2, Sal 112 12 Prov 3,12, etc.), y se manifiesta con su carácter de universalidad a través de la acción de Dios en favor de su pueblo (Is 42,1 49,7 etc.). Observemos finalmente, que mientras que en Dt el amor de Dios es testimoniado sobre todo en relación con el pasado (4 37, 7 8 10, 15, etc.), en los profetas se anuncia esencialmente en función del futuro y asume, por tanto, su dimensión mesiánica (Is 9 1 6, 11 1-9 Jer 33,10 11).

2 AMOR DEL HOMBRE A DIOS. En todo el AT encontramos huellas de la respuesta del hombre al amor electivo y misericordioso de Dios. Dios es amado como libertador y socorredor (Sal 18,2 4), porque escucha la súplica de su servidor (Sal 116,1). Este amor se expresa en el servicio y en la obediencia (Dt 10 12ss), observando sus mandamientos (1 x 20,6, Dt 5,10, 7,9 11,1 Dan 9,4 Neh 1,5) y siguiendo sus caminos (Dt 10 12 11 22, 19,9 etc.). Se trata de un amor que implica una obediencia personal y total, que compromete todas las

facultades del hombre en un servicio que constituye su felicidad y su gloria (Dt 6,5). Es, finalmente, un amor puesto continuamente a prueba: "¿Quiere Yahvé, vuestro Dios, probaros, para ver si realmente amáis a Yahvé, vuestro Dios, con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma" (Dt 13,4), y que carezca de defecto solo gracias a la acción misma de Dios. "Yahvé, tu Dios, circuncida tu corazón y el de tus descendientes de manera que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma y vivas" (Dt 30,6). Sobre todo con Amos (hacia 750 a C.) y con Oseas (hacia 730 a C.), aparece claramente el precepto de amar a Dios, preparando así el clima de su formulación explícita en el mandamiento "Ama a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6 5 cf 10,12 11,1 22, 19,8 etc.). Ellos, en efecto, predicaban a Israel que Dios le ama como "padre" y como "esposo", y que es injusto no responder a este amor (Os 2 y 11, Am 9,11-15).

3 AMOR DEL HOMBRE AL PRÓJIMO. El precepto del amor al prójimo aparece explícitamente en el AT en un período más bien tardío a saber, en Levítico "Amaras a tu prójimo como a ti mismo" (19,18). Esta formulación, sin embargo, es resultado de una tradición que se había ido formando y ampliando desde los tiempos del éxodo. De todas formas el AT contiene todos los matices del amor al prójimo. Ante todo, el amor a los pobres y menesterosos, que deben ser objeto de un tratamiento caritativo (Ex 23,6, Lev 19 10 15 25,5 6 35 Dt 15,7 8 24,10 13, etc.). Las prescripciones relativas a los años jubileares y sabáticos (Ex 23,10 11 Lev 25,23 34) ponen particularmente de relieve la posición de los pobres como sujetos de caridad, la cual alcanza también a los esclavos con derecho al rescate. El extranjero que habita fijado su residencia en el país no solo gozaba de igualdad ante la ley, sino que tenía derecho al amor fraterno del israelita (Ex 22,21 23,9 Lev 19,33-34 Num 19,29 etc.). La motivación de este amor era constante: "Ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto" (Dt 10 19 etc.). Este socorro debido al extranjero se une casi siempre al socorro caritativo debido a los huérfanos y a las viudas (Ex 22 21 27 Dt 10,18, 15,7 16 11, etc.). A las personas ancianas se les debe honor y respeto (Lev 19,32), y con los disminuidos físicamente se pide una actitud de miramiento (Lev 19,14

Dt 27,18) La actitud para con los enemigos, si se exceptúa Ex 23 4 5, es en cambio de odio y venganza (Ex 15,6 Num 23,11, Sal 76 69 23-29 109,6-16, etc.) Pero estas invectivas están dictadas a menudo para apelar a la liberación que viene de Dios (Sal 18,46 48 22 19, etc.) y, en la mayor parte de los casos, brotan de la concepción judía según la cual el que ofende o desprecia al pueblo de Dios o al servidor del Eterno se hace enemigo de Dios mismo (Num 10 35 Jue 5 31 Sal 92,9 etc.) El amor de los padres a los hijos (Gén 37,3) y de los hijos a los padres (Ex 20,12) aunque no se expresa, está implícito en toda la ética veterotestamentaria. El amor conyugal es contemplado a la luz de la concepción del Génesis (2,18-25), para la cual la pareja forma una unidad que se realiza en el ofrecimiento recíproco. Este vínculo que abarca también la esfera de la sexualidad, es exaltado por el Cantar de los Cantares, el cual expresa alegóricamente asimismo el amor de Dios a su pueblo. Las expresiones de amor en este terreno están a menudo entrelazadas una con otra, sin distinguir entre lo profano y lo religioso.

IV La caridad en el NT

1 VERBOS USADOS EN EL GRIEGO PREBIBLICO PARA EXPRESAR EL CONCEPTO DE AMOR. Los griegos usaban tres verbos para expresar el concepto de amor: *eran philen* y *agapân*.

a) *Eran*. De él se deriva el sustantivo "eros" e indicaba esencialmente el amor pasional e el amor deseo. No solo deseo de la mujer por parte del hombre sino deseo de todo cuanto era digno de ser poseído. Este amor posesivo fue en el mundo grecorromano el motor principal de la vida moral (amor de las virtudes) de la vida artística (amor de lo bello), de la vida filosófica (amor a la verdad), de la vida religiosa (amor de la divinidad de la inmortalidad, etc.).

b) *Philen*. Su sustantivo "philia" ha dado lugar al término "filantropico". Expresaba el concepto de amistad y de signaba el amor desinteresado por el hombre por un amigo, por la patria etc. El pensamiento griego se servirá de él sobre todo para indicar hombres en los cuales la voluntad y la nobleza del corazón se había enseñoreado de las pasiones humanas (por ej., Antígona).

c) *Agapân*. Se usa con significados más bien vagos entre los cuales el más

característico es el de predilección, preferir tener a alguien en mayor consideración que a otros. Se lo puede traducir pues, por "demostrar afecto". Plotino lo utilizó para indicar el amor que irradia de Dios, el amor que eleva al humilde o lo alza por encima de los otros (cf *GLNT* I, 98). Este verbo es el que prefirieron los autores del AT para expresar el concepto contenido en el correspondiente *'ahab* hebreo. Este verbo, con su correspondiente sustantivo "agape" pasó del AT al lenguaje neotestamentario adquiriendo un significado nuevo e inmensamente rico, que expresa toda la plenitud de la relación entre Dios y el hombre y de la nueva relación que el mensaje cristiano establece entre hombre y hombre. El amor a Dios y el amor al prójimo son en efecto en el mensaje cristiano dos aspectos de la misma *agape*.

2 TERMINOLOGIA BIBLICA. En su versión latina del NT, denominada "Vulgata" san Jerónimo traduce el griego *agape* (amor) por los términos *dilectio* y *charitas*. Generalmente se usa *dilectio* cuando prevalece el sentido de una relación afectuosa y se indica la persona a la cual se refiere amor a Dios (Jn 5,42) amor de Dios Padre al Hijo (Jn 17,26) amor entre Dios, Cristo y los discípulos (Jn 13 17), amor al prójimo (Rom 12,9 13,10, etc.). El término *charitas*, en la mayor parte de los casos se utiliza cuando *agape* no tiene un objeto determinado, adquiere en cierto modo un sentido técnico cristiano "Dios es amor" (1 Jn 4 16), "el amor de Cristo nos urge" (2 Cor 5,14) etc. lo mismo que en el "himno a la caridad" paulino (1 Cor 13). Cuando el amor fraterno se expresa en griego con el término *philadelphia*, los traductores usan el casi sinónimo *agape* traduciéndolo por "caridad".

El término griego *eleos* (compasión, piedad), en los LXX, es normalmente la traducción del hebreo *hered*, que indica una relación de reciprocidad, el comportamiento que uno puede esperar de otro, el gesto de socorro inspirado por la fidelidad. En el NT, en cambio *eleos* indica por lo general la relación que Dios quiere que exista entre hombre y hombre: bondad, piedad, compasión. En la parábola del "buen samaritano" se utiliza para expresar un sentimiento de misericordia (Lc 10 37, cf Lc 6 36 Ef 4,32, Sant 2,13 etc.). Referido a Dios, el *eleos* expresa la fidelidad misericordiosa

na (Lc 1,58 72 78, 1 Pe 1,13), la acción histórica salvífica (Rom 11,30,32 Gal 6 15, etc.), así como la obra escatológica en Cristo, que tiene su formulación dogmática en Tit 3 5 "Nos salvo, no por las obras justas que hubiéremos practicado, sino por su misericordia".

Así pues en el lenguaje bíblico el término "caridad" expresa en su más alto nivel el concepto de "amor" y abarca el de "misericordia", ya se trate de la relación entre Dios y los hombres entre los hombres y Dios y de los hombres entre sí. El amor es la fuente de la caridad, y la misericordia su manifestación. Conviene, además subrayar que en la espiritualidad cristiana el término "caridad" no tiene el significado superficial con que corrientemente se emplea para indicar la práctica de la beneficencia aunque ésta sea uno de sus frutos, sino que quiere expresar la forma cristiana de la misericordia y del amor.

3 CRISTO JESUS REVELACION HISTORICA DE LA CARIDAD DE DIOS. Revelador de la caridad de Dios es Cristo Jesús. "En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros en que ha mandado a su Hijo unigénito al mundo para que nosotros vivamos por él" (1 Jn 4,9). Este amor, iniciativa de Dios se ha manifestado en el don de Cristo por nosotros pecadores y ha tenido su cumplimiento en la cruz. "En esto consiste su amor. No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino Dios el que nos ha amado a nosotros, y ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados" (1 Jn 4,10). Escribe un exegeta: "La palabra amor requiere siempre un diccionario, y para los cristianos el diccionario es Cristo Jesús".⁴ Esta caridad de Dios se ha revelado en un acontecimiento histórico: el hecho de Jesucristo, que inaugura el tiempo de la misericordia divina. Este acontecimiento histórico, revelación única y suficiente del amor de Dios (Rom 5 8 8,28 31ss Jn 3 16 1 Jn 4,9 etc.), manifiesta también que Dios no sólo ha amado (pasado) y ama (presente) sino que "es amor" (1 Jn 4,8), por lo cual su acción es en el tiempo. Este acontecimiento histórico tiene un carácter electivo, puesto que su Hijo unigénito fue escogido para una misión particular (Mc 12,6) y se funda en una perfecta correspondencia de amor entre lo que Dios piensa y decide y lo que Jesús realiza al servicio de los hombres (Jn 3,35 5,20 10,17, 14 31 17,23-36). La caridad de Cristo,

en efecto se resume en su persona y en su obra. Ella nos revela el secreto de su unión con Dios y de su unión con los hombres: es el instrumento de su iniciativa salvífica que hace de él incluso históricamente el salvador del mundo.

4 LA CARIDAD EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS. En los sinópticos los pasajes en los cuales se habla del amor de Dios y de la relación entre Dios y el hombre y entre hombre y hombre, culminan siempre en la exhortación a la misericordia y al espíritu de reconciliación. Esta misericordia de Dios se expresa en el perdón de los pecados que debe suscitarse por parte del hombre una actitud idéntica hacia el prójimo (Mt 6,12 14 15 18,35 Lc 6,37, etc.). El perdón de nuestros semejantes es, pues un aspecto de la caridad activa como respuesta reconocida al perdón recibido. "Si es cierto que la vida cristiana es la continuación de la vida de Cristo en los cristianos, nuestra caridad no es solamente la imitación de su caridad, sino más profundamente, la participación de esa caridad y su prolongación: no podemos amar cristianamente si no es por medio de Jesús y en Jesús".⁵ Hay que destacar la parte preponderante que tienen en el evangelio de Lucas los pobres: los desheredados y los humildes. Ellos son el objeto principal de la preocupación amorosa de Jesús, el cual nació pobremente en un establo en un círculo de israelitas de modesta condición. Su misión es "evangelizar" a los pobres (4,18, 7,22). La primera bienaventuranza es para los pobres (6,20) mientras que se pronuncia un juicio severo contra los ricos (6,24 25). Varias parábolas y enseñanzas ponen en guardia contra el peligro de las riquezas no condividas, expresan el deber de favorecer a los pobres y los señalan como privilegiados en la vida futura (12,15 21 16,19 31 19 2 10). Además es Lucas el que nos transmite la parábola del samaritano como modelo de amor al prójimo (10 30 37).

5 LA CARIDAD EN LOS ESCRITOS DE JUAN. En los escritos de Juan "el amor se concibe como una energía primordial de la vida un modo de ser, una realización de Dios en este mundo".⁶ Presentan el amor en su sentido absoluto (1 Jn 3,14 18 4,7 8 19) y en su aspecto de amor fraterno (1 Jn 2,10 3,10 4,20, etc.) como el cumplimiento y el sello de autenticidad de toda la vida cristiana. Para Juan el amor es la piedra angular del reino de Cristo que se va realizando

en la crisis del mundo (Jn 3,16) Pone el acento en el amor del Padre al Hijo (Jn 3,35, 10,17), el cual es en todo y por todo el mediador del amor divino (Jn 17,23ss 14,21ss), y subraya el amor del Hijo a aquellos que el Padre le ha dado como "amigos" (Jn 15,14 15) Corona miento y fuente de este amor es el sacrificio del Hijo por medio del cual Dios lleva a cabo la salvación del mundo (Jn 13,1) Al subrayar el carácter activo, en Cristo, del amor de Dios, Juan insiste en el amor a los hermanos, que tiene en Cristo su modelo y su fuente (Jn 13,34 14,15 21,15ss) Exhorta, pues, a los hermanos al amor recíproco (2 Jn 5-6) y a la caridad con los extraños (3 Jn 5 6) Esta sublimación del amor a los propios hermanos, para la cual es indispensable la entrega al prójimo a fin de vivir en la caridad de Dios (1 Jn 4,20 21), la ha puesto de manifiesto el apóstol Juan como un eco de cuanto había expresado Jesús en su discurso sobre el "juicio final" (Mt 25,31 36) También esta viva preocupación por una vida comunitaria concreta expresada en un servicio fraterno (1 Jn 4,21) El Apocalipsis abierto con un himno entonado por el fiel testigo de Cristo a aquel "que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados", ve el amor sobre todo a la luz de la teología del martirio (12 11)

6 LA CARIDAD EN LAS EPISTOLAS NFO TESTAMENTARIAS Para san Pablo la caridad es el fundamento de la realidad futura Describe él la nueva situación creada por el acto de amor de Dios desarrollando el tema de la nueva era de la historia del mundo iniciada con Cristo (Rom 8 28 31ss) "El eterno amor de Dios a través del amor y el sacrificio de Cristo se convierte en el hecho central de la historia del mundo"⁷ Este amor, que mira a crear al hombre nuevo es capaz de obrar según el querer divino (Flp 2 13), que es querer de amor a todos (Gal 6,10 1 Tes 4 9 Col 1,4) Pablo, en efecto resume lo esencial de la vida de caridad en un amor que se inspira en el de Cristo "muerto por el hermano" (1 Cor 8,11 12 11,20 34 etc) Este amor se extiende a los enemigos, por que tiene como supuesto el amor que Dios nos ha manifestado a nosotros, que éramos sus enemigos (Rom 5,10) manifestación que el mundo llama locura, y cuyo testimonio supremo es la cruz (1 Cor 1,18-21) El don amoroso de Dios Padre en Cristo Jesús muerto y resucitado por nosotros, supera y consuma to

dos sus dones precedentes constituye la salvación única, el camino único para una vida de comunión con Dios y por tanto, para una vida auténticamente humana (Rom 5,12 21, Gal 3 25-29, Flp 3,2 11) Pablo evidencia también el aspecto de la caridad que consiste en "no hacer mal al prójimo" (Rom 13,10), e insiste en que el amor es el cumplimiento de la ley (Rom 13,8 9) También Santiago pone de relieve que el amor es la ley del nuevo reino (2,8), deduciendo de ahí toda una serie de deberes prácticos no despreciar al pobre (2,5-6), vestir a los desnudos y dar de comer a los que no tienen (2,15 16) dar al obrero su justo salario (5,1ss, etc) En las cartas de Pedro la exhortación a la caridad fraterna encuentra aplicación sobre todo en relación con los ultrajes a que puede verse sometido el creyente por su fidelidad a Cristo (1 Pe 3,8 9)

7 EL HIMNO DE SAN PABLO A LA CARIDAD La dinámica de la caridad que asume aspectos diversos según las circunstancias en que actúa y las situaciones en que somos llamados a vivir, la expresa con fuerza Pablo en 1 Cor 13 En este himno se afirma que, sin la caridad, incluso los más altos valores de la vida cristiana pierden su mordiente y están privados de autenticidad (vv 1 3) Al abordar el aspecto de la caridad en sus aplicaciones concretas, subraya que no es solo un modo activo de ser (vv 4-7), sino también un modo activo de no ser (vv 5-6) Al proclamar su carácter permanente y su triunfo incluso frente a aquellos dones carismáticos que constituyen tantas veces el orgullo de la Iglesia y de los creyentes (vv 8-10) opone a nuestra visión imperfecta de Dios justamente el conocimiento de amor (vv 11 13) Barth ha escrito que el mejor modo de comprender la noción de caridad expresada en este himno paulino es sustituir el término "caridad" por el nombre de Jesucristo⁸ Debemos observar, sin embargo, que el Apóstol, al anteponer a su himno las palabras "Yo os voy a mostrar un camino muy superior" (12 31) ha querido indicarnos un camino que es necesario recorrer precisamente a imitación de Cristo

V. Características cristianas de la caridad

Si quisiéramos expresar en una sola idea lo que distingue profundamente a

la caridad cristiana de la filantropía del humanismo pagano o de la benevolencia de las grandes religiones no cristianas sobre todo del budismo el cual destaca entre ellas por sus elevadas enseñanzas sobre el amor, podríamos decir que su característica distintiva es Cristo Es él su fuente, su centro y su fin "A través de su fe en Cristo y de su comunión viviente con él, el cristiano está en condiciones de amar a los hombres como Cristo mismo los ama y sigue amándolos aun"⁹ Ahora bien precisamente a través de la riqueza de la caridad que es Cristo y que está en Cristo brotan peculiaridades propias de la caridad cristiana Solo expondremos algunas

1 LA CARIDAD EN RELACION CON LAS OTRAS VIRTUDES TEOLÓGICAS Es propio del mensaje neotestamentario haber establecido la fe, la esperanza y la caridad en su indisoluble unidad como las realidades fundamentales de la vida cristiana Si la esperanza es abrirse a Dios (1 Pe 1,3) y la fe apropiarse las cosas esperadas (Heb 11,1), la caridad es vivir las realidades de la esperanza lo mismo que las de la fe "La caridad lo cree todo todo lo espera" (1 Cor 13,7) Si la vida cristiana forma un todo indisoluble y original, es porque cada una de estas virtudes se completa recíprocamente y la una no puede subsistir sin la otra Podríamos decir que si la caridad es el punto culminante de la vida cristiana la fe es su soporte indispensable, y la esperanza, su anticipación Antes de las certezas de la fe y de las armonías del amor, la esperanza es la manifestación de la posibilidad de creer y de amar Pero la esperanza cristiana, a diferencia de las esperanzas humanas, desemboca no en una conclusión, sino en un principio, es la aurora de una plenitud que se realizara Si la fe "obra por medio de la caridad" (Gal 5,6), la esperanza en la esfera cristiana no puede ser nunca egoísta, porque se espera lo que se espera también para los otros (2 Cor 1,7) La esperanza obra por medio de la caridad porque no es posible amar al prójimo sin esperar con él y por él Y no podemos amar verdaderamente si no nos amamos la fe Pero la fe y la esperanza, estrechamente ligadas a nuestra vida terrena, entran en la eternidad asumiendo la forma de la caridad El cumplimiento de todas las cosas es la caridad (1 Cor 13,13) "En Dios mismo no hay fe ni esperanza, sino solamente amor La fe y la esperanza son mayores

que los otros dones espirituales pero por encima de ellas esta el amor como expresión de la eterna y perfecta comunión de Dios"¹⁰

2 CARÁCTER UNIVERSAL DE LA CARIDAD La caridad se dirige a todos los hombres Rechaza como una tentación de parcialidad la idea misma de una elección, de una preferencia y, mucho más, de una exclusión Es para todos, como para todos es la luz del sol que Dios, a manera de reflejo de su amor, hace salir "sobre buenos y malos" lo mismo que hace "llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45) La caridad es por su naturaleza universal, pues Dios ama a todos y en su amor paterno, nos hace uno con él "Todos vosotros sois hermanos" (Mt 23 8) Se distingue del amor humanamente entendido porque este es por su naturaleza limitativo y posesivo, mientras que la caridad tiene como característica la universalidad Jesús "su prime para siempre la restricción del amor al prójimo limitado a los conacionales y lo concentra en los humildes y los menesterosos, hace de una cuestión jurídica controvertida (¿quién es mi prójimo?) una cuestión de corazón, y de modo tan categórico que excluye reservas y excepciones"¹¹ Esta universalidad, perfecta en Dios, puede convertirse para el hombre en astucia sutil, evasión y generalización por las cuales, manifestando el deseo de amar a todos, no se ama concretamente a nadie El criterio de la "proximidad" tiene, pues, un sentido práctico En la sobreabundancia de su riqueza natural, la caridad dirigida a todos se dirige también a cada uno familiares, conciudadanos, pertenecientes al mismo núcleo social o religioso "Hagamos el bien a todos, y especialmente a los hermanos en la fe" (Gal 6 10) Pues la caridad no es sentimiento vago sino compromiso concreto

3 LA CARIDAD MEDIO DE CONOCIMIENTO Siendo la caridad un camino que viene de Dios y que va a Dios es el camino del verdadero conocimiento (1 Jn 4,7 14) Centro focal del conocimiento es la iniciativa divina de nuestra salvación que no se funda ya en el criterio de la justicia, sino de la justificación, o sea, del amor y la misericordia (Ef 2,4 10) Nosotros no podemos alcanzar toda su plenitud y perfección pero Dios nos hace capaces de "comprender con todos los santos cual es la anchura la longitud, la altura y además la profundi-

dad, y conocer el amor de Cristo que sobrepuja todo conocimiento, a fin de que seas llenos de toda plenitud de Dios" (Ef 3,18-19) Este conocimiento consiste ante todo en conseguir la verdad que esta en Cristo Jesus "Yo soy la verdad" (Jn 14,6) y en regocijarse con ella por medio de la caridad "La caridad se alegra de la verdad" (1 Cor 13,6) Seguir "la verdad en la caridad" significa no dejarse llevar "por ningun viento de doctrina", sino crecer "en el amor de todas las cosas hacia el que es la cabeza, Cristo" (Ef 4,14-15) La caridad "es el lazo de la perfeccion" (Col 3,14) no solo en el aspecto etico, sino también en el cognoscitivo, puesto que la caridad orienta y juzga el verdadero conocimiento "La ciencia hincha, mas la caridad edifica" (1 Cor 8,1) En efecto, el conocimiento sin amor llena de si mismo y puede ser motivo también de escandalo (1 Cor 8,11-12), mientras que el conocimiento orientado por la caridad nos pone en condiciones de encontrar al proximo en su efectiva realidad haciéndonos todo para todos (1 Cor 9,19-22) Un conocimiento sin amor una doctrina sin caridad una ortodoxia glacial no tienen valor alguno ante Dios (1 Cor 13,1-2) Puesto que en el lengua je biblico "conocer" no es solo observar, saber sino sobre todo encontrar participar es evidente que en el plano de las relaciones humanas amar supone conocer y que no es posible un verdadero conocimiento sin amar

4 LA CARIDAD COMO REALIDAD CREADORA La caridad, elemento fundamental de todos los aspectos de la vida cristiana, es tambien su realidad creadora y el principio fecundante de la misma. Donde ella esta ausente, se vuelven estériles todos los aspectos de la vida cristiana, donde ella suscita nuestro obrar e inspira nuestro hablar, un soplo de autenticidad penetra cuanto decimos y hacemos. La caridad es potencia creadora porque dimana de Dios creador, el cual hizo buenas todas las cosas (Gén 1,4-12; 18,21-25,31), expresando desde el momento creador un fin amoroso. Cuando "la creacion fue sometida a la vanidad" (Rom 8,20) a causa del pecado, la intervencion de Dios en Cristo Jesus se convirtió en el centro de una renovacion total de todo el cosmos (Col 1,20) y en el punto de partida de una nueva creacion (2 Cor 5,17). En él, a través de la cruz, se ha realizado para todo el mundo el plan reconciliador de

Dios (2 Cor 5,19). La caridad es creadora en orden a la vida eterna (Mt 10,42; Mc 9,41) a la verdadera libertad (Gal 5,13-14) lo es de la alegria (He 20,35), porque es plenitud de armonia incluso en nosotros mismos (Jn 16,22), lo es respecto a la justicia, pero superando el concepto legalista de la misma la justicia da a cada uno lo suyo, mientras que la caridad da también de lo propio (Mt 20,1-16). Si la caridad es poder creador de un orden nuevo en el entramado social, lo es de modo particular para la comunidad de los creyentes "En esto reconoceran todos que sois mis discipulos, si os amais unos a otros" (Jn 13,35). Lo recordaba Pablo VI en su alocucion a una parroquia de la periferia romana "Como se llama esta fuerza cohesiva apta para mantener unido el cuerpo parroquial, el cuerpo eclesiástico, la humanidad deseosa de estar unida? Todos lo saben se llama la caridad. Es la gran ley constitutiva de la Iglesia"¹²

VI. La caridad, principio activo de vida espiritual

La caridad no es una sabia relacion de equilibrio entre nosotros y los demas. Por inspirarse en la caridad de Cristo (Jn 13,34-35) es mas exigente y mas generosa. Arroja en nuestro corazon todo el sufrimiento del mundo y bajo el asalto de esta marea dolorosa rompe las resistencias de nuestro egoismo revelándonos que existimos para amar como el mundo existe para ser amado. "El amor esta por encima de todo otro bien. Es generoso hace emprender cosas grandes e incita a todo lo que hay de mas perfecto y mejor en los cielos y en la tierra, porque el amor ha nacido de Dios y no puede aquietarse sino con el mismo Dios. El que ama corre, vuela y se alegra es libre nada le detiene nada le pesa, nada le cuesta, intenta mas de lo que puede no considera nada imposible, porque todo lo cree posible y licito. Por eso lo puede todo y realiza muchas cosas en las cuales el que no ama desfallece y cae" (*Imit de Cristo*, III, 5). Se trata pues de un principio activo de vida espiritual que tiene su origen en la accion proveniente de Dios (Jn 15,16; Rom 5,8)

1 CARIDAD Y ACCION CARITATIVA La caridad cristiana no se agota en la ascética, en la mistica o en las devociones sino que se realiza en la "caritas", que es la forma suprema de la actividad del

cristiano, determinando su dinamismo, que ha de realizarse en el terreno concreto de la accion caritativa. Es una actitud del espiritu que expresa su realidad transformandose en accion "Amémonos no de palabra ni de lengua, sino con obras y de verdad" (1 Jn 3,18). De esta accion caritativa se nos dan algunos ejemplos prácticos "El que tenga dos tunicas reparta con el que no tiene ninguna, y el que tiene alimentos, que haga igual" (Lc 3,11), "Da a quien te pida, y no vuelvas la espalda al que de sea que le prestes algo" (Mt 5,42), "Cuando des un banquete invita a los pobres, a los lisados, a los cojos, a los ciegos" (Lc 14,13), etc. En todo caso, hay formas caritativas que, en apariencia, son el equivalente del amor, pero al no estar suscitadas por un genuino espiritu de caridad, le son extrañas (1 Cor 13,5). La caridad supone no solo una victoria sobre nuestro egoismo, sino también un ejercicio de humildad. La filantropia puede ocultar tambien un egoismo refinado. Puede brotar no de la preocupacion por el bien de la persona a que se dirige, sino del deseo aunque sea inconsciente, de recibir alabanza por ello. "Cuando des limosna, no toques la trompeta delante de ti, como hacen los hipocritas para que los hombres los alaben. Tu cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha" (Mt 6,2-3). También puede ser que como en el episodio de Ananias y Safira (He 5,1-11), esté dictada por una busqueda del propio interés. El espiritu de caridad, al inspirarse en la caridad de Dios que nos ha amado como somos, debe expresarse en la capacidad de separar al hombre del mal que ha cometido o que sigue cometiendo (Rom 5,7-8). Nuestra caridad debe ser pues, instrumento para devolver al hombre a si mismo, para descubrirlo como Dios quiere que sea, ayudándole a serlo. Puesto que nuestra respuesta a la caridad de Cristo debe expresarse acogiendo la accion de su gracia, estamos llamados tambien a manifestar espiritu de caridad no solo sabiendo dar, sino igualmente sabiendo recibir.

2 LA CARIDAD SUPERACION DE LA ANTI-THESIS FE OBRAS - La antitesis fe obras objeto frecuente de controversias teológicas y de disputas entre las varias confesiones cristianas, no solo queda superada, sino también dispada con una recta concepcion de la caridad (Sant

2,18). La fe no es solo firme certeza de las promesas divinas, sino asentimiento a una vida nueva que tiene su fuente en Cristo, y asentimiento a la creacion en nosotros de una vida que brota de la suya y que san Pablo define "la fe que obra por medio de la caridad" (Gál 5,6). Si la fe no depende de las obras, porque las precede, a través de ellas es como se manifiesta su autenticidad "Hermanos, ¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Acaso podra salvarle la fe?" (Sant 2,14). No puede, porque "la fe, sin las obras, esta muerta" (Sant 2,26). Y estas obras son las obras del amor (Sant 2,15-16). "Es Dios quien nos salva. Pero nuestras obras, el comportamiento de una vida renovada por Dios, indican que la salvacion de Dios ha bajado a nosotros, que hemos entrado en un nuevo dia, el dia de Jesucristo. Sin este signo de las obras buenas, estamos todavia sumidos en las tinieblas del pecado"¹⁵

3 CARIDAD Y ACCION DEL ESPIRITU SANTO Siendo la caridad la manifestacion mas alta de Dios y el don mas sublime otorgado al hombre se la puede comprender y resultar operante donde obra el Espiritu Santo. El apostol Pablo afirma que "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espiritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5). Su fuerza no es, pues, la de los hombres sino la potencia del Espiritu Santo, del cual es fruto "El fruto del Espiritu es caridad, alegria, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe mansedumbre, continencia" (Gal 5,22-23). El singular indica que se trata de un fruto unico, del cual todas las virtudes enumeradas no son mas que su extension o desarrollo. El fruto del amor. El Apostol habla también de "amor del Espiritu" (Rom 15,30) y de "caridad en el Espiritu" (Col 1,8). Nuestra participacion en la intima relacion entre el Padre y el Hijo está sellada y garantizada por el don del Espiritu (2 Cor 1,21-22), mediante el cual se difunde en nuestros corazones el amor de Dios (Rom 5,5). El Espiritu es el que atestigua, juntamente con nuestro espiritu, que somos hijos de Dios (Rom 8,17), haciéndonos comprender la realidad del amor de Dios y permitiéndonos assimilar los mandamientos de amor para vivirlos y vivir de ellos.

4 CARIDAD Y PERFECCION CRISTIANA - El mandamiento de Jesus "Sed perfectos

como nuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5,48), se nos aparece también, con la luminosidad de horizontes que abre ante el creyente entre los mas desconcertantes poniendonos delante nada menos que el ejemplo de Dios ¿Qué perfeccion es, pues, ésta? Ciertamente no se trata de imitar las perfecciones metafísicas de Dios, lo cual trasciende nuestra condicion de criaturas. Se trata de imitar la perfeccion moral del amor de Dios "que hace nacer el sol sobre buenos y malos" (Mt 5,45), o sea, aquella inmensa benevolencia hacia los hombres que encuentra eco en el mandamiento "Sed misericordiosos como nuestro Padre es misericordioso" (Lc 6,36). Se trata de imitar la perfeccion que se ha revelado en la encarnacion y en la cruz, a saber la perfeccion del amor que se da. Es obvio que el mandamiento no se dirige al hombre natural, sino a la nueva criatura que en cuanto tal esta llamada a recorrer "un camino muy superior" (1 Cor 12,31). En los tiempos apostolicos, la nueva fe encendida por Cristo entre los hombres era llamada "el camino" o el "nuevo camino" (He 9,2) lo cual sugiere la idea de un camino que recorrer y una meta que alcanzar. El camino es "vivir en el amor" (Ef 5,2), y la meta comprender "cual es la anchura, la longitud, la altura y ademas la profundidad, y conocer el amor de Cristo" (Ef 3,18,19), a fin de que "el amor (de Dios) en nosotros sea perfecto" (1 Jn 4,12). La caridad, pues no es solo una virtud que realizar, sino un camino que recorrer un itinerario espiritual por el cual, bajo la guia del Espiritu Santo podemos acercarnos a Dios y a sus perfecciones morales. El apostol Pedro exhortando a practicar las virtudes cristianas afirma "(Mos trad) en la paciencia piedad en la piedad amor fraterno, en el amor fraterno caridad" (2 Pe 1,6-7). Y el apostol Pablo, después de haber hablado de algunos signos de la vida nueva que el creyente realiza en Cristo (benignidad, humildad, bondad, soportarse reciprocamente perdon), concluye "Pero ante todo revestidos de caridad, que es el lazo de la perfeccion" (Col 3,14). La escuela agustiniana, al poner en la caridad la base de la espiritualidad, la articula en "caridad deseosa", o sea, anhelante de adaptarse al Ser supremo, "caridad ascendente", que nos conduce gradualmente a las cimas de la perfeccion "caridad combatiente", que contrasta las inclinaciones malas y, finalmente, "ca-

ridad generante", que partiendo de la premisa de la caridad con Dios alimentada por la oracion la humildad y el recogimiento, indica como signo de madurez espiritual la caridad con el proximo. Se trata de la posibilidad de referirnos al Tu divino para transferir este Tu al tu de nuestro proximo. Asi la perfeccion cristiana en la caridad se convierte en imitacion de Cristo (2 Cor 8,9) e identificacion de Cristo con nuestro proximo (Mt 25,35-40). Este es el camino grato a Dios como "ofrenda de suave olor" (Flp 4,18). Esta maduracion espiritual en la caridad es indispensable no solo para la vida del creyente, sino tambien para la de la Iglesia. "Si la fe y la caridad son los principios de su vida (de la Iglesia), esta claro que no se debe descuidar nada para dar a la fe gozosa seguridad y alimento nuevo, a fin de hacer eficaz la iniciacion y la pedagogia cristiana indispensable para este fin un estudio mas asiduo y el culto mas devoto de la palabra de Dios seran ciertamente fundamento de esta renovacion y la educacion en la caridad tendra sucesivamente el puesto de honor habremos de anhelar la *ecclesia caritatis*, si queremos que esté en condiciones de renovarse profundamente y de renovar al mundo que la rodea tarea inmensa incluso porque como es sabido, la caridad es la reina y la raiz de las otras virtudes cristianas la humildad la pobreza la religiosidad el coraje de la verdad y el amor de la justicia y de toda otra forma operativa del hombre nuevo"¹⁴

VII. La caridad en la inculturacion eclesial de hoy

El hombre moderno parece que desea cada vez mas tener el mundo en sus manos lo amplia, lo domina lo plasma en el plano fisico psiquico y social. Sin embargo, es un mundo que da la impresion de querer prescindir de la soberania redentora y liberadora de Cristo sin la cual no puede realizarse nada permanentemente valido y sustancialmente beneficioso (Mt 28,20). Cometido de la Iglesia es fermentarlo con la caridad

1 LA CARIDAD SIGNO DE CREDIBILIDAD DEL MENSAJE CRISTIANO. No somos nosotros quienes podemos hacer creible el mensaje cristiano es Cristo, "poder y sabiduria de Dios" (1 Cor 1,24). Pero si

estamos llamados a hacer creible nuestra fe y el testimonio que de ella damos, viviéndola en la practica del amor (Jn 13,35, He 4,5). En la oracion sacerdotal de Jesus hay una referencia explicita a la necesidad de dar un signo bien preciso para que el mundo crea ser "perfectos en la unidad" (Jn 17,23). Y ello tiene un supuesto "Como Tu, Padre, en mi, y yo en Ti, que tambien ellos sean una sola cosa en Nosotros, para que crea el mundo que Tu me enviaste" (Jn 17,21). Es un itinerario de amor bien preciso del Padre al Hijo del Hijo a nosotros y de nosotros a nuestro proximo. Es una lábil deformacion concebir el amor de Dios como dirigido exclusivamente a nosotros. La caridad es verdaderamente tal y signo para el mundo cuando provoca el descubrimiento de un "tu" que entra en nosotros para hacernos salir de nosotros mismos. Requiere, pues una doble conversion a Dios y al proximo. En este sentido, la caridad hace creible al mundo el mensaje cristiano, siendo en el mundo el signo del reino de Dios que viene. "La caridad es Dios entre nosotros, es la vida que él quiere de nosotros, el impulso ascensional que nos lleva a él y hace de nuestra experiencia en la sociedad la experiencia del amor a él. Y hasta donde ella se realiza, se actualiza en el mundo el reino de Dios. La sociedad dirigida por la caridad es el reino de Dios en la tierra"¹⁵

2 LA CARIDAD EN EL CONTEXTO SOCIOLOGICO DE NUESTRO TIEMPO. El principio de la caridad es particularmente necesario en un tiempo en el que la humanidad se muestra sensible a los problemas sociales, tanto para inspirarlos como para evitar que se solucionen en una direccion unica. La ética social moderna intenta resolver estos problemas no ya, o simplemente, en terminos de filantropia o de transferencia de bienes materiales sino en terminos de mutacion de estructuras que creen una justicia nueva y nuevas relaciones humanas. Se trata, incluso inconscientemente de traducir a terminos actuales el precepto evangélico "todos vosotros sois hermanos" (Mt 23,8). La Iglesia, que en el curso de los siglos ha sido suscitadora e inspiradora de obras caritativas que han aliviado sufrimientos y miserias de todo género esta descubriendo hoy su propia responsabilidad en un ámbito más vasto que el del socorro. Véanse, por ejemplo, las encíclicas *Pacem in terris* y *Mater et magistra*, la lucha man-

tendida por el Consejo Ecueménico de las Iglesias contra el racismo, la evocacion de la "Iglesia de los pobres" el problema de la "promocion humana", que, en Cristo vivificador, muestran la preocupacion por permitirle al hombre acceder a una nueva dimension, confirniéndole su verdadera dignidad. Las iglesias de América Latina hablan a este respecto de "espiritualidad del desarrollo", refiriéndose con esta expresion a una espiritualidad capaz de alimentar al cristianismo en su esfuerzo social y economico para el desarrollo de los recursos de este mundo. Y ello a fin de permitir a todos los hombres tener no solo pan suficiente, sino dignidad humana y despertar psicologico. Pero el evangelio no es un tratado de ética social es un principio de vida fundado en el amor. Lo cual no quita que sea posible sacar de él algunas enseñanzas específicas para una ética social que sepa inspirarse en él. Hay, por ejemplo, referencias precisas sobre los derechos y los deberes del trabajador (1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10; 12; 2 Tim 2,16; Sant 5,4). No se nos dice nada sobre la manera de afrontar y conducir la lucha por la promocion humana pero en el precepto de amar también al enemigo (Mt 5,44-47; Lc 6,27-35) se nos da al respecto una orientacion precisa. En un régimen de odio, de avaricia, de despiadada competencia a todos los niveles que empuja al hombre a vivir en una atmosfera de miedo miedo al hambre al desempleo, a los abusos, a la violencia nos llega el mensaje del amor, que "desecha el temor" (1 Jn 4,18). En las justas aspiraciones a la libertad se nos recuerda que no se trata sólo de un derecho de nuestra parte sino tambien de un deber ante los otros (1 Cor 8,9; 9,19; Gal 5,13; 1 Pe 2,16). En las luchas por la justicia se nos recuerda que la caridad no la sustituye sino que la supera (Mt 20,15). La caridad en efecto, no se vuelve estéril con calculos de "dar" y "tener" no se deja condicionar por las modas corrientes de pensamiento y de costumbres, sino que transforma la justicia legalista en justicia justificante, es decir, capaz de perdón (Lc 6,37; Ef 4,32). Saber perdonar es el acto de caridad que necesitan todas las luchas sociales, incluso las mas justas, si no quieren desmentir su matriz cristiana.

3 LA CARIDAD ELEMENTO PRIMARIO PARA EL DIALOGO. El diálogo, exigencia acentuada en una sociedad pluralista

lleva a una colisión en vez de a un encuentro si esta ausente el espíritu de caridad. Jesús encarnación del amor representa el restablecimiento del diálogo entre Dios y el hombre. Su ministerio terreno es un testimonio de su pedagogía del diálogo (Mt 7 1 10 15 21 28 19 18 12 Mc 8 27 33 Lc 10 23 37 Jn 3 1 10 4 7 26 etc.). El diálogo no es encuentro de personas que piensan del mismo modo. Incluso comienza necesariamente con el enfrentamiento de dos personalidades (individuales o colectivas) que tienen un pasado, prejuicios y tradiciones, formación cultural y espiritual diversas y una visión distinta de la sociedad y de la fe. El diálogo no es nivelación sino enriquecimiento recíproco. No solo tomar conciencia de lo que uno mismo también de lo que divide respetándolo. Renunciar a la instrumentalización de las posiciones ajenas para hacer triunfar las nuestras. Todo esto requiere espíritu de caridad, pues solo la caridad permite superar las viejas barreras históricas, sociales, culturales, étnicas y religiosas (Gal 3 27 29 Rom 3 22 23 etc.). El diálogo entre creyentes y entre las iglesias es constructivo solo cuando se atiende a la enseñanza paulina sobre la caridad: la cual "es paciente, es servicial, no es envidiosa, no se pavonea, no se enorgullece, no ofende, no busca el propio interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal" (1 Cor 13 4 5). Con este espíritu aprendamos a ser discípulos antes que maestros, a comprender antes de juzgar, a valorar antes de rechazar, a tener en cuenta el pasado antes de hacer hipótesis sobre el futuro. En el diálogo con el mundo, el Vat II ha puesto de manifiesto el deber de la Iglesia de estar atenta no solo a dar sino también a recibir. El ecumenismo que es una nueva dimensión de la vida de la Iglesia se funda, respira y avanza en la atmósfera de la caridad según la inspirada fórmula agustiniana en las cosas esenciales la unidad, en las secundarias libertad, en todo la caridad.

M. Sbaiffi

Notas—(1) H. Bolkestein *Wohltätigkeit und Armenpflege* Utrecht 1939 231 235 —(2) M. Julia Nikaja I 129 cf R. Groussot *Sur les traces de Bouddha* (3) H. De Lubac *Aspect du bouddhisme* Paris 1951 I 49 —(4) A. M. Hunter *The Gospel according to St Paul* Londres 1966 109 —(5) AA VV *Teologia e storia della carità* Ed. Caritas Roma 1965 34 —(6) E. Stauffer en *GLNT* I 141 —(7) Ib.

150 —(8) K. Barth *Dogmatique* Labor et Fides Ginebra I 2 120 (9) M. Riquet *La carità di Cristo in atto* Ed. Paoline Catania 1962 21 (10) H. D. Wendland *Die Briefe an die Korinther* Göttingen 1948 82 —(11) E. Stauffer o.c. (nota 6) I 121 —(12) Del discurso de Pablo VI en la parroquia de Casalbertone (Roma) en *Osservatore Romano* 26 3 1964 —(13) E. Thurneysen *La foi et les oeuvres* Delachaux Niestlé Neuchâtel 89 —(14) Del discurso de Pablo VI en la apertura de la II sesión del Vat II en *Osservatore Romano* 30/9 1/10 1963 —(15) I. Giordani *La carità e la vita sociale* en o.c. (nota 5) 290

BIBL.—AA VV *Caridad y vida cristiana* Apostolado Prensa Madrid 1973 —Ansel A. *Caridad auténtica y otras cuestiones* Desclée Bilbao 1966 —Cabodevilla J. M. *Carta de la caridad* Fechada en Roma Vaticano II Fd. Católica Madrid 1967 —Carretto C. *Lo que importa es amar* Paulinas Madrid 1974 —Guardini R. *El servicio al prójimo en peligro* Guadarrama Madrid 1960 —Heyer *G. Caridad* Argos Vergara Barcelona 1979 —Laurén R. *El amor y sus disfraces* Paulinas Madrid 1970 —Lebrat L. J. *Dimensiones de la caridad* Herder Barcelona 1961 —Ramírez S. *La esencia de la caridad* San Esteban Salamanca 1978 —Spicq C. *Agape en el Nuevo Testamento* análisis de textos Cares Madrid 1977 —Vieujean J. *Para vivir en el amor* Desclée Bilbao 1971

CARISMÁTICOS (renovación carismática)

SUMARIO I Los movimientos carismáticos 1 Una experiencia que se repite en la Iglesia 2 El elemento carismático en la Iglesia 3 Los dones del Espíritu para utilidad común II La actual renovación carismática en la Iglesia católica 1 Del pentecostalismo clásico a la renovación carismática católica 2 Significado de la experiencia de un despertar III Dimensiones de la renovación carismática católica 1 Cuestiones de terminología 2 Los grupos de oración 3 La efusión del Espíritu 4 La experiencia carismática 5 La actitud de la jerarquía católica

I Los movimientos carismáticos

El poder del Espíritu Santo según la promesa de Jesús, el hecho de Pentecostés y los carismas que con su impulso misionero pueden revitalizar a la comunidad cristiana, son constantes de la vida de la Iglesia que asumen un particular atractivo en determinados momentos históricos. Cuando entran en crisis ciertos aspectos de la vida eclesial, se hace más fuerte la exigencia de

una nueva comprensión de la persona del Espíritu Santo, enviado incesantemente por el Padre y el Hijo, y de su función en orden a la salvación de los hombres y, al mismo tiempo, se produce una comparación directa con la realidad espiritual de las primitivas comunidades cristianas en busca de nuevas energías para renovar la Iglesia (o eclesía).

1 UNA EXPERIENCIA QUE SE REPITE EN LA IGLESIA. Tiene razón, pues, L. Bouyer cuando dice que los movimientos carismáticos "son una característica (así permanente o que se repite siempre en la vida de la Iglesia católica)". La historia ha presenciado unos cuantos de diverso tipo. En general, hay siempre una referencia a las manifestaciones "carismáticas" que siguieron a Pentecostés, a las diversas efusiones del Espíritu de que hablan los Hechos de los Apóstoles o a las experiencias espirituales de la comunidad de Corinto que refiere Pablo. En los comienzos de la Iglesia, virginidad, ascetismo y martirio se consideraban dones carismáticos. El monaquismo, en su nacimiento, se sentía heredero del carisma de la Iglesia primitiva, y los mártires de los primeros siglos eran conscientes de ser "testigos" por excelencia cuando exclamaban al morir "Ven, Señor Jesús" (Ap 22,20). La *Pasión de Felicidad y Perpetua* narra con qué entusiasmo un mártir podía decir a sus propios verdugos "Otro sufriré por mí".

Sin embargo, en la historia de la Iglesia ha habido carismáticos heterodoxos y carismáticos ortodoxos. Recordemos entre los primeros a los montanistas, a los hermanos del libro del Espíritu, a los flagelantes, a los alumbados, a los quietistas, etc. Sin entrar en sus características específicas, limitémonos a señalar las instancias positivas de donde arrancan estos movimientos de renovación y las desviaciones a que llegan. Al principio hay una experiencia espiritual auténtica, si bien mezclada con algún elemento menos puro. Hay un nuevo descubrimiento de la trascendencia de Dios, de la identidad del cristiano tal como brota del evangelio, una nueva comprensión del papel que le corresponde al Espíritu Santo entre los cristianos y en la Iglesia, una necesidad de vivir radicalmente el evangelio en su llamada a una vida simple, pobre, de servicio a los demás. Por desgracia, lo que ha faltado a menudo en tales movi-

mientos ha sido un recto discernimiento espiritual y, sobre todo, no haber comprendido que los dones auténticos del Espíritu no llevan a romper la unidad y la paz de la Iglesia. Frecuentemente, la exaltación que manifiestan tales grupos ha resultado sospechosa para la jerarquía. Se ha producido así un endurecimiento por ambas partes, con la consiguiente condena de ciertos errores doctrinales y morales de tales movimientos. Pero la Iglesia ha conocido también en su historia movimientos "carismáticos" que, dentro de la plena fidelidad a la jerarquía, han contribuido a su renovación espiritual y apostólica con nuevas exigencias auténticamente evangélicas. En tiempos de extravío y de decadencia espiritual, o bien de cambios históricos, Cristo ha dado a algunos cristianos dones particulares de su Espíritu. Baste recordar a los profetas itinerantes de la segunda y tercera generación cristiana, a los grandes predicadores de los primeros tiempos del cristianismo y de la Edad Media, las corrientes franciscanas del s. XIII, las órdenes mendicantes con su impulso apostólico de nuevo cuño (Hombre evangélico), los diversos movimientos de "interiorización", el fervor místico y profético de tantos santos, hombres y mujeres, etc.

2 EL ELEMENTO CARISMÁTICO EN LA IGLESIA. A la Iglesia no le ha faltado ni le faltará nunca el elemento carismático, porque forma parte de su naturaleza. Entre el elemento carismático y el elemento institucional y sacramental no existe oposición sino integración. La gracia y el signo, lo invisible y lo visible, estructuran inseparablemente a la Iglesia de Cristo. "No se puede hablar nunca de dos iglesias —observa el cardenal Suenens—, una de las cuales sería la institucional visible y la otra la carismática invisible. La unión de ambas dimensiones es esencial a la noción misma de iglesia".²

La doctrina tradicional de la Iglesia afirma que gracia sacramental y gracia extrasacramental operan juntas, la santificación del cristiano.³ Esta doctrina, expuesta por Pío XII en la *Mystici Corporis*, ha sido subrayada por el Vat II en la *Lumen Gentium*, sobre todo en los nn 11 y 12. El elemento pneumatológico no actúa en un segundo tiempo respecto al cristológico. Cristo y su Espíritu constituyen a la Iglesia, confirmando una estructura animada por el dinamismo

mo santificador El Espíritu Santo actúa constantemente para que los hombres llamados por Cristo perciban en la Iglesia su presencia activa y reconozcan que "las instituciones mismas son en la Iglesia vehículos privilegiados de los carismas más preciosos"⁴ Los ministerios en la Iglesia están armados por los carismas correspondientes, que hacen idóneos a quienes los reciben para la misión de evangelizar y de santificar. Además, todo ministerio oficial en la Iglesia debe considerarse un carisma para los otros carismas como un don del Espíritu, que hace tomar conciencia a los creyentes de los propios dones recibidos para el bien de la única comunidad de salvación [Ministerio pastoral]

3 LOS DONES DEL ESPÍRITU PARA LA UTILIDAD COMUN El Vat II al leer en los signos de la Iglesia de hoy la acción, a veces discreta, a veces impetuosa, del Espíritu Santo entre los fieles de toda condición, ha comprendido y expresado en forma nueva la teología de los carismas

Una mirada a algunos aspectos centrales de la doctrina bíblica, en especial la paulina, sobre los carismas permitirá comprender mejor las instancias del Vat II. Es un hecho que en la primitiva comunidad apostólica se manifiestan en los cristianos gracias particulares concedidas por el Espíritu Santo para el bien de la Iglesia. "Eran muchos los prodigios y señales que se hacían por medio de los apóstoles" (He 2,43). Jesús mismo hace partícipes a los discípulos del poder (*exousia*) mesiánico (cf Mc 6,7; Mt 11,27 28,18) los dones gratuitos no son más que participación de la dignidad y del poder de Jesús (Lc 10,16) y de los dones de Cristo (Ef 4,7). La palabra carisma indica en el NT, en general, un don gratuito (*charis*=gracia) consistente en una operación del Espíritu en el creyente ordenada a la edificación del "cuerpo de Cristo", la Iglesia, para que sea "manifestación" sensible del Espíritu Santo conforme al carácter de encarnación de la Iglesia. San Pablo en efecto, habla también de "ministerios" y "operaciones" (1 Cor 12,4-6). El Espíritu Santo "se manifiesta" en estos dones de gracia de modo experiencial, análogamente a como el Hijo de Dios apareció en la humanidad de Jesús de Nazaret (1 Jn 1,3, 1 Cor 12,7). Pero ¿cuántos y cuáles son los carismas que

138
forman parte de la estructura de la comunidad eclesial? En general se admite que, según Pablo, "el número de los carismas es fundamentalmente limitado. Su límite lo fija únicamente la comunidad concreta en la que se realizan sólo estos y no otros carismas naturalmente"⁵ Por eso, en los varios elencos dados por Pablo varía el número de los carismas (Rom 12,6 8ss 1 Cor 12,8 10 28-30) y no se exponen en orden sistemático. Se va desde los carismas más altos, como los discursos de sabiduría y de ciencia, el don de las curaciones, la profecía, el don de lenguas, etc., hasta los carismas más ordinarios, como la ayuda y la administración, el servicio y la guía de la comunidad, las obras de beneficencia y de misericordia, etc.

Fundándose en la doctrina del NT y en la experiencia de la Iglesia, los padres del Vat II discutieron sobre el significado de los carismas y su permanencia o no en la Iglesia. Se enfrentaron dos tesis. Una, sostenida por el card. Ruffini, otra, por el card. Suenens. La primera, restringiendo el significado de los carismas sólo a los extraordinarios, sostenía que "los carismas abundaban al principio de la Iglesia pero luego poco a poco disminuyeron de tal manera que casi desaparecieron"⁶ La segunda, distinguiendo entre carismas "más excepcionales" y carismas "más ordinarios", mostraba que son dones permanentes y multiformes que da el Espíritu a los cristianos de todos los tiempos.⁷ No son "un fenómeno periférico o accidental en la vida de la Iglesia al contrario son de importancia vital para la construcción del Cuerpo místico"⁸ El punto de vista del card. Suenens, que proponía una noción de carisma avanzada en años anteriores por teólogos eminentes, como Y Congar⁸ y K. Rahner⁹, prevaleció entre los padres conciliares y fue codificado en el n.º 12 de la LG, donde se dice que "el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y lo adorna con las virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12,11) sus dones con lo que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras. A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para comun utilidad" (1 Cor 12,7)¹⁰

todo cristiano sensible a la presencia del Espíritu en él debe preguntarse con qué dones, fundados con frecuencia en las mismas cualidades naturales, ha sido enriquecido para servir mejor a los hermanos. Debe discernirlos, reconocerlos como provenientes del Dador de todo bien y empeñarlos en la construcción de la Iglesia, comunidad de salvación.

II La actual "renovación carismática" en la Iglesia católica

También en nuestros días, cuando la Iglesia está empeñada en una renovación que lleve a presentar a todos los hombres el verdadero rostro de Dios y su acción liberadora en la historia, el Espíritu Santo ha suscitado un nuevo dinamismo espiritual. Para comprender el alcance de la experiencia carismática que esta viviendo la Iglesia católica, hay que retroceder a sus fuentes, a su primer nacimiento ligado al pentecostalismo, a fin de discernir los puntos comunes que tiene con él y las profundas divergencias que lo distinguen.

1 DEL PENTECOSTALISMO CLÁSICO A LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA CATÓLICA - Se ha dicho que nuestro siglo ha asistido a la formación de tres afluentes de la gran corriente de "revival", de resurgimiento religioso¹¹, que está recorriendo las iglesias cristianas. Estos tres afluentes son el pentecostalismo clásico, el neopentecostalismo y la renovación carismática católica.

El pentecostalismo clásico¹² es el conjunto de doctrina y de praxis religiosa de las iglesias llamadas pentecostales, cuya suprema expresión está constituida por las Asambleas de Dios. Comenzó en 1900 en Topeka (Kansas), donde un pastor metodista, Charles F. Parham, fundó una escuela bíblica, la Bethel Bible School. Su método consistía en proponer a los estudiantes algunas preguntas nacidas de la experiencia suscitada por la comparación entre el entusiasmo religioso de las primeras comunidades cristianas y lo endeble de la vida cristiana y del apostolado que observaba en sí y a su alrededor. La pregunta crucial que hizo a sus estudiantes fue ésta: "¿Cuál es el signo escriturístico de un verdadero bautismo en el Espíritu Santo?" Meditando cuanto dicen los Hechos

de los Apóstoles acerca de Pentecostés y de los otros "descendimientos" del Espíritu Santo (He 10,44-48, 19,1-7), concluyeron que el signo escriturístico seguro del bautismo en el Espíritu Santo es el don de "hablar en otras lenguas". Intensificaron entonces su oración con gran fervor, y el primer día del año 1901, en una de estas reuniones una estudiante, Inés Ozman, pidió a Parham que le impusiera las manos para recibir el bautismo en el Espíritu Santo. Fue para ella una experiencia religiosa profunda, y comenzó a alabar a Dios en lenguas. Desde Topeka, un insólito fervor religioso que llevaba a dar un testimonio vivo de Cristo, se difundió a otros centros, sobre todo a Los Angeles (California) donde un pastor negro, William Seymour, promovió un intenso despertar religioso. Hay que observar que el propósito de estos grupos y de sus animadores no era fundar una iglesia nueva, sino suscitar un despertar en las iglesias evangélicas a las que pertenecían. Pero cuando se vieron ridiculizados, perseguidos y rechazados por sus iglesias, se reunieron bajo nuevas denominaciones con el nombre genérico de pentecostales.

El neopentecostalismo se inició cuando, a partir de 1956, varios grupos de protestantes, sobre todo anglicanos, luteranos y presbiterianos que habían realizado una experiencia típicamente pentecostal, fueron readmitidos por sus respectivas iglesias. Esto les permitió integrar la experiencia pentecostal en su propia confesión religiosa.

La renovación carismática católica tiene como fecha de nacimiento los comienzos de 1967. Un pequeño grupo de jóvenes profesores de la universidad católica de Duquesne (Pittsburg)¹⁵, comprometidos en su vida de fe y de apostolado confrontando su existencia de creyentes un tanto debilitada con el fervor y el impulso de las primitivas comunidades cristianas. Leyeron dos libros, *La cruz y el puñal*, en el que el pastor D. Wilkerson narra su apostolado entre los jóvenes de los bajos fondos de Nueva York, y *Ellos hablan en otras lenguas*, donde un periodista, J. Sherrill, presenta de modo fascinante el desarrollo de las comunidades pentecostales de USA.¹⁴ Tomaron contacto con un grupo de protestantes pentecostales, oraron varias veces juntamente con ellos y, por último, pidieron la oración y la imposición de las manos para recibir el "bautismo del Espíritu". Al realizarlo tuvie-

ron la típica experiencia pentecostal y comenzaron a rezar en lenguas. Organizaron un grupo católico de oración, su experiencia religiosa se transmitió rápidamente, primero a la universidad de Notre Dame, en el estado de Indiana, y luego a otras universidades, parroquias, conventos y un poco por todas partes en U.S.A., y, finalmente, a varias partes del mundo. Todos los años se celebra una reunión internacional en Notre Dame, en 1975, con ocasión del año santo, tuvo lugar en Roma, con la participación de diez mil personas provenientes de sesenta países. En aquella ocasión, después de una memorable concelebración en San Pedro presidida por el card. Suenens, el Papa les dirigió un discurso

2 SIGNIFICADO DE LA EXPERIENCIA DE UN DESPERTAR El extraordinario crecimiento de los grupos de oración de la renovación carismática católica en todo el mundo plantea el problema del significado de tal experiencia religiosa, de las instancias de que nace y de los interrogantes que formula. Uno de los primeros datos que descuellan es el haber surgido después de la oleada de la llamada teología de la muerte de Dios y de la secularización, las cuales, si bien han puesto de manifiesto valores genuinos y purificados de la fe cristiana, han oscurecido a menudo la credibilidad del Dios vivo y de la Iglesia de Cristo. De ahí la necesidad de volver a los datos de la revelación cristiana contemplados no sólo como elementos doctrinales, sino como experiencia de vida, como impulso de fe trinitaria, como testimonio y misión.

Otro dato es que la renovación carismática católica comenzó apenas un año después de concluirse el Vat II. Este por un lado ha insistido en la necesidad de la "renovación" de la Iglesia y de los cristianos, y, por otro, ha presentado la imagen de una Iglesia, pueblo de Dios, en una teología renovada del Espíritu Santo. Pablo VI, en la allocución de apertura de la segunda sesión del Vat II, el 29 de septiembre de 1963, declaró que uno de los motivos principales por los que el Papa Juan XXIII había convocado el concilio era la renovación de la Iglesia. El decreto sobre el misterio y la vida de los presbíteros coloca en primer plano la renovación de la Iglesia entre los tres fines pastorales del concilio, a saber: "La renovación interna de la Iglesia, la difusión del evangelio por el mundo entero, así como el diálogo con

el mundo actual" (PO n 12). Particularmente en la LG se habla de esta renovación y se la relaciona estrechamente con su fuente, que es el Espíritu Santo. "Con la fuerza del evangelio (el Espíritu Santo) hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo" (4). La Iglesia, se dice también entre tentaciones y tribulaciones, es mantenida siempre por la fuerza del Señor, a fin de que "no cese de renovarse bajo la acción del Espíritu Santo" (9). Para realizar esta obra, se añade finalmente, el Espíritu Santo confiere a los cristianos dones espirituales, los carismas, manifestación del Espíritu para la utilidad común, a fin de hacerlos aptos y prontos "para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia" (12).

La renovación carismática pretende ser una respuesta a las instancias de renovación de toda la Iglesia dentro de la fidelidad a las mociones del Espíritu. F. Sullivan¹⁵ sintetiza así los componentes esenciales de una auténtica renovación carismática en la Iglesia: 1) fidelidad creciente de la Iglesia, en todos sus miembros, a su vocación; 2) el Espíritu Santo es su agente principal, la Iglesia debe responder activamente; 3) el Espíritu Santo concede toda especie de dones carismáticos de que la Iglesia tiene necesidad en una época determinada; 4) el Espíritu Santo mueve a los cristianos a reconocer tales dones, a comprender su sentido y a usarlos; 5) el Espíritu Santo guía a los laicos para emplear sus dones en comunión con sus pastores y guía a los pastores a reconocerlos y desarrollarlos en los fieles; 6) el Espíritu Santo da a la autoridad de la Iglesia el carisma del discernimiento para juzgar y promover los dones auténticos sin extinguir el Espíritu; 7) la elección de las personas para la guía pastoral de la Iglesia se hace basándose en una reconocida presencia de los dones del Espíritu necesarios para un oficio particular; 8) en cada comunidad eucarística local, cada miembro ejerce sus dones bajo la guía de los pastores.

Esta instancia de renovación carismática lleva a los cristianos a salir, bien de una especie de racionalismo aséptico con que viven su propia fe, bien de aquel indiferentismo que confina con una negación práctica de Dios y de lo sobrenatural. H. Muhlen¹⁶, hablando de la renovación carismática católica, insiste justamente en su capacidad de su

perar el abismo entre fe y experiencia, de dar una experiencia real del Espíritu que abre el camino al encuentro con Cristo y con el Padre en la Iglesia. El olvido del Espíritu Santo que hemos padecido, observa Muhlen, nos ha llevado a poner en discusión a Dios mismo. "Con frecuencia vivimos prácticamente como si Dios no existiese. Nos hemos convertido, en el centro de nuestro ser y de nuestro 'corazón', en ateos prácticos" (p. 18). La renovación carismática, dice también el autor, nos ayuda a salir del ateísmo de la mente (p. 48ss) y del ateísmo del corazón (p. 60ss), nos hace hablar con Dios en voz alta, nos hace entrar en aquella "nueva época" de que habla la *Gaudium et Spes* (n. 4) y que se caracteriza por una "socialización" incluso a nivel religioso, por el paso de una experiencia de Dios monoteísta a otra trinitaria. La experiencia de Dios en la "época del Espíritu" (Rom. 7,6) se funda en la persuasión de fe de que "verdaderamente Dios está entre nosotros" (1 Cor. 14,25). Consiste en un tipo de conocimiento no conceptualizable, es decir, que no puede apoderarse conceptualmente de su objeto, sino que lo vive por la participación de todo el ser y con una certeza que es precisamente fruto de fe.

Nuestra experiencia del Espíritu está íntimamente vinculada a la experiencia que Jesús mismo tuvo del Espíritu. En virtud del Espíritu de Jesús, damos otros testimonios de la experiencia que tuvo Jesús de Dios y que la Iglesia sigue teniendo en el tiempo. El bautismo que recibió Jesús de Juan, tal como se interpreta en el NT a la luz de la experiencia carismático-misionera de Pentecostés, marca la experiencia originaria que tuvo Jesús del Espíritu Santo. Mateo en su evangelio atribuye una importancia particular al hecho de que Jesús, al salir del agua apenas bautizado, "viera" al Espíritu de Dios descender como una paloma y "oyera" una voz (Mt. 3,16-17). Las expresiones "ver" y "oír" indican que Jesús tuvo una profunda experiencia de la presencia de Dios. Esta experiencia posee un carácter público que se comunica a los demás, los cuales de algún modo participan de la experiencia del Espíritu dado a Jesús. La Iglesia continúa en la historia la experiencia del Espíritu de Jesús. En particular se continúa en la Iglesia la experiencia de Pentecostés de los primeros testigos, la manifestación de aquel Espíritu "que veis y oís" (He. 2,33). Cuando los prime-

ros cristianos llamaban a Dios con el nombre de Padre sentían que participaban de la experiencia de Jesús y que el Espíritu de Jesús era para ellos la prueba fundamental de la resurrección de Jesús (cf. He. 2,33). La experiencia carismática en la Iglesia católica subraya también el papel que María tiene en el contexto trinitario y eclesial. El "sí" de María expresa a la perfección el consentimiento y la docilidad al plan de Dios sobre los hombres, a los cuales guía con su Espíritu. Si Cristo es el carismático originario, después de él María es la carismática por excelencia, ya que recibió la plenitud del Espíritu, escuchó constantemente su voz, jamás le entristeció y participó activamente en el nacimiento de la Iglesia desde Pentecostés en adelante.¹⁷

III. Dimensiones de la renovación carismática católica

Después de haber visto las circunstancias en que surgió en la Iglesia católica la renovación carismática y las instancias de que es portadora, debemos considerar sus dimensiones existenciales, es decir, los componentes que la caracterizan.

1 CUESTIONES DE TERMINOLOGÍA - No hay que extrañarse de que, en un movimiento surgido hace pocos años y que ha conocido un desarrollo extraordinariamente rápido, la terminología sea aun un tanto incierta. Según hemos visto, se partió de una exigencia existencial de vida en el Espíritu, en contacto directo con la palabra de Dios. No nació de una visión teológica particular. Por otra parte, no sólo está estimulando una nueva vitalidad de la fe en muchos cristianos, sino también una comprensión más profunda de diversos aspectos de la teología, en particular de la pneumatología, de la eclesiología y de la teología de los sacramentos.¹⁸

La terminología generalmente en uso designa a este movimiento con el término de "renovación carismática". Al principio se le llamó "pentecostalismo católico", pero luego se prefirió no usar esta expresión para evitar posibles confusiones con el pentecostalismo clásico y con el de otras expresiones protestantes. Algunos prefieren el término "renovación en el Espíritu", que parece arraigar cada vez más. Otros lo llaman

simplemente "renovación" Sin embargo, como la denominación más en uso es la de "renovación carismática", es necesario comprender en qué sentido se usa el adjetivo "carismático"

El P Y Congar¹⁹, aun apreciando este movimiento, ha llamado la atención sobre un posible abuso del término "carismático" Sería ciertamente un error entenderlo, por ejemplo, introduciendo una división en el pueblo de Dios entre "carismáticos" y "no carismáticos", entre los que han recibido "el bautismo en el Espíritu" y "hablan en lenguas" y los que no poseen esta experiencia Como si los carismas del Espíritu no fuesen multiformes y dados a cada cristiano en la medida de la gracia divina, en función de una misión de edificación y según la disponibilidad de fe del creyente particular Una posible restricción del término carismático a los solos carismas extraordinarios daría lugar a una visión errónea Y nada digamos si se lo toma como sinónimo de exaltado, de extravagante, de antiinstitucional, etc De todos modos, prescindiendo del abuso que puede hacerse de este término, hay que precisar que, referido a la "renovación", se toma en la noción más amplia que de él ha dado el Vat II, según hemos visto ya [✓1, 3] Carismático es todo cristiano que toma conciencia de haber recibido o de poder recibir dones diversos de gracia para usarlos al servicio de Dios y de los hermanos El movimiento de que hablamos puede ser un modo querido hoy por Dios para darnos una nueva comprensión de aquel elemento carismático de la Iglesia que nosotros con mentalidad racionalista si no secularizada, habíamos olvidado

En esta línea, otro término que se debe aclarar es el de "movimiento" No se trata de un movimiento en el sentido estricto del término No posee una organización central, ni cuadros establecidos, ni un objetivo particular por encima del general de una fe vivida según las exigencias más auténticas del evangelio y de la Iglesia como respuesta a la acción del Espíritu Santo, que se actualiza en la adoración de Dios y en el servicio de los hermanos bajo la guía de los pastores de la Iglesia El card Suenens prefiere describirlo justamente como "una corriente de gracia que pasa y que conduce a vivir una tensión mayor y consciente de la dimensión carismática inherente a la Iglesia"²⁰ Es un modo de vivir la vida cristiana y eclesial por "cristianos normales", atentos a la ac-

ción que el Espíritu Santo suscita en formas siempre nuevas en la Iglesia y en la sociedad de hoy Alguna otra cuestión de terminología la examinaremos después

2 LOS GRUPOS DE ORACIÓN El componente fundamental de la renovación carismática católica lo constituyen los grupos de oración Siguiendo el espíritu de aquel primer grupo de jóvenes profesores de la universidad de Duquesne, numerosos creyentes de edad y condiciones sociales diferentes, convencidos de la promesa de Cristo "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20), gustan de encontrarse para compartir su fe, para invocar juntos a Dios con el nombre de Padre, escuchar su palabra que abre al amor y a una esperanza siempre nueva, que les hace felices de sentirse cristianos y prontos a servir a los demás allí donde los coloca la Providencia El grupo se inspira en las primitivas comunidades cristianas (He 2,41), asiduas a las reuniones comunes y a la larga oración, y siguen la pauta de las asambleas de oración descritas por Pablo en 1 Cor 14,26-33 Las principales características de este estilo de oración son las siguientes

- *la espontaneidad* con que se dirige a Dios un grupo de hermanos, según la exhortación de Pablo "Cuando os reunis, cada cual podrá tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lenguas, una interpretación, que todo se haga para edificación" (1 Cor 14,26) Por tanto, no existe un ritual o fórmulas fijas Cada uno puede leer un trozo de la Escritura puede improvisar una oración, pueden recitar los dos juntos el "Padrenuestro", el "Gloria", el "Ave María", etc, cantar un himno que se preste más a expresar la experiencia espiritual que se está viviendo, etc Nos dejamos llevar del Espíritu, que formula en nosotros la oración más grata a Dios (Rom 8,26-27), y del gozo de sentirnos movidos por él "Sed llenos del Espíritu, hablando unos a los otros en salmos, en himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todo al que es Dios y Padre en el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 5,18-20) Hay momentos de silencio para asimilar la palabra de Dios, oraciones apenas susurradas o cantos que expresan el entusiasmo de sentirse hijos de Dios en una comuni-

dad de hermanos La espontaneidad lleva a hacer participar en la oración a la persona entera, incluso el cuerpo es típico el gesto orante de los brazos que acompaña a la elevación del espíritu La oración es guiada generalmente por uno o dos animadores particularmente preparados, que siguen las mociones del Espíritu, cuidando de que todo se desarrolle con orden y edificación recíprocas.

- *la oración de alabanza y de agradecimiento* constituye una línea de fuerza particular Desde luego, no se excluye la oración de intercesión y de petición, pero la nota dominante es la elevación al Dios trino motivada por las grandes obras que ha llevado a cabo en la historia de la salvación y que sigue realizando hoy en quienes se confían a él con fe simple No hay nada más bíblico ni más eclesial que la alabanza de Dios y la acción de gracias Es fruto de una experiencia de fe vivida en su pureza Es un dirigirse a Dios no sólo por lo que puede dar, sino por lo que es Es expresión de un amor desinteresado, que purifica de la imagen del "Dios tapajeros" y que nos ayuda, en cambio, a descubrir el verdadero rostro de Dios Se alaba al Señor y se le da gracias fundamentalmente por el don de la salvación Los salmos ofrecen un ejemplo espléndido de esta oración cuando cantan la bondad de Dios (145,6ss), su amor y su fidelidad (89,2, 117,2), sus grandes proezas (105,1 106,2), etc Es un grito de admiración y de exultación "Grande es Yahvé y muy laudable, no tiene medida su grandeza" (145,3) Es el *alleluia* (*Hallelu-Jah*=alabado a Yahvé) que repite la Iglesia en la liturgia sobre todo en la explosión de la alegría pascual Es la alabanza de los ángeles y de los pastores por el nacimiento del Salvador (Lc 2,13s 20), el hosanna del domingo de ramos (Mt 21,16), el canto del cordero del Apocalipsis (15,3), la "benediccion" que Jesús mismo dirigió al Padre (Mt 11,25) Finalmente, es la vida cristiana como "eucaristía", o sea como acción de gracias, que alcanza su expresión culminante en la eucaristía sacramental.

- *el itinerario de conversión* cada vez más radical, que lleva, no solo teórica, sino prácticamente, a reconocer y a confesar que Cristo es el Señor (He 2,36) y el Salvador, y que, por tanto, "no hay salvación en ningún otro, pues ningún otro nombre debajo del cielo es dado a los hombres para salvarnos"

(He 4,12) Este dinamismo espiritual ayuda a pasar cada vez más de una "vida carnal" a una "vida en el Espíritu" (Rom 8) Al mismo tiempo, es conversión al Cristo total, que vive en la Iglesia y en todos los hombres de buena voluntad Por eso esta renovación no lleva a una nueva "super iglesia" carismática, sino a una Iglesia renovada por los carismas del Espíritu Santo Es, pues, una renovación interior, que integra cada vez más el amor de Dios en el amor de los hermanos, sobre todo de los predilectos de Jesús los pequeños, los pobres, los olvidados de los demás Por tanto, si se entiende y se vive esta oración en su significado más cristiano, no se la puede considerar una evasión o un refugio, fruto de frustraciones, sino que estimula a un compromiso evangélico mayor, que se traduce también concretamente en sus dimensiones sociopolíticas La oración vivida con fe auténtica llena de amor de Dios y se expresa en las obras de la caridad (Sant 2,14ss) Siendo comunión con Dios y don de sí a él, comprende el don de sí a los hermanos para su liberación y su crecimiento integral El compromiso social y político que brota del amor de Dios no lleva a una ideología cualquiera, sino a una visión crítica de la vida, teórica y práctica, que es carismática porque saca su inspiración y su energía de la gracia de Dios (2 Cor 8,1).

- *la persona toda entera* responde a la invitación de Dios Jesús, con la moción de su Espíritu, apela al hombre en su carácter global histórico y existencial Se adueña de su mente, de su imaginación, de su afectividad, de sus emociones Espíritu, alma y cuerpo (1 Tes 5,23) expresan la respuesta al Señor que llama Por eso no debe causar maravilla que en los grupos de oración de la renovación carismática cada uno manifieste no solo consideraciones racionales, sino sensibilidad y emociones El emocionalismo de ciertas iglesias pentecostales causa fastidio y es descamado En cambio, la integración en la vida de oración del sentimiento, de la sensibilidad y de la emoción lleva a una mayor autenticidad, liberando de aquel exagerado formalismo y ritualismo que nubla la expresión de toda la persona frente a Dios y a los hermanos en la fe.

- *la Sda Escritura* es el lugar privilegiado de la renovación carismática Constituye el punto firme de referencia para la oración, para la reflexión y para la acción evangélica. La palabra de Dios

rezada suscita el deseo de profundizar la. Por eso, además de la breve enseñanza que se pueda dar durante la oración, los grupos organizan jornadas de estudio o cursos sistemáticos. Esto ayuda a colocarse en la línea de la tradición católica y del magisterio de la Iglesia, evitando el riesgo del fundamentalismo bíblico o sea una interpretación exclusivamente literal de la Escritura, del pietismo o de la experiencia religiosa subjetiva.

3 LA EFIGIÓN DEL ESPÍRITU. Uno de los momentos que siempre se ha considerado central en la experiencia pentecostal es el "bautismo en el Espíritu". Veamos sus aspectos principales, remitiendo al lector a algunos estudios que profundizan sus elementos, ya teológicos, ya pastorales.²¹ Ante todo, hay que notar que este momento se sitúa en un largo itinerario de experiencia espiritual o, mejor, de maduración de la fe y de los otros componentes de la existencia cristiana. Personas que en el grupo de oración encuentran o reencuentran la vida nueva en Cristo se sienten interiormente llamadas por el Espíritu a una profundización de su vida cristiana. Generalmente, el grupo les ofrece la posibilidad de seguir un "seminario de la vida en el Espíritu", que les comunica las verdades básicas del ser cristiano y les ayuda a abrirse a la acción del Espíritu y a sus dones. Cuando estas personas sienten que han alcanzado un nivel suficiente de madurez espiritual que les lleva a desear abandonarse totalmente al Espíritu de Dios, piden al grupo de los hermanos que oren con ellos y por ellos para recibir una presencia nueva y más eficaz del Espíritu justamente por medio del "bautismo en el Espíritu".

En este punto es necesaria otra precisión terminológica, que dice relación con los más delicados problemas teológicos. El término "bautismo en el Espíritu" de suyo correcto en el contexto de la doctrina católica, está ligado de hecho a la tradición de la Iglesia pentecostal y supone una visión bíblica y teológica diversa de la católica.²² En el n.º 6 de los artículos de fe de la Iglesia cristiana evangélica pentecostal se dice: "Nosotros creemos en el bautismo del Espíritu Santo como en una potente virtud divina que penetra en el hombre después de la salvación y se manifiesta visiblemente con el signo escriturístico de hablar lenguas nuevas". Es fácil no-

tar que el credo pentecostal establece distinción entre salvación, o sea conversión a la fe, la única que otorga la regeneración, y la "segunda experiencia" o "segunda bendición" en la cual se recibe el don del Espíritu Santo. En cambio, la doctrina católica sostiene que hay "un solo bautismo" (Ef 4,6), no uno de agua y otro de Espíritu, con el cual somos salvados "mediante el lavatorio de regeneración y renovación del Espíritu Santo" (Tit 3,5). Luego, en la confirmación, se recibe un nuevo don del Espíritu, que da una confirmación para vivir y testimoniar la fe. Así pues, para la renovación carismática católica con el "bautismo en el Espíritu Santo" no se recibe el don del Espíritu por primera vez, sino que se goza de una nueva efigión suya en respuesta a las disposiciones del que lo pide y a la oración de intercesión de los hermanos del grupo. Los católicos, además no consideran necesario el lazo entre bautismo en el Espíritu y don de lenguas, sosteniendo, en cambio, que el Espíritu es siempre libre de manifestar su nueva presencia con los dones que estime más útil conferir.

Dada, pues, la ambigüedad del término "bautismo", en la renovación carismática católica se prefiere usar otra expresión, también de origen bíblico, a saber, "efusión del Espíritu" (He 2,17). También se usan otros términos que permiten comprender mejor el verdadero significado de este acontecimiento: liberación del Espíritu Santo, renovación del Espíritu, manifestación del bautismo, actualización de los dones recibidos en potencia en el bautismo, etc.

¿Cuál es el alcance de esta experiencia religiosa? F. Sullivan, en un estudio fundado en los datos bíblicos y en la teología de santo Tomás que describe la misión de las divinas personas en términos de *inhabitatio* e *innovatio*, habla de una nueva relación con el Espíritu Santo: "Una experiencia religiosa que introduce a una persona en un sentido decisivamente nuevo de la presencia omnipotente de Dios y de la acción de Dios en su vida, acción que implica habitualmente uno o más dones carismáticos"²³. La efusión del Espíritu se contempla en relación con todo el proceso de la iniciación cristiana, desde su origen hasta la plena madurez de la vida en Cristo. Como se ve por el NT, los tres momentos de la iniciación cristiana, que se implican unos a otros, son la conversión (que supone la fe en Cristo)

el bautismo en el nombre de Jesús (de las tres personas de la SS Trinidad) y la recepción del Espíritu Santo (He 2,38). La Iglesia marca con los tres sacramentos del bautismo la confirmación y la eucaristía los tres momentos culminantes de la iniciación cristiana. Pero la vida en el Espíritu debe actualizarse luego en toda la existencia. Por eso el Espíritu Santo quiere "derramarse" también fuera de los sacramentos. Los grupos de oración de la renovación carismática ayudan a abrirse a esta efusión, es decir, a tomar conciencia de que si el cristiano posee el Espíritu Santo recibido en los sacramentos, no siempre el Espíritu Santo lo posee a él. O sea, falta la integración en la vida del don que Dios ha hecho de sí y de su presencia. De ahí la exigencia de pedir a Dios mismo que renueve el don del Espíritu recibido fundamentalmente en el bautismo y en la confirmación. La comunidad, reunida en oración en el nombre de Jesús, desarrolla un importante papel de mediación y de intercesión, e incluso de desprivatización de la fe, según lo que ha dicho Jesús: "Al que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará suyo delante de los ángeles de Dios" (Lc 12,8). La oración de los hermanos, la imposición de las manos y la imploración al Padre y al Hijo para que renueve el don de su Espíritu sobre el que le invoca, no es un nuevo sacramento, sino que entra en el ejercicio del sacerdocio común de los fieles, en virtud del cual los creyentes se ayudan y se refuerzan recíprocamente en la fe. Es también expresión de solidaridad fraterna en el itinerario cristiano, que implica una experiencia comunitaria de Dios y de su presencia activa. Una comprensión teológica más profunda de la efusión del Espíritu, tal como se vive en la renovación carismática, podría llevar a una visión renovada del sacramento de la confirmación, en su relación con la gracia de Pentecostés actualizada históricamente y con los carismas que capacitan para el testimonio evangélico.²⁴

4 LA EXPERIENCIA CARISMÁTICA - ¿Cuáles son los efectos de la oración para la efusión del Espíritu Santo? No es fácil responder a esta pregunta con ideas claras y precisas. Estamos en el campo del misterio de la comunión entre Dios y el creyente. Habría que interrogar a la experiencia de quienes han vivido en la fe auténtica este acontecimiento.²⁵

En tales casos se experimenta siempre como una gracia especial, una inmersión en el agua viva del Espíritu Santo, una nueva alegría de existir para Dios, de adorarle y de servir a los demás, una sensación de paz de distensión espiritual, de coraje para anunciar a Cristo a los hermanos, de nueva comprensión de los sacramentos cristianos, de liberación interior. Lo que más cuenta es la experiencia de los frutos del Espíritu: "Caridad, alegría, paz, longanidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (Gál 5,22). Para algunos constituye una experiencia conmovedora de conversión, para otros, el comienzo de un lento progreso espiritual que lleva a una autenticidad cristiana cada vez mayor.

El don por excelencia es el mismo Espíritu Santo, que se hace presente en la persona de un modo nuevo y constructivo. La atención se dirige, pues, al Dador, a la persona misma de Dios-Espíritu. Mas el Espíritu Santo, a su vez, ofrece también dones espirituales o carismas y hace tomar conciencia de aquellos dones que estaban ya en estado latente dando la facultad de ejercitarlos para utilidad común. Como se ha dicho antes, los carismas son multiformes, ordinarios y extraordinarios, dados según la medida de la gracia divina y del bien de la Iglesia. Dios quiere que los hombres ayuden a sus hermanos, y para esto les da determinadas cualidades que él continuamente purifica, a fin de que sirvan para el desarrollo de la Iglesia y de la sociedad. En esta perspectiva, el carisma base o el carisma de los carismas, según lo dice Pablo es "el amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo" (Rom 5,5).

Un carisma que se toma particularmente en cuenta en la renovación carismática incluso por motivos tradicionales es el de "hablar en lenguas"²⁶. Sin entrar en las intrincadas interpretaciones de este don, intentaremos captar aquellos aspectos que son fundamentales para su comprensión. Se llama "glossolalia" o sea hablar en lenguas, designando "lengua" (= *glossa*) expresiones verbales formadas por sílabas que se suceden sin componer frases que tengan un significado, ni para el que las pronuncia ni para el que las escucha. San Pablo lo enumera entre los carismas (1 Cor 12,10). Se trata de un don especial de oración, de la que podría llamarse "oración infusa" que hace ex-

plotar la embriaguez del Espíritu Santo y permite expresar de modo inefable la novedad embriagadora de la salvación operada por Cristo. Quizá fue el don que se otorgó a los discípulos de Jesús en Pentecostés, que hacía decir a la multitud "Los oímos hablar en nuevas lenguas las grandezas de Dios" (He 2,11). Ciertamente, este es el sentido que da san Pablo, sobre todo en su primera Carta a los Corintios "Quien habla en lenguas, no habla a los hombres, sino para Dios, de hecho, ninguno le entiende, sino que, en espíritu, dice cosas misteriosas" (1 Cor 14,2). Quizá se trate de aquellos "gemidos inefables" (Rom 8,26), expresados por voz humana, pero que tienen como origen el Espíritu Santo, el cual suple así nuestra debilidad y nuestra incapacidad de orar como se debe. K Barth llama acertadamente a este tipo de oración "la expresión de lo inexpresable". Es un orar con el Espíritu (o en el Espíritu), que Pablo contraponen a un orar con la mente (1 Cor 14,14-16). Esta forma de oración no discursiva —dice el card. Suenens— es expresión preconceptual de una oración espontánea, que es a la oración como el arte abstracto es a la pintura figurativa.²⁷ La interpretación que da Suenens de este don nos parece muy equilibrada.²⁸ No se considera necesariamente como un hecho milagroso. Generalmente no se trata de hablar una lengua extraña, desconocida para el que la habla, como piensan a menudo pentecostales y neopentecostales.²⁹ Si se diese este caso, estaríamos en el orden del milagro. Ni tampoco se considera necesariamente como un fenómeno anormal, patológico, emocional, de histeria colectiva, etc. Es, por el contrario, un don del Espíritu Santo pero, como dice san Pablo, uno de los más modestos en orden a la edificación de la Iglesia, don que no excluye la colaboración humana. Por ello san Pablo, escribiendo a los corintios, adopta respecto al don de lenguas una postura crítica, que refleja a la vez estima ("Doy gracias a Dios de hablar en lenguas más que vosotros" 1 Cor 14,18) y relativización, sobre todo en comparación con la profecía, más útil para la edificación de la comunidad ("pero prefiero hablar en la Iglesia cinco palabras con sentido para instruir a los demás, a diez mil palabras en lenguas", 1 Cor 14,19). El ejercicio de este don puede asumir también la forma del canto colectivo en lenguas, expresión de alabanza libre y espontánea de Dios, o

bien la de un "mensaje en lenguas", el cual, sin embargo, supone el don de la interpretación por parte del que lo anuncia o del que escucha, don que, sobre todo en este caso, se somete a un atento discernimiento para asegurarse de su autenticidad.

Precisamente también el "discernimiento de espíritus" lo enumera Pablo entre los carismas como un don consistente en la capacidad de reconocer si alguien está inspirado por el Espíritu divino o por un espíritu demoníaco (2 Cor 11,13s, 1 Tim 4,1, 1 Jn 4,1). Este don no excluye, evidentemente, el empleo de las facultades intelectuales humanas, del examen de los signos para establecer con una cierta seguridad si determinados carismas tienen realmente origen divino y, sobre todo, si están animados por la caridad, que es el carisma de los carismas (1 Cor 13). Este discernimiento deben ejercitarlo tanto los cristianos particulares como la comunidad, a fin de asegurarse de que están dentro de la voluntad de Dios y en la línea de una auténtica edificación de la Iglesia. El discernimiento de la verdad y de la caridad eclesial tiene su culminación en el carisma de los obispos, que han sido puestos por Cristo para apacientar al pueblo de Dios y a los cuales corresponde no extinguir el Espíritu, sino examinar todas las cosas y retener lo que es bueno (1 Tes 5,19-21).

[Para el carisma de las curaciones ver el cuerpo II, 1.]

5 LA ACTITUD DE LA JERARQUÍA CATÓLICA. Esta justificado preguntar qué juicio ha emitido hasta ahora la jerarquía católica sobre la renovación carismática tanto más que, como insinuábamos antes [ver I, 1], los movimientos carismáticos en la historia de la Iglesia han corrido a menudo el riesgo del sectarismo o de la ruptura con la comunión eclesial.

En nuestro caso nos encontramos ante un movimiento que desde sus orígenes ha afirmado su relación con la Iglesia jerárquica, aunque constituyéndose en promotor de una renovación espiritual y eclesial. Los documentos de obispos y de conferencias episcopales sobre este movimiento son abundantes. En general, su tono va desde una prudente permisividad hasta un aliento positivo. El interés de los obispos por la renovación carismática ha sido siempre constructivo y estimulante, incluso cuando han tenido que poner en guar-

dia frente a eventuales desviaciones. Ante todo se preocupan de indicar el camino para que el movimiento se desarrolle de modo siempre fiel al plan salvífico eclesial.

Dos años apenas después de surgir los primeros grupos, los obispos de USA promulgaron un documento³⁰ en el cual, si bien formulaban ciertos interrogantes que plantea el movimiento, emitían un juicio sustancialmente positivo y alentador: "Hemos de reconocer que el movimiento tiene motivos legítimos de existencia. Posee sólidos fundamentos bíblicos. Sería difícil poner obstáculos al trabajo del Espíritu, que se manifiesta tan abundantemente en la Iglesia primitiva".

El papa Pablo VI habló en dos ocasiones de la "renovación". La primera vez a los líderes del movimiento, reunidos en Grottaferrata en octubre de 1973³¹, y la segunda a los 10 000 participantes del Congreso Internacional en San Pedro (Roma), el lunes después de Pentecostés de 1975.³² La primera vez, Pablo VI describía así algunas características positivas del movimiento: "En esta renovación aparecen algunas notas comunes: el gusto por una oración profunda, personal y comunitaria, un retorno a la contemplación y un énfasis de la alabanza de Dios, el deseo de darse totalmente a Cristo, una gran disponibilidad a las llamadas del Espíritu Santo, un contacto más asiduo con la Escritura, una gran entrega fraterna, la voluntad de realizar una aportación a los servicios de la Iglesia. En todo esto podemos reconocer la obra misteriosa y discreta del Espíritu, que es el alma de la Iglesia". La segunda vez, después de haber consignado que "esta solicitud por situarse bien en la Iglesia es un signo auténtico de la acción del Espíritu Santo" y de subrayar que la renovación espiritual es una gran ocasión para la Iglesia y para el mundo, describía los principios del discernimiento que, apoyándose en san Pablo, reducía a tres la fidelidad a la doctrina auténtica de la fe, la gratitud por los dones espirituales y, por encima de todo, la caridad, que es el fruto más genuino de toda experiencia espiritual.

Entre los documentos más recientes, hay dos de particular interés, pues provienen de dos conferencias episcopales, la de USA y la de Canadá. El primero, discutido en la sesión plenaria de noviembre de 1974³³, describe tanto los aspectos doctrinales como los pastora-

les. El tono general es positivo y alentador: "Nosotros queremos animar —se dice en la conclusión— a los que forman ya parte de la renovación carismática y deseamos dar nuestro apoyo a las orientaciones positivas que hay en ella". Después de aludir a la teología del Espíritu Santo y de los carismas, tal como emerge del Vat II, la declaración de los obispos americanos examina los "signos de autenticidad" de la experiencia espiritual, que puede prestarse a ambigüedades e ilusiones. Estos signos son: reconocer los dones espirituales por los frutos, por la conformidad con la enseñanza del evangelio, por su capacidad de construir la Iglesia en la unidad y en la caridad, por el amor cristiano, que implica sacrificio, por el testimonio que se da de Jesús, por la conformidad con las enseñanzas auténticas de la Iglesia. Finalmente se hace referencia a los peligros que se han de evitar, sobre todo el del "elitismo" y el del "fundamentalismo bíblico". Se recomienda también que haya "contactos personales entre los obispos y sacerdotes, por una parte, y entre los dirigentes y miembros de los diversos grupos, por otra", apoyarse en la dirección de un sacerdote ("nosotros alentamos vivamente a los sacerdotes a interesarse por este movimiento") y la formación de los dirigentes.

El "mensaje de los obispos canadienses, dirigido a todos los católicos de Canadá" es del 28 de abril de 1975.³⁴ Después de una introducción en la cual se ponen de relieve las diversas reacciones que provoca la renovación carismática y el hecho de encontrarse "ante un fenómeno religioso que suscita entre los cristianos un interés creciente", se describen las orientaciones positivas fundamentales. Son éstas la "presencia del Espíritu en la comunidad eclesial y en sus miembros", "una unión permanente y más íntima con Jesús", que abre a la relación con la Trinidad y en la cual se sitúa el culto a la Virgen y el servicio a los hermanos. Este último aspecto, que evita el peligro de la evasión o del espiritualismo, se subraya particularmente: "Habiendo tomado conciencia de su inserción en la comunidad trinitaria, el miembro de la renovación carismática es llamado a descubrir progresivamente cómo su vida, radicada en el Espíritu, anima todas sus relaciones con sus semejantes. Anima a cada uno a salir del anonimato despersonalizado que a veces caracteriza la pertenencia de los

cristianos a su comunidad...". Otros elementos positivos que enumera el documento son: el puesto privilegiado que se da a la oración asociada a la vida sacramental, que "desarrolla la docilidad de los creyentes a la acción del Espíritu que han recibido en el bautismo y en la confirmación, y que favorece así el libre curso de sus manifestaciones en su existencia", y, finalmente, la función de los carismas en sus aspectos teológicos y pastorales, que "mira a aumentar en todo cristiano el espacio en que el Espíritu pueda manifestarse".

La segunda parte del documento de los obispos canadienses examina, en cambio, algunos aspectos negativos, pero recomendando no "generalizar su presencia en la renovación carismática de Canadá", aunque tampoco "minimizar los daños que ocasionan a este movimiento y a sus miembros": "Se descubren acá y allá exageraciones esporádicas diversas". Estos aspectos negativos, precisa el documento, son: la "falsa búsqueda de manifestaciones exclusivamente extraordinarias del Espíritu"; la exageración sobre la pertenencia al movimiento ("se da a entender acá y allá que es necesario para ser cristiano cabal"); "la importancia, a veces exagerada, otorgada a la experiencia emocional de Dios", aun apreciando la vida afectiva como "lugar de encuentro con Dios para conocer y gustar su presencia"; el emocionalismo, que "ignora la importancia de la experiencia intelectual de Dios en la vida de fe"; el fundamentalismo bíblico, que se debe superar con una lectura de la Escritura abierta a los métodos científicos de la interpretación; el repliegue en sí mismo y un ecumenismo que puede resultar deformado. Estos aspectos negativos que pueden aflorar —precisa el documento— no deben disminuir los valores positivos: la renovación carismática "brota del corazón de la comunidad eclesial como un himno de confianza incondicionada en la presencia omnipotente del Espíritu en el mundo", de hecho, sólo el Espíritu "puede llevar a término, a través de caminos que ninguna mano humana puede trazar de antemano, nuestros esfuerzos unidos para construir la comunidad eclesial de mañana".

Un aspecto que nos parece fundamental para evitar desviaciones y permitir que este movimiento se desarrolle del modo mejor para una renovación de la Iglesia, es la formación teológica,

eclesial y pastoral de los animadores, sean laicos o sacerdotes. Es un aspecto que se repite constantemente en los documentos de los obispos. Por un lado, se necesita un estudio serio de la dimensión bíblico-teológica de la vida y de la doctrina cristiana para evitar caer en ciertos defectos, como el pietismo, el sentimentalismo, el milagrimo, el fundamentalismo bíblico, etc.; por otro lado, no debe ser un estudio árido, separado de la vida, sino una exigencia que brota de una fuerte experiencia de Dios y que lleva a buscar y a profundizar los fundamentos de la propia fe y de la propia esperanza. En otros términos, la experiencia de la fe y la instrucción deberían ir a la par en orden a un crecimiento cristiano integral y en orden a ayudar a los hermanos a crecer del mismo modo. Sentimiento, razón y acción deberían integrarse en una dimensión cristiana madura, evitando así el triple escollo del sentimentalismo, el racionalismo y la evasión o alienación. Los animadores deben haber alcanzado esa integración suficiente para poder educar a los otros en una oración, sobre todo de alabanza y de acción de gracias, que sea fuente de liberación para una conversión más comprometida a Cristo y a los hermanos como medio de personalizar más la oración de la Iglesia, sobre todo la eucaristía.

Se hace una última referencia a la dimensión ecuménica de la renovación carismática. Dado que en algunas naciones los grupos de oración son con frecuencia interconfesionales, nace de ellos una instancia ecuménica que puede contribuir a acercar a los cristianos, a condición de que no se difuminen las diferencias del contenido de fe que caracterizan aún a las varias iglesias. Sobre el tema de la relación ecuménica, el card. Willebrands dio una conferencia en el Congreso Internacional de Roma de mayo de 1975³⁵. En el contexto de la relación entre Espíritu Santo, carismas e Iglesia, Willebrands observaba la aportación que puede dar la renovación carismática al ecumenismo, en el sentido de que "puede y debe tener una dimensión ecuménica", entendida en el sentido de aquel ecumenismo espiritual que "debe considerarse como el alma de todo ecumenismo" (UR 8).

A. Barruffo

Notas—(1) L. Bouyer, *Charismatic movements in history within the Church tradition*,

en "One in Christ", 10 (1974), 148-161.—(2) L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostes?*, Desclee, Bilbao 1975, 18.—(3) K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968.—(4) E. D. O'Connor CSC, *Charisme et institution*, en "NouRevTh", 106 (1974), 11.—(5) G. Hasenlüttel, *Carisma Principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa*, Dehoniame, Bologna 1973, 135.—(6) *Acta synodalia S. Concilii Vat II*, vol II, p. II, Roma 1972, 629-630, sobre los testimonios patristicos de los carismas, véase J. Serr, *Les charismes dans la vie de l'Eglise* *Temoinages patristiques*, en "Foi et Vie", 72 (1975), nn 4 y 5, 33-42.—(7) "Cada uno de nosotros, en la propia diócesis, ¿no conoce acaso laicos, hombres o mujeres, que son verdaderamente llamados por Dios? Son agraciados por el Espíritu con carismas diversos, en materia catequética, en la evangelización, dentro de la acción católica en todas sus formas, en la acción social y existencial. ¿No sabemos acaso y no percibimos, por experiencia cotidiana, que la acción del Espíritu Santo no se ha apagado en la Iglesia?" (*Acta synodalia*, vol II, p. III, 175-178) El texto íntegro de la intervención de Suenens lo tenemos en su libro *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Desclee, Bilbao 1970.—(8) Y. M. J. Congar, *Jalones para una teología del latido*, Estrella, Barcelona 1969, c. VII.—(9) K. Rahner, o. c. (nota 3).—(10) "Por tanto, un carisma, como lo entiende el Vat II, puede definirse como una capacidad y una prontitud dada por la gracia para toda clase de servicio que contribuya a la renovación y a la construcción de la Iglesia" (F. A. Sullivan, *The ecclesiological context of the charismatic renewal*, en AA. VV., *The Holy Spirit and power. The catholic charismatic renewal*, Doubleday, Garden City [N York] 1975, 125).—(11) Vease D. Hervieux Léger, *¿Signos de un resurgimiento religioso contemporáneo?*, en "Concilium", 9 (1973), 511-527.—(12) Para la historia y doctrina del pentecostalismo, véase: W. J. Hollenweger, *The pentecostals. The charismatic movement in the churches* (trad. del alemán), SCM Press, Londres 1972.—(13) La historia de estos comienzos se narra en el libro de K. y D. Ranaghan, *Il ritorno dello Spirito Santo e significati di un movimento religioso*, Jaca Book, Milán 1973.—(14) D. Wilkerson, *La croce e il pugnale*, Editori Uomini Nuovi, Marchirolo (Varese) 1972.—(15) J. Sherrill, *Essi parlano in altre lingue*, PADI, Roma 1972.—(16) En AA. VV., *The Holy Spirit and the power*, o. c. (nota 10), 128-129.—(17) H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens Charisma - Geist - Bewegung*, Don Bosco Verlag Munich 1974.—(18) Véase el c. *El Espíritu Santo y María*, en L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostes?*, o. c. (nota 2), 197.—(19) Sobre los problemas que la institución eclesial plantea al movimiento y los que éste plantea a la institución eclesial, puede leerse un interesante artículo de Y. Congar, *Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, en "RevHistPhilRel", 55 (1975), 143-156.—(20) Y. Congar, *Charismatiques, ou quoi?*, en "La Croix", 19-1 74, 10-11.—(21) L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostes?*, o. c. (nota 2), 114.—(22) Cf F. A. Sullivan, "Baptism in the Holy Spirit" *A catholic*

interpretation of the pentecostal experience, en "Gregorianum", 55 (1974), 46-68. R. Laurentin, *Pentecostalismo católico Riesgos y futuro*, PPC, Madrid 1975, c. 3, P. Schoonenberg, *Il battesimo nello Spirito Santo*, en AA. VV., *L'esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974, 82-108.—(23) Sobre la diferencia entre el credo pentecostal y católico, cf F. A. Sullivan, *Pentecostalismo e rinnovamento carismatico catolico*, en "Alteluja", marzo-abril 1976, 4-5.—(24) F. A. Sullivan, "Baptism in the Holy Spirit", o. c. (nota 21), 67.—(25) H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, o. c. (nota 16), 250-253.—(26) R. Laurentin, *Pentecostalismo catolico*, o. c. (nota 21), c. 3, p. 1.—(27) A. Barruffo, *Piegnera e "parlare in lingue"*, en "Rassegna di Teologia", 15 (1975), 126-136, un estudio profundo no solo desde el punto de vista teológico, sino también desde el antropológico y psicológico, se encuentra en el cit. libro de Laurentin (nota 21), c. 4.—(28) L. J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostes?*, o. c. (nota 2), 99-110.—(29) *Ib.*, 90.—(30) Laurentin, o. c. (nota 21), analiza esta cuestión con una aportación de testimonios.—(31) El texto se da en apéndice en el libro de E. D. O'Connor, *The pentecostal movement in the catholic Church*, Ave Maria Press, Notre Dame (Indiana) 1975³, 291-293.—(32) Texto original francés en "Osservatore Romano", 11-10-1973, 2.—(33) Texto original francés en "Osservatore Romano", 19/20-5 1975, 1 5.—(34) Véase una traducción italiana en "Regno-Documenti", 1-4-1975, 169-171.—(35) Trad. ital. en "Regno-Documenti", 1-7-1975, 318-321.—(36) Trad. franc. en "Documentation Catholique", 15-6 1975, 565-568

BIBL.—Blat, V. *La renovación carismática a la luz de la Virgen María*, Managua 1975.—Carrillo Alday, S. *Renovación cristiana en el Espíritu Santo*, Inst. de Sagrada Escritura, México 1975.—Falvo, S., *Creemos en el Espíritu*, Paulinas, Madrid 1975.—Fernández, P. *La renovación carismática. Documentación pontificia, episcopal y teológica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.—Grossmann, S., *El Espíritu en nuestra vida*, Verbo Divino, Estella 1977.—Hollenweger, W., *El Pentecostalismo historia y doctrina*, Aurora, B. Aires 1976.—Jaramillo, D., *El carisma de las lenguas*, Minuto de Dios, Bogotá 1975.—Laurentin, R., *Pentecostalismo catolico riesgos y futuro*, PPC, Madrid 1976.—Mielgo, R., *Alabanzas a mi Señor manual carismatico*, Perpetuo Socorro, Madrid 1977.—Mühlen, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974.—Mühlen, H., *Catequesis para la renovación carismática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1969.—O'Connor, E. O., *La renovación carismática*, Lasser Press, México 1973.—Ranaghan, K. D., *Pentecostales católicos*, Logos International Plainfield, Nueva Jersey 1971.—Smet, W., *Yo hago un mundo nuevo*, Roma Barcelona 1975.—Suenens, L. S., *¿Un nuevo Pentecostes?*, Desclee, Bilbao 1975.—Tugwell, S., *Orando juntos el pentecostalismo catolico*, Paulinas, B. Aires 1976.—Urbe Jaramillo, A., *El actual pentecostes del Espíritu Santo*, Paulinas, Bogotá 1976

CATECUMENADO

SUMARIO 1 Constantes de la evangelización 1 Jesús es Señor 2 Convertios 3 El perdón de parte de Dios 4 El don del Espíritu 5 So mos testigos 6 Incorporación a la comunidad

II Catequesis Cristiana primitiva 1 En la Iglesia naciente 2 Testimonios más antiguos 3 La institución del catecumenado 4 Expansión y decadencia III Vieja cristiandad y tierras de misión 1 Por la vía rápida 2 Restauración en marcha IV Restauración del catecumenado 1 Bajo el signo de la renovación 2 Etapas del catecumenado a) La evangelización y el precatecumenado b) El catecumenado propiamente dicho c) La purificación o iluminación d) La mistagogía

Etimológicamente, la palabra *catecumenado* procede del verbo griego *katecheo*, que significa *resonar, hacer sonar en los oídos* y, por extensión, *catequizar, instruir*. Así, *catecumenos* es el que *está siendo instruido, catequizado*, más en concreto, *el que está siendo iniciado en la escucha*, no de una palabra cualquiera, sino de la Palabra de Dios.

Realmente, el catecumenado conecta con esta experiencia bíblica fundamental *Dios habla hoy*. Y se pone al servicio de ella. Para el hombre bíblico, el mayor problema religioso no está en *si Dios existe o no existe*, sino en *si Dios habla hoy o no*. Así, el hombre puede escuchar los pasos de Dios por el jardín de este mundo, pero también puede ocultarse (Gén 3,8), el *escuchar* constituye a Israel como Pueblo de Dios (Dt 6,4). Dios revela a Israel la Palabra, lo que no hizo con ninguna otra nación (Sal 147,19s) los profetas gritan con voz que nadie puede acallar *escuchad la Palabra* (Am 3,1 Jer 7,2).

Se trata de escuchar no cualquier palabra, sino la Palabra de Dios, *una palabra que se cumple en la historia* (Ez 12,28), la Palabra de Dios no se agota, como tampoco su amor (Sal 77,9), el creyente necesita vivir conforme a la Palabra (Sal 119,25), si no quiere endurecer su corazón (Sal 95,7s).

Para Jesús de Nazaret, evangelizar es sembrar la Palabra (Mc 4,14), la Palabra es algo necesario como el aire o el pan (Mt 4,4), en torno a ella se constituye la verdadera comunión, la verdadera familia (Lc 8,21), quien fundamenta su vida en la Palabra, construye sobre roca (Mt 7,24), toda la Escritura se convierte en testimonio a favor de Jesús (Jn 5,39), *El es la Palabra de Dios hecha carne* (Jn

1,14), palabra rechazada por los suyos (1,11), Palabra que transforma en hijos de Dios (1,12), *Palabra crucificada, muerta y sepultada, Palabra resucitada*.

Para la Iglesia naciente, *evangelizar es anunciar la buena nueva de la Palabra* (He 8,4), cuando los gentiles la acogen, se hacen creyentes, lo mismo que los judíos (He 10,44 11,1), quien evangeliza anuncia no una palabra de hombre, sino la *Palabra de Dios viva y operante* (1 Tes 2,13), una palabra viva y eficaz (Heb 4,12), Palabra no encadenada (2 Tim 2,9), Palabra que compromete, aunque la mayoría negocie con ella (2 Cor 2,17). En fin, *escuchar o no escuchar, acoger o rechazar la Palabra*, he ahí la frontera de la conversión al Evangelio del Cristo que vive.

El catecumenado, que comienza con la escucha de la Palabra de Dios, inicia en una experiencia que atraviesa vitalmente toda la Escritura y que afecta básicamente a la misión evangelizadora "Iban por todas partes anunciando la Buena Nueva de la Palabra" (He 8,4).

El catecumenado cristaliza como institución eclesial en la Iglesia del s. III (*catechumenos* en Oriente, *audientes* en Occidente), pero recoge la herencia de un proceso de evangelización que se remonta a la misión apostólica y también a la misión del mismo Jesús (Jn 20,21, 17,18). En función de esta evangelización originaria ha de ser entendido el catecumenado posterior, y no al revés. Por ello, más que la institución eclesial como tal, interesa el proceso de evangelización que la institución pretende desarrollar. Este proceso, que en el s. III viene a ser catecumenal, está fundamentalmente en continuidad con la evangelización apostólica y las constantes de su desarrollo.

I. Constantes de la evangelización

En efecto, en la evangelización apostólica observamos unas *constantes* que se conjugan con la *libertad* de cada evangelizador. Así sucede con Pablo, evangelizador de cuerpo entero. Pablo ha disfrutado de una gran libertad a la hora de evangelizar, él ha tenido una fuerte experiencia en el camino de Damasco y —desde entonces— en muchos otros caminos, pues bien desde esa experiencia (que es su propia experiencia) evangeliza. Y así durante muchos años. Pero "al cabo de catorce años, dice Pa-

blo, subí nuevamente a Jerusalén. Subí movido por una revelación, y les expuse el evangelio que proclamo entre los gentiles —tomando aparte a los notables— para saber si corría o había corrido en vano" (Gál 2,1-2). Pablo, movido por una revelación, es decir, por algo que considera Palabra viva del Señor dirigida a él, acude a Jerusalén para confrontar su propio evangelio con el de aquellos que "eran considerados como columnas" (Gál 2,9) de la comunidad madre de Jerusalén. Quiere saber si corría o había corrido en vano, es decir, si transmite en su libertad el mismo evangelio que los demás, el único Evangelio común. Los "notables" de la Iglesia le "tendieron la mano en señal de comunión" (Gál 2,9) en la evangelización de Pablo se daban las constantes fundamentales.

Plantearse en la segunda mitad del s. XX que *significa catecumenado* o que *significa evangelizar* conduce a entrecazar del amplio pluralismo de la Iglesia de los primeros siglos las constantes de evangelización que sirvieron entonces de puntos comunes de referencia y que pueden ser recuperadas hoy como *líneas básicas del proceso catecumenal*, dentro de una pluralidad de circunstancias, métodos e instrumentos. El catecumenado, antiguo o moderno, está indisolublemente vinculado a unas constantes de evangelización anteriores que lo fundamentan, constituyen y configuran. Veamos las más importantes.

1 JESUS ES SEÑOR. He aquí la primera constante y la más importante de todas. *Jesús es Señor*. El Evangelio anuncia un hecho que *conmueve los cielos* de la experiencia humana común (Lc 24,18, He 4,31) el hecho es que Jesús actúa en la historia *a la manera de Dios*, es decir, como *Señor*. Así lo proclama Pedro "Sepa con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (He 2,36, cf 3,13 18, 4,10-12, 5,30 31, 10,36-42, 13,28 37, 1 Cor 15,3-8, Flp 2,11). Este es el gran acontecimiento un muerto, Jesús, condenado y ejecutado por la falsa justicia de un orden religioso y político corrompido, ha sido constituido *Señor de la historia*. "Lo mismo que Dios! La Iglesia primitiva tiene experiencia de esto, pues se le ha dado el *reconocer* a Jesús en los múltiples *signos* que se producen como fruto de su *pascua*. Su misterio pascual ha inaugurado para el

mundo entero el *amanecer de un nuevo día, el día de la resurrección*, el "tercer día". El "tercer día" no es un día solar de calendario, sino todo un período de tiempo, el tiempo que sigue a la resurrección de Jesús. El "tercer día" es, por tanto, un día que queda abierto y que no se cerrará jamás.

El futuro del hombre y del mundo ha comenzado con la resurrección de Jesús y su constitución como Señor de la historia. *La vida eterna*, a la que han de resucitar los muertos, "es ya posesión de los vivos que están unidos a él" (Jn 6,47). Este es el cumplimiento, el día que llenó de alegría a Abraham cuando lo vio, del que escribió Moisés, del cual dan testimonio las Escrituras (cf Jn 8,51 56). En el encuentro con Cristo, Pablo descubre la *consistencia del universo* (Col 1,17) y la *esperanza del mundo* (Ef 2,11s). Ciertamente, como proclama Pedro, "no se nos ha dado otro nombre, otra realidad, otra experiencia semejante, en la que podamos ser salvos" (He 4,12).

La salvación es ya un hecho desde el momento en que Cristo, al ser levantado, comienza a atraer a todos hacia sí (Jn 12,32). En efecto, *Cristo resucitado, como la limalla, atrae los granulos de plomo según las líneas de un trazado progresivamente visible* (Moeller).

2 CONVERTIOS. He aquí la segunda constante, consecuencia de la anterior. El hecho de que Jesús sea reconocido como Señor de la historia supone un cambio profundo, radical. "Al oír esto, dijeron con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer, hermanos? Pedro les contestó: Convertíos" (He 2,37, cf 5,19, 5,31, Mt 3,2, 3,17, Mc 1,2 4, 1,15, Lc 3,1-18). *Abandonad esa justicia y ese orden que han crucificado a Cristo!*

Es sumamente importante esto *si la predicación exige conversión no es en virtud de una exhortación moralizadora, sino porque anuncia el acontecimiento de la salvación, el Remo de Dios en la persona de Jesús*. En virtud de dicho acontecimiento, la conversión del hombre le es anunciada gratuitamente, es decir, de balde. De otra forma, el Evangelio no sería *buena nueva*, sino mala noticia. El hombre, en efecto, está sometido a *señores* muy poderosos como para que por sí mismo pueda cambiar. "Ninguno de vosotros cumple la Ley" (Jn 7,19), dice Jesús a los judíos (y le quieren matar). Ahora bien, si el

hombre cambia profundamente, si el hombre sigue un proceso serio de conversión, entonces es que el Reino de Dios ha aparecido en medio de nosotros. La fuerza de Dios se manifiesta en contraste con la debilidad del hombre (2 Cor 12,9)

Pablo sabe por experiencia que el que se ha encontrado con Cristo es como si hubiera vuelto a nacer, una criatura nueva, un hombre nuevo (2 Cor 5,17) El reconocimiento de Jesús como Señor le hace "enloquecer", derriba sus viejos centros de interés, invierte su jerarquía de valores quebranta los cimientos de su mundo "Lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo Y mas aun juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios" (Flp 3,7-9) Pablo es un hombre nuevo, desconocido, distinto un hombre anuncio, un hombre-testigo Su palabra ya no es sencillamente la palabra del predicador, palabra de hombre, sino que viene a ser "Palabra de Dios viva y operante en medio del mundo" (1 Tes 2,13) La vida de Pablo ha venido a ser, por la gracia de Dios, el *misterio pascual en acto* "Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gál 2,20) Pablo ya no es el mismo ha cambiado profundamente, ha abandonado esa justicia y ese orden que crucifico a Cristo

La conversión se realiza en el contexto de un proceso Es un seguimiento (Mt 4,18-22 Mc 1,16-20, Lc 5,1-11 Jn 1,35-51) El seguimiento es la respuesta dada a la llamada de Jesús Los primeros pasos y los restantes irán haciendo una historia que será reconocida y celebrada como *historia de salvación*

3 EL PERDÓN DE PARTE DE DIOS Aquí tenemos la que pudiéramos llamar tercera constante, que Pablo proclama así en la sinagoga de Antioquía de Pisidia "Tened pues, entendido, hermanos, que por medio de éste os es anunciado el perdón de los pecados, y la total justificación que no pudisteis obtener por la ley de Moisés la obtiene por él todo el que cree" (He 13,38s, cf 2,38, 5,31, 15,11, Lc 24,47, Rom 1,16, 3,20)

A la fe inicial y a la conversión inicial, el Evangelio (= buena noticia) responde

con el perdón total Dios no tiene nada contra ti Dios te ama

A la conversión inicial corresponde ya el anuncio del perdón de los pecados, el hecho gratuito de la justificación En la parábola del fariseo y del publicano, es el publicano quien vuelve a casa justificado, pues ha dado el primer paso en el camino del Evangelio el reconocimiento del propio pecado (Lc 18,9-14) En la curación del paralítico, Jesús discernirne signos claros de conversión y de fe aunque no puede moverse, el paralítico, llevado entre cuatro, llega hasta donde está Jesús, pasando por encima de todos "Abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico" (Mc 2,4) Jesús, al ver todo esto, le anuncia de entrada el perdón de los pecados, con el consiguiente escándalo de escribas y fariseos La curación posterior del paralítico será la señal de que Jesús puede actuar de ese modo y de que tiene poder en la tierra para perdonar los pecados (2,5-12)

El que comienza a creer y el que comienza a cambiar, ya está juzgado favorablemente por Dios En el encuentro personal con Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, se revela la justicia de Dios, no la justicia que condena, sino la que justifica y salva a quienes creen (Rom 3,21-22) Como dice san Juan "El que cree en él no será juzgado" (Jn 3,18) Y san Pablo "Ahora no pesa condena alguna sobre los que están unidos a Cristo Jesús" (Rom 8,1)

Con el reconocimiento actual de Cristo se manifiesta plenamente el juicio favorable de Dios (Rom 1,17), que absuelve al hombre de su frustración existencial y lo capacita para poder llegar a su plenitud humana En efecto, el hombre, de por sí, no puede realizar su "obra", su "tarea existencial", ya que la muerte limita fatalmente su vivir y el pecado su bien obrar En este contexto, la justificación es la actividad esencialmente salvadora de Dios, el acto por el cual Dios establece su "justicia", cumple su promesa de salvar lo que estaba perdido y de llevarlo a la plenitud existencial La justificación supone, ya en el presente, el juicio favorable de Dios sobre el destino fatal del hombre Por ello, para estar justificado no basta realizar obras "buenas" moralmente, sino haber sido encaminado por Dios hacia la plenitud existencial que se manifiesta actualmente en Cristo

4 EL DON DEL ESPÍRITU - Con ello, estamos ya ante una nueva constante "Recibiréis el don del Espíritu Santo, pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor, Dios nuestro" (He 2,38s, cf 1,8, 2,35, 4,31, 5,32, 10,44-48, Lc 24,49) En virtud de esto, el Evangelio proclama un hecho actual el Espíritu Santo en acción, dando testimonio de Cristo (Jn 15,26)

En realidad, para que el Espíritu Santo sea reconocido es preciso que sea anunciado Esto es lo que hizo Jesús en la última cena Lo hizo en el momento oportuno "No os dije esto desde el principio porque estaba yo con vosotros" (16,4), y lo anuncia "antes de que suceda para que, cuando suceda, creáis" (14,29) Aquella noche de despedida, Jesús insiste una y otra vez en la venida del Espíritu San Juan relata cinco momentos, cinco promesas acerca del Espíritu

• El Espíritu estará con nosotros (primera promesa Jn 14,16-17)

• El Espíritu os conducirá hasta la verdad completa (promesa segunda y quinta Jn 14,26, 16,12-15)

• El Espíritu revisará el proceso de Jesús (promesa tercera y cuarta Jn 15,26 16,7-11)

La acción del Espíritu se produce, portanto, en el contexto de un proceso que enfrenta a Jesús con el mundo y que sigue abierto en la existencia de los discípulos presentes y futuros En este inmenso proceso religioso, el testimonio del Espíritu adquiere auténtico y profundo sentido ante la hostilidad del mundo, los discípulos de Jesús se hallarán continuamente expuestos al escándalo, sentirán la tentación de desertar, experimentarán la duda y el desaliento Precisamente en esa hora intervendrá el Espíritu de la verdad, el defensor de Jesús, él dar testimonio de Jesús ante la conciencia de los discípulos, él los confirmará en su fe y les devolverá toda su seguridad cristiana

Más aun, el reconocimiento actual de Jesús como Señor se vuelve posible por la acción del Espíritu "Nadie puede decir Jesús es el Señor! sino por influjo del Espíritu Santo" (1 Cor 12,3, cf Jn 15,26) No tenemos un retrato del Espíritu, pero podemos experimentar su acción es como el viento (Jn 3,8), como el agua (Ez 36,25-26, Is 44,3-4, Jn

7,37-39), como el fuego (Ecl 48 1, Jer 20,9, He 2,3 4, 4,31), como el aceite (Is 61,1-2, Lc 4,18)

La acción del Espíritu es una realidad que brota a borbotones como fruto de la pascua de Cristo (Jn 7,37-39) Desde entonces, la hora del Espíritu ha llegado También para el mundo de hoy Si en la actualidad, dice san Agustín la presencia del Espíritu Santo no se manifiesta con semejantes milagros, ¿cómo será posible que sepa cada uno que ha recibido el Espíritu?

5 SOMOS TESTIGOS - He aquí también otra constante de la evangelización primitiva somos testigos Así lo dice Pedro el día de Pentecostés "A este Jesús Dios le resucito, de lo cual todos nosotros somos testigos Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís" (He 2,32-35, cf 3,15-16 4,35, 5,12, 5,32, 5,42 8,4 8, 10,41-42 13,31, 1 Cor 15,5-8, 1,8)

Para la "sabiduría del mundo" y sus prejuicios el Evangelio es sin duda "lo cura" y "escándalo" (1 Cor 1,23) "El que prende a los sabios en su propia astucia" (1 Cor 3,19) responde a ese desafío no con razonamientos de la lógica común, sino con la proclamación de unos hechos por parte de unos testigos que "no pueden dejar de hablar de lo que han visto y oído" (He 4,20) Y unos hechos que pueden ser vistos por cualquiera, "pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro" (He 2,39) Ciertamente, "Dios quiso salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación" (1 Cor, 21), pero "la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres" (1,25)

La evangelización primitiva apela a la experiencia del Espíritu en la Iglesia como a un hecho a partir del cual puede arguir la obra manifiesta del Espíritu, "lo que vosotros veis y oís", supone el cumplimiento de la Promesa de Jesús, cuya causa ha sido (esta siendo) reivindicada por el Padre Y de que forma! Dios le resucito, le sento a su derecha (=le constituyo Señor) y ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, que os ofrece ahora a vosotros

Esto es lo que parecen haber olvidado los galatas de ayer y los de hoy Ante ello, Pablo no puede callar "¡Oh inen-

satos gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? Quiero saber de vosotros una cosa ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la fe en la predicación? Comenzando por espíritu, ¿termináis ahora en carne? ¿Habéis pasado en vano por tales experiencias? ¿Pues bien en vano sería! El que os otorga, pues, el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observais la ley o porque tenéis fe en la predicación? (Gal 3 1-5)

Pablo apela a la experiencia del Espíritu, al cumplimiento efectivo de la Palabra proclamada a la vigencia permanente del anuncio. Los mismos galatas han sido testigos de ello. En la evangelización primitiva, como Jesús había anunciado (Jn 7,37s), la acción del Espíritu se prodiga generosamente. Una y otra vez, en ámbito comunitario, los reunidos se convierten en asombrados testigos del cumplimiento de la Promesa de Jesús: “Estaba Pedro diciendo estas cosas cuando el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra” (He 10,44 cf 2 1 4 4 31 8 15 17, 19,6)

Quien evangeliza es un *testigo*, no un predicador vacío y superficial de la Palabra de Dios (san Agustín) por eso desde la *experiencia de fe* convoca a la *experiencia de fe*. Como dijo Pablo VI: “En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe?” (EN 46)

6 INCORPORACIÓN A LA COMUNIDAD
Finalmente aquí nos encontramos con otra constante: *quien acoge la evangelización se incorpora a la comunidad*. Evangelizar es formar comunidad. Según los Hechos de los Apóstoles así nace y crece la primera comunidad cristiana: “Los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil almas” (He 2,41) Y también: “El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar” (2 47, cf 2 5 11 5,14 6,7, 11,21 25 18,9 10, 19,9)

La evangelización, pues, crea comunidad. Hace Iglesia. Quien acoge la Palabra proclamada se vincula a la comunidad cristiana, al menos de forma inicial. Tratándose de una *evangelización primera*, la vinculación a la comunidad será de momento, también *primera o inicial*. Esta primera integración comunitaria es uno de los signos de la

conversión inicial es el primer paso dado de lo *individual a lo comunitario*. El creyente no va por libre, sino que marcha en grupo, como Pueblo de Dios (LG 2)

La experiencia comunitaria misma supone, de por sí, una señal, la *señal básica*, que convoca a los pueblos a la fe. La Iglesia es así “luz de las gentes” (LG 1), “signo levantado en medio de las naciones” (SC 2), “sacramento universal de salvación” (GS 45). Al proclamar su evangelio al mundo la Iglesia ofrece su propia experiencia comunitaria como realización del mismo.

El hecho comunitario se convierte en *fuerza de evangelización*. La comunidad cristiana es la *piscina de Siloé*, donde el Espíritu remueve las aguas y donde el ciego de nacimiento cura su ceguera original (Jn 9,7). La comunidad cristiana es el lugar donde Pablo, cegado por la luz del Señor resucitado, en el camino de Damasco recupera la vista y las fuerzas (He 9,3-17s). La comunidad es el medio más sensible de que disponemos para percibir la acción del Espíritu, escuchar la Palabra de Dios y reconocer la presencia del Señor. La comunidad es el *Cuerpo de Cristo resucitado* (Ef 1 22 23, LG 7) *creación del Espíritu*. “En un solo Espíritu hemos sido bautizados para no formar más que un solo cuerpo” (1 Cor 12,13)

La comunidad es *seno materno* donde se gesta el hombre nuevo. La semilla es la Palabra de Dios. La concepción del hombre nuevo se realiza en la evangelización primera.

El hecho comunitario se convierte también en *fuerza de enseñanza, de comunión, de celebración y de oración*. “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles a la comunión a la fracción del pan y a las oraciones” (He 2,42). En efecto, los primeros cristianos, conducidos por los apóstoles, profundizan asiduamente en el sentido de las Escrituras a la luz de los hechos que han ido aconteciendo a partir de Pascua: descubren el valor de la unidad fraterna y lo cultivan también asiduamente. Es bueno y maravilloso que vivir los hermanos unidos (Sal 133,1) reconocen también asiduamente la presencia real de Jesús en la reunión de la comunidad. Él sigue “partiendo el pan”, sigue comiendo y bebiendo con nosotros y, más aun, él es “el pan de vida” (Jn 6,34) que alimenta a la comunidad, oración también asiduamente de la experiencia de fe: viva brota la oración fre-

cuente la petición, la alabanza la acción de gracias (cf He 2 46 1,14 24 4,24 30, 6,4 6 13,3 14 23 16 25 20,7-11, 28 15)

El hecho comunitario se convierte también en *fuerza de signos*. “Los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales” (He 2 43) estos signos confirman la Palabra predicada, y así los primeros discípulos toman conciencia de que el Señor sigue evangelizando con ellos y colabora con ellos: “Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la Palabra con las señales que la acompañaban” (Mc 16 20 cf Mt 28 20)

La comunidad es una *nueva unidad social* que se manifiesta no solo en el culto sino también en la distribución de necesidades y recursos: “Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común: vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (He 2 44) Y también: “La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyo a sus bienes sino que todo lo tenían en común” (He 4,32 cf 4,34 35). La comunicación de bienes —al nivel que se produzca— será siempre signo expresivo de la comunión de corazones.

La comunidad cristiana es un *grupo abierto* que no tiene inconveniente sino mucho gozo, en incorporar continuamente nuevos miembros, disponiendo siempre un nuevo sitio para un hermano más. Respeta la iniciativa del Señor, que “agrega cada día a la comunidad a los que se van salvando” (He 2,47)

II La catequesis cristiana primitiva

En los primeros tiempos el proceso de evangelización se abre paso en medio de circunstancias difíciles. Los cristianos se encuentran en *situación política y religiosa adversa*, frecuentemente perseguidos y, por tanto, en permanente estado de riesgo. San Pablo conoce perfectamente esta situación, que afecta especialmente a aquellos que evangelizan: “Atribulados en todo, mas no aplastados, perplejos, mas no desesperados perseguidos mas no abandonados derribados, mas no aniquilados” (2 Cor 4,8-9 cf 6,4-10)

Algo semejante comenta el autor del *Discurso a Diogneto* (s III). Los cristianos son como lo fue Jesús de Nazaret: *señal*

de contradicción. “A todos aman y por todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata, y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados, y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se los injuria y ellos dan honra. Hacen bien, y se los castiga como malhechores. Castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros por los griegos son perseguidos y, sin embargo los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio” (V 11 17)

Los cristianos son *minoría* dentro de la sociedad, pero son como una *ciudad levantada en lo alto de un monte* (Mt 5 14) son numéricamente pocos, pero actúan como *levadura en medio de la masa* (Lc 13,21). En ellos se da un fuerte *proceso de evangelización de adultos* (también de niños), que se transmite en el clima favorable de una relación de fraternidad. Se reúnen donde pueden frecuentemente en las casas. El individuo no está aislado, vive en comunidad. El número de miembros que compone cada comunidad no es excesivamente grande: cada uno es conocido y llamado por su nombre. El misterio de *comunión* que constituye a la Iglesia se hace visible y significativo en una relación fraterna y comunitaria. La Iglesia vive en *estado de misión*, como *luz de las gentes* (Is 62)

1 EN LA IGLESIA NACIENTE
En la Iglesia naciente se distingue entre el *anuncio del Evangelio a los no cristianos* (kerygma) y la *enseñanza dada a los nuevos convertidos*, en la que se explicaban las Escrituras a la luz de los hechos cristianos (*Didaje*). “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles” (He 2,42) aquellos que previamente habían acogido el anuncio del evangelio. Ciertamente, la *iniciación cristiana* (catequesis) es entonces algo más que “enseñanza de los apóstoles”. Es también “comunión”, “fracción del pan”, “oración”, “temor ante los prodigios y señales”, “comunicación de bienes”, “agregación a la comunidad” (2 42 47) es decir iniciación en la vida cristiana total.

Desde los orígenes se distinguen dos clases de creyentes: los *niños pequeños* (*neptoi*, los que no hablan) y los *adultos* (*teleioi*, los cristianos maduros). Por

ello puede decir Pedro "Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que por ella crezcáis para la salvación" (1 Pe 2,1) O como dice Pablo "No seáis niños en juicio Sed niños en malicia, pero hombres maduros en juicio" (1 Cor 14,20). Y también el autor de la Carta a los Hebreos "Debiendo ser ya maestros en razón del tiempo, volvéis a tener necesidad de ser instruidos en los primeros rudimentos" (Heb 5,12) Todo ello nos manifiesta que en la Iglesia naciente hay clara conciencia de que la evangelización se transmite en un proceso de crecimiento El "niño pequeño" sería, por tanto, el que se encuentra en proceso de maduración Y esto antes o después del bautismo

Inicialmente se bautiza precozmente La experiencia de fe es rica y abundante Los Hechos de los Apóstoles nos hablan de la celebración del bautismo tras la primera experiencia del Espíritu "Estaba Pedro diciendo estas cosas, cuando el Espíritu cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra Y mando que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo" (He 10,44-48) No obstante, la situación política y religiosa adversa (y otros problemas) conducen a veces a la apostasía y deserción Ello irá aconsejando prudencia y no bautizar a nadie hasta que no haya señales suficientes de que ha madurado el proceso de conversión

2 TESTIMONIOS MAS ANTIGUOS Entre los testimonios mas antiguos de la catequesis cristiana primitiva (fuera del NT) es preciso citar, sobre todo, la *Didache* o *Doctrina de los Apóstoles* (s I) es un escrito judeocristiano, que presupone un cierto periodo de instrucción catequética una especie de "manual del misionero" o apóstol También habría que citar la *Epistola de Bernabé* (enseñanza elemental y completa dirigida a bautizados a comienzos del s II), la *Epistola de los XI Apóstoles* (escrito del s II conservado en copto y en armenio)

Especial mención merece la *Apologia I*, de Justino, obra escrita en Roma a mediados del s II Esta *Apologia*, dirigida a los emperadores romanos, habla de la existencia de un breve periodo de preparación al bautismo, al parecer muy simple En efecto, se trata de un tiempo "dedicado a la instrucción, a los ayunos y a la oración", se requiere "creer que son verdaderas las cosas en-

señadas y dichas", "la promesa de vivir de este modo" y "aprender a rezar y a pedir con ayunos el perdón de los pecados" "Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros, lo llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos" Justino habla del bautismo como de una iluminación, "porque quienes han sido instruidos en todo esto tienen el espíritu como iluminado" (*Apologia I*, 61, 65 y 66)

Es preciso citar también la *Demonstración de la predicación apostólica*, de san Ireneo (hacia 115-203), la primera exposición catequética de la historia de la salvación, y, finalmente, el *Pastor de Hermas* (hacia el 140, en Roma), que —no utilizando todavía la palabra *catecumenado*— manifiesta la existencia de un tiempo de preparación al bautismo los candidatos son iniciados en la escuela de la Palabra y han de dar pruebas de conversión

3 LA INSTITUCIÓN DEL CATECUMENADO El comienzo del s III es un momento clave en la historia de la Iglesia poco a poco, los cristianos se van extendiendo dejan de vivir en pequeños grupos e invaden la sociedad Se está configurando un nuevo modo de situarse la Iglesia en medio del mundo el problema está en saber qué conservar y qué rechazar de las costumbres de aquella sociedad Según Eusebio de Cesarea, Panteno había fundado una "escuela de catequesis" en Alejandría Aun no ha nacido la institución del catecumenado, pero las costumbres y el vocabulario manifiestan la existencia de una seria formación catecumenal A Panteno le sucede Clemente, hacia el año 190 Los trabajos de Clemente testimonian claramente el uso de la palabra *catecumenos* y la práctica de una real disciplina catecumenal La estructura es muy flexible, hay mezcla de paganos y neófitos El proceso dura unos tres años Se valora mucho el esfuerzo intelectual en los catequistas, así como los valores de la filosofía griega En el *Pedagogo*, de Clemente de Alejandría, cada detalle concreto de la vida diaria es puesto en confrontación con el mensaje evangélico

En el norte de Africa, Tertuliano (hacia 160-220) escribe su *Tratado del Bautismo* en torno a los años 205-206 Es la primera exposición completa sobre el sacramento (su necesidad, efectos, ritos y figuras del mismo en el AT y NT), de gran influjo en la tradición pos-

terior La iniciación bautismal es la única entrada en la única fe por sucesivas etapas paganos, catecumenos (*audientes*, o *auditores*, *ingressur baptismum*) y *fieltes* Se requiere, por tanto, un tiempo en que se consolide y verifique la conversión

La *Tradición Apostólica*, de Hipólito de Roma obra escrita hacia el 215, presenta una organización no frecuente del catecumenado, caracterizada por una fuerte estructura Como es común ya en el s III se distinguen dos estadios dentro del catecumenado la *preparación remota* al bautismo (entrada y permanencia en el catecumenado durante unos tres años) y la *preparación proxima* (que se inaugura con la admisión al bautismo) Con dicha admisión los candidatos al bautismo, hasta ahora oyentes (*audientes*), pasan a ser *elegidos* (*electi*) Hipólito fue un sacerdote romano que se opuso violentamente al papa Calixto, a quien acusó de laxismo La *Tradición Apostólica* presenta algunos rasgos rigoristas es, sin embargo fruto de un esfuerzo pastoral lentamente madurado a lo largo del s II y refleja fielmente el estado de la liturgia y disciplina romanas a principios del s III

La *Didascalia de los Apóstoles* obra escrita en el norte de Siria en la primera mitad del s III habla indistintamente de etapas catecumenales (prebautismales) y de etapas penitenciales (posbautismales) Estas son las etapas catecumenales la *conversion* (respuesta al anuncio del Evangelio), la *admisión progresiva en la Iglesia* (se escucha la Palabra, sin participar en el culto) y la *penitencia litúrgica* (comienza con la elección y termina con el bautismo)

San Cipriano (hacia 210-258), en su *Testimonia ad Quirinum*, nos aporta una colección de citas del AT clasificadas según el plan mismo de la catequesis (catequesis dogmática y catequesis moral) Aparecen aquí los mismos textos del AT agrupados del mismo modo que en la primera Carta de Pedro en la Carta de Bernabé y en la *Demonstración*, de Ireneo

Orígenes (hacia 185-254) es el primer catequista que conocemos con precisión Eusebio de Cesarea nos dice como llegó a tomar esa opción radical, que le puso incondicionalmente al servicio de la catequesis "No había nadie en Antioquía dispuesto para catequizar A los dieciocho años entro en la escuela de catequesis Viendo que acudían a él

numerosos discípulos, como estaba solo penso que era incompatible la enseñanza de las ciencias gramaticales con la que tiene por objeto dar conocimientos divinos, y sin tardar rompí con el primer trabajo En adelante había de dedicar su vida exclusivamente al estudio de la Escritura y a la formación de catecumenos, lo cual en esta época de persecuciones era muy peligroso" (*Historia Ecclesiastica* 3 3 7)

Para Orígenes, la iniciación cristiana supone también un cambio real de vida es preciso consolidar la conversión Principalmente en su obra *Contra Celso* encontramos detalles sobre la estructura de la catequesis y la organización del catecumenado Distingue claramente tres etapas catecumenales la probación *precatecumenal*, la probación *catecumenal* y la probación penitencial *postbautismal* Entre los catecumenos distinguió los oyentes o *auditores* (principiantes y convencidos) y los *elegidos*

4 EXPANSIÓN Y DECAENCIA - "Desde comienzos del s III dice Danielou, la estructura de la preparación al bautismo ya está determinada en sus líneas esenciales El s IV fecundo en obras catequéticas de gran envergadura, no hará mas que llevarlas a su plena expansión La abundancia de fuentes que poseemos nos permite conocerlas de modo muy preciso y completo"

En Oriente contamos con Cirilo de Jerusalén (18 *Catequesis* pronunciadas a lo largo de la Cuaresma y de la semana de Pascua del año 348) Teodoro de Mopsuestia (16 *Homilias Catequéticas* pronunciadas en Antioquía hacia el 392), san Juan Crisostomo (Ocho *Catequesis*, escritas probablemente alrededor del año 390), el *Itinerario*, de Egeria (una información preciosa y completa sobre la preparación al bautismo en Jerusalén, a finales del s IV) En Occidente contamos con Ambrosio (*De Misteris*, catequesis sobre los sacramentos en función de una tipología bíblica, escritas en Milán hacia el año 390-391) también el tratado *De Sacramentis*, escrito con notas tomadas de catequesis habladas, y con Agustín (algunos sermones prebautismales y, sobre todo, el *De Catechizandis Rudibus* (hacia el 400) librito capital sobre el método catequético, enviado al diácono Deogracias que lleva la catequesis en Cartago y se encuentra muy desalentado sigue la historia de la salvación y se ocupa también de la preparación remota al

bautismo y no sólo de la preparación inmediata, como las demás obras).

“La historia del catecumenado, dice Dujarier, se ha desarrollado en tres etapas. A fines del s. III, las exigencias de una Iglesia misionera mantienen en serio la preparación bautismal: examen de entrada, largo período de formación, nuevo examen antes de ser admitido al bautismo. Durante los ss. IV y V, las circunstancias cambian por la conversión de los emperadores. Se constituye una cristiandad. Se desarrolla el período cuaresmal, en detrimento del catecumenado propiamente dicho. Finalmente, el s. VI sólo conserva ritos más o menos condensados, y el bautismo de niños se impone sobre el catecumenado”.

En efecto, las circunstancias cambian. En el año 313, en tiempos de *Constantino*, el *Edicto de Milán* decreta la tolerancia del culto cristiano. En el 380, con *Teodosio*, el *Edicto de Tesalónica* proclama al cristianismo como religión oficial del Estado. Con ello se establece una *nueva situación religiosa y política*: la Iglesia pasa de la persecución a la protección oficial; los paganos y herejes son ahora perseguidos; el catecumenado se difunde (primero), para ir desapareciendo poco a poco (después); las masas entran en la Iglesia sin catequizar; y el emperador, a la vez cristiano y depositario de la más alta autoridad temporal, interviene e interfiere en los asuntos de Iglesia.

“Combatimos contra un perseguidor insidioso — escribe san Hilario de Poitiers en el s. IV—, un enemigo que ciertamente halaga... no nos azota, sino que acaricia nuestro estómago; no confiscamos los bienes para darnos la vida, sino que nos enriquece para darnos la muerte; no nos empuja hacia la libertad encarcelándonos, sino hacia la esclavitud ofreciéndonos honores en su palacio; no hiere nuestros flancos, pero secuestra nuestro corazón; no corta la cabeza con espada, pero mata el alma con oro; no amenaza oficialmente con la hoguera, pero enciende secretamente el fuego del infierno... Adula para dominar; confiesa a Cristo para negarlo; busca la unidad para impedir la paz; oprime a los herejes para que no haya cristianos; construye iglesias para destruir la fe” (*Contra el emperador Constancio*, 5).

San Juan Crisóstomo (hacia 349-407) es el tipo de hombre de Iglesia, fiel hasta el extremo, a quien toda forma de tomar en consideración las circunstancias políticas y el poder de los grandes de

este mundo le parece una traición al Evangelio. Su fidelidad la pagó con el precio de la persecución y el destierro.

En el s. VI el catecumenado queda reducido a la Cuaresma y, además, queda situado en la primera parte de la misa. Con ello la Iglesia ya no tiene otro espacio de acogida que la misa misma, y los catecúmenos deberán adaptarse al sistema de una comunidad preestablecida. Posteriormente hasta se perderá la conciencia de que la cuaresma tuvo algo que ver con el catecumenado. Con la situación de cristiandad se pierde —a gran escala— no sólo el catecumenado como institución, sino —lo que es más importante— el proceso de evangelización y catequización de los adultos, predominando decisivamente la masificación, el culturalismo y la fijación infantil de la catequesis.

III. Vieja cristiandad y tierras de misión

Con los condicionamientos propios de la época, el descubrimiento del Nuevo Mundo y las expansiones coloniales de los ss. XVI y XVII provocaron nuevamente la cuestión de la preparación bautismal. Dicha preparación fue aconsejada por los teólogos de Salamanca (1541) y declarada obligatoria por los concilios de Méjico (1555) y de Lima (1552), que señalan un tiempo mínimo de treinta días para la instrucción catecumenal. El sínodo de Quito (1570) no fija la duración mínima, sino que habla “de un tiempo conveniente”.

1. POR LA VÍA RÁPIDA - De hecho, el tiempo de preparación resulta excesivamente corto. La sacramentalización masiva es arrolladora y la catequesis bautismal dura, como mucho, cinco días. Sólo en un mes (diciembre de 1545) san Francisco Javier administra 10.000 bautizos. Con objeto de promover una preparación más seria, san Ignacio sugiere la creación de “casas de catecumenado”. Pero los vientos no iban por ahí: el concilio de Trento (1545-1563) calla sobre la cuestión; y hacen lo mismo los concilios de Lima (1584) y de Méjico (1585), que habían de influir decisivamente hasta el s. XIX en la Iglesia latinoamericana. Las decisiones conciliares de Indias se limitan a sugerir que a nadie se le bautice contra su voluntad.

En la *vieja cristiandad*, las cosas no iban mucho mejor. *Bartolomé Carranza* (hacia 1503-1576), arzobispo de Toledo, denuncia la situación religiosa de su tiempo en su famoso *Catecismo*, por el cual fue procesado: “Sabemos que hay millares de hombres en la Iglesia que, preguntados de su religión, ni saben la razón del nombre ni la profesión que hicieron en el bautismo, sino que, como nacieron en casa de sus padres, así se hallaron nacidos en la Iglesia; a los cuales nunca les pasó por el pensamiento saber los artículos de la fe, qué quiere decir el Decálogo, qué cosa son los sacramentos. Hombres cristianos de título y de ceremonias y cristianos de costumbre, pero no de juicio y de ánimo; porque, quitado el título y algunas ceremonias de cristianos, de la sustancia de su religión no tienen más que los nacidos y criados en las Indias” (*Catecismo cristiano* 1558, Ed. Católica 1972, 119).

El arzobispo procesado por la Inquisición piensa que la Iglesia necesita una reacción profunda, volviendo a las fuentes de la Iglesia primitiva y, en concreto, a la tradición catecumenal de la misma, que incluía un serio discernimiento antes de la celebración del bautismo o de la confirmación: “En la Iglesia primitiva acostumbraron los Padres de ella que, los que venían a tomar el bautismo con edad y con uso de razón, que llamamos adultos, antes de que se bautizasen fuesen enseñados en las cosas generales y sustanciales de la religión, y no les permitían tomar el bautismo hasta que estuviesen bien instruidos en ellas; y por el tiempo que estaban en esta instrucción antes del bautismo, se llamaban catecúmenos... Pero a los que se bautizaban niños sin uso de razón (porque, desde el tiempo de los Apóstoles, los hijos de los cristianos se bautizaban en esa edad, y de ellos tiene la Iglesia esta tradición y uso), después que llegaban a edad, los catequizaban; y si sabían bien la doctrina cristiana, los confirmaban sus obispos y les ponían la señal y la banda de cristianos. Y unos y otros eran examinados: los grandes, antes del bautismo; y los pequeños, antes de la confirmación. Sin examen y aprobación ninguno era recibido al bautismo... Esta costumbre se guardó muchos años, y era una de las más santas y más útiles que nos dejaron los Apóstoles. De este ejercicio hicieron muchos decretos los antiguos, como refiere Rábano, y en los concilios hay muchos cánones que mandan guardar esta santa costumbre...”

Ahora hallamos en esta ignorancia no sólo a los mancebos de quince o veinte años, sino a los hombres de cuarenta y cincuenta años” (o.c., 121-122).

Intentando dar una respuesta a esta situación, agravada por la división de la cristiandad, florecen muchos catecismos: unos son amplios (para sacerdotes y personas cultas) y otros breves (para el pueblo y, especialmente, para los niños). Los Papas insisten en la implantación del *Catecismo romano* (síntesis bíblica, doctrinal y espiritual para uso de párrocos) y en el *Catecismo de Belarmino* (para niños). En España destacan, junto al de Carranza, los catecismos de *Talavera*, *Juan de Valdes*, *Meneses*, *Constantino*, *Diego Ximénez*, *Domingo* y *Pedro de Soto*, *Juan de Avila* y *Martín Pérez de Ayala*, predecesores de los catecismos de *Astete* y *Ripalda*. Con perspectiva histórica y ante situaciones semejantes en muchos aspectos, podemos hoy constatar que el catecismo, aunque útil, no resuelve todos los problemas.

A finales del s. XVI, el cardenal *Sanctorio* investiga en las fuentes de la antigua liturgia romana. Su renovación litúrgica y pastoral es divulgada por el carmelita *Tomás de Jesús* (1564-1627) y, luego, por la nueva *Congregación de Propaganda Fide* (1622); esta Congregación, a comienzos del s. XIX, determinará que la duración y forma del catecumenado sea decidida por los obispos misioneros.

2. RESTAURACIÓN EN MARCHA - En 1878 el cardenal *Lavigerie*, fundador de los Padres Blancos, dirige una carta al cardenal Franchi, prefecto de *Propaganda Fide*, exponiéndole su proyecto de restaurar el catecumenado estricto. Dicho proyecto es aprobado. Ese mismo año dirige sus primeras instrucciones a diez misioneros de Tanzania, en el reino de Buganda. En 1879 el proyecto es puesto en marcha: cuatro años de duración y tres grados escalonados: *postulantes* (reciben una instrucción elemental durante dos años), *catecúmenos* (son instruidos en la totalidad del mensaje, durante otros dos años) y *candidatos al bautismo* (quienes superan la prueba y son admitidos). Los Padres Blancos difundirán el catecumenado en muchas misiones africanas. Junto al cardenal *Lavigerie* es preciso citar también al Padre *Libermann*, fundador de los Padres del Espíritu Santo, que ha contribuido también decisivamente a la res-

tauración del catecumenado en tierras de misión

En la segunda mitad del s. XX al final del concilio Vat II, el catecumenado parece estar establecido en las parroquias y sucursales de toda el África subsahariana (Camerun, Ghana, Mali, Nigeria, Burundi, Congo, Ruanda, Tanzania, Uganda, Zambia, Rodesia, Unión Sud-africana). En su mayor parte esta lleva a cabo por catequistas. Su duración es variable: cuatro años, dos, uno, seis meses, dos o tres meses, a veces se deja a la discreción del párroco. En general, lo que mueve a los paganos a inscribirse en el catecumenado es "servir a Dios", "seguir el camino de los padres", también la promoción humana o consideraciones familiares. El catecumenado suele organizarse con estos objetivos: aprender la doctrina cristiana y las oraciones usuales. Se echa de menos una auténtica iniciación, una verdadera evangelización que culmine en la conversión al Dios vivo y a Jesucristo. En relación con la parroquia, el catecumenado ha ido quedando como una actividad marginal. Asimismo, salvo algunas excepciones, el catecumenado no guarda relación con el tiempo litúrgico.

En medio de una cultura autosuficiente como la del Japon, el misionero siente especialmente la tentación de disimular la novedad radical del Evangelio, el poder que tiene la Palabra de Dios de mover a los hombres de hoy. Entonces la gente no es situada ante el dilema y la opción de la conversión. Hasta 1965, los misioneros no están de acuerdo sobre cuáles deben ser las condiciones de entrada en el catecumenado. Lo mismo sucede con la duración. No obstante es frecuente la instrucción semanal que puede durar cerca de un año.

En Vietnam es particularmente interesante la experiencia catecumenal del misionero J. Dournes, que convirtió su misión en centro de catecumenado. Se trata de insertar al hombre en ese misterio de la Palabra personal que es Cristo. Palabra que es *pan de vida* y también *verdad que libera*. Primero solo luego con los catecúmenos que van acudiendo a testimonio de su fe. Desde el principio todo catecúmeno es un signo para el conjunto de sus hermanos paganos. Cualquiera puede acudir como *ovente* a las reuniones y celebraciones, excepto a la eucaristía. El *ovente* se convierte en catecúmeno cuando comienza a creer y supera los mayores

obstáculos para su conversión. Los obispos del país mantienen la costumbre de bautizar sin etapas y sin preparación, sería aunque la inmensa mayoría de los así bautizados abandona la Iglesia poco después.

En *Formosa*, la organización del catecumenado varía según los lugares. La instrucción religiosa, generalmente sobre la base de catecismos tradicionales, se hace en grupos o individualmente. La duración, en principio, es de un mínimo de seis meses, con dos o tres instrucciones por semana. Se detectan problemas: una fe sociológica y utilitaria, el sincretismo y la desecristianización.

La renovación bíblica, catequética y litúrgica llega también a las misiones africanas y asiáticas. Poco a poco se van planteando cada vez más claramente algunas grandes cuestiones: la *diversidad* de los catecúmenos existentes, la *interacción entre evangelio y cultura*, la *reacción frente al centralismo romano*, la *excesiva institucionalización del catecumenado* y el problema de unas *líneas esenciales* válidas para todo proceso catecumenal.

IV. Restauración del catecumenado

La restauración del catecumenado ha ido madurando lentamente en la Iglesia universal, tanto en tierras de misión como en países de vieja cristiandad. Su necesidad se ha ido haciendo sentir en el contexto de una progresiva secularización del mundo contemporáneo.

Ya en 1906 un monje francés, Dom Cabrol, ante la apostasía tan frecuente de los cristianos de nuestro tiempo, propone reservar el bautismo de niños para el caso de familias verdaderamente cristianas adoptando de nuevo para los demás el bautismo de adultos que recuperaría así su plena significación.

A partir de 1930 se observa una gran corriente misionera en toda Francia. No se trata ya de "pescar con caña" sino que el problema es más profundo: "Hay que hacer de nuevo cristianos a nuestros hermanos". No se trata de la conversión aislada de un adulto sino de poner en marcha todo un ambiente a partir de un adulto que toma conciencia de su fe. El problema es colectivo. Francia es país de misión, dirán en su impresionante libro H. Godin e Y. Daniel (1943) en él aparece varias veces la idea e incluso la palabra catecumenado.

1. BAJO EL SIGNO DE LA RENOVACIÓN. Hasta 1950 la misión obrera francesa comienza a dar sus frutos entre trabajadoras (muchos de ellos emigrantes) que o no son católicos o no son cristianos o simplemente no están bautizados (en ciertas zonas industriales o urbanas francesas un tercio de los niños no lo están).

El primer catecumenado francés nace en Lyon en 1950 con la ayuda de un sacerdote, las *Auxiliadoras del Purgatorio* organizan la iniciación sacramental. Entre 1950 y 1953 se realizan las primeras experiencias, que son apoyadas por profesores de la Facultad de Teología de Lyon. En 1955 F. Coudreau se encarga de la coordinación de experiencias catecumenales a nivel nacional. En 1956, la *Sesión de Estudios de Bagnoux* (3-5 diciembre) cuenta con los datos de una encuesta nacional sobre la institución catecumenal, así como con la importante aportación de Danielou, Noirot, Retif, Liege, Chavasse, Colomb, Coudreau, Cellier y Arnold.

"El nacimiento de la institución del catecumenado —dice B. Guillard— se debió a la convergencia de varios factores: los estudios históricos sobre el catecumenado, el redescubrimiento de la conversión en los adultos, la voluntad de diálogo con los no cristianos, la preocupación misionera de encontrar a los hombres en su propia vida y por último el deseo de ligar el bautismo personal con la promoción colectiva".

En 1962, la *Sagrada Congregación de Ritos* promulga el nuevo *Ritual del Bautismo de Adultos*, dividido en diversas etapas, dentro de las cuales los catecúmenos, según el progreso de su formación, son conducidos al bautismo.

El Vat II (1962-1965) ordena la restauración del catecumenado, con el consiguiente espaciamiento de las diferentes etapas del bautismo del adulto.

• "Restáurese el catecumenado de adultos, dividido en distintas etapas, cuya práctica dependerá del juicio del ordinario del lugar de esa manera el tiempo del catecumenado establecido para la conveniente instrucción podrá ser santificado con los sagrados ritos que se celebrarán en tiempos sucesivos" (SC 65).

• El catecumenado "no es una mera exposición de dogmas y preceptos, sino una formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen con Cris-

to, su Maestro. Iniciense, pues, los catecúmenos convenientemente en el misterio de la salvación, en el ejercicio de las costumbres evangélicas y en los ritos sagrados, que han de celebrarse en los tiempos sucesivos, introduzcanse en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del Pueblo de Dios" (AG 14).

Cinco *Semanas Internacionales de Catequesis* (Eichstätt, 1960; Bangkok, 1962; Katigondo, 1964; Manila, 1967; Medellín, 1968) marcan un decenio de cisivo en la renovación catequética con temporánea. En Bangkok, Katigondo y Medellín preocupa especialmente la catequesis de adultos y el catecumenado.

A partir de 1965, las experiencias catecumenales comienzan en España como *catecumenado posbautismal*, es decir, como *proceso de evangelización de los bautizados*. Por tanto, como catecumenado en sentido amplio, ya que, en sentido estricto, catecumenado indica el proceso de evangelización de quienes se preparan para el bautismo.

En la década de los sesenta el *Instituto de Pastoral de Madrid* inspira la implantación del catecumenado en España. Hay que destacar aquí la función del profesor Casiano Floristán, así como la influencia alentadora del catecumenado francés. El concilio Vat II abre, por su parte, una época de renovación y de esperanza. Al final del mismo sacerdotales, religiosos y seglares, con el espíritu de los primeros tiempos de la Iglesia, se lanzan a la búsqueda del catecumenado y de la "comunidad perdida" de los Hechos de los Apóstoles.

De forma germinal están presentes ya en las primeras experiencias las tres grandes orientaciones del catecumenado posbautismal en España: la orientación (pluralista) de las *comunidades populares*, que insisten en la dimensión social y política del Evangelio; la orientación (rígida) de las *comunidades neocatecumenales*, que destacan más bien la dimensión personal del proceso de evangelización y la orientación (pluralista) del *catecumenado diocesano*, que —vinculado habitualmente a los secretaríos de catequesis— aspira a integrar las distintas dimensiones (personal, social y eclesial) y abre un espacio eclesial de encuentro de distintas experiencias, métodos e instrumentos.

A partir del concilio también en Latinoamérica florece el catecumenado posbautismal. La *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*,

celebrada en Medellín (1968) poco después de la Semana Internacional de Catequesis, recoge la aportación de la misma, opta por una catequesis de adultos evangelizadora y liberadora, y propone nuevas formas de catecumenado para una eficaz evangelización de los bautizados (Medellín 7, 9 y 17)

El problema eclesial de la evangelización de los bautizados es recogido posteriormente (1971) por el *Directorio General de Pastoral Catequética* "Muchísimas veces la situación real en que se encuentra un gran número de fieles pide necesariamente una cierta forma de evangelización de los bautizados, que precede a la catequesis" (DCG 19) Esta forma de evangelización halla su concreción práctica en las "organizaciones catecumenales" para quienes, estando bautizados, carecen, sin embargo, de la debida iniciación cristiana (*ib*)

El concilio Vat II prescribió la revisión del Ritual del Bautismo de Adultos teniendo en cuenta la restauración del catecumenado. En cumplimiento de esta orientación conciliar, la *Sagrada Congregación para el Culto Divino* publica en 1972 el nuevo *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (RICA). Este Ritual, dada la profunda relación entre catequesis y liturgia, es una aportación decisiva a la restauración actual del catecumenado, aunque no todo en él sea igualmente importante.

El problema actual de la evangelización de los bautizados y su tratamiento catecumenal es recogido con carácter de urgencia en la *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI (EN cf 44 y 52)

El *Sinodo de la Catequesis* (1977) ha confirmado unánimemente la conveniencia de los procesos catecumenales (diversos métodos de iniciación a la vida cristiana), no sólo para los que no están bautizados, sino también para los que aun no han recibido una adecuada educación en la fe cristiana.

Los obispos del Sinodo valoraron como *cuestión de máxima importancia* la introducción en las iglesias locales de *catecumenados* para bautizados. Cierta mente, no pretendieron presentar la institución catecumenal como único proceso catequético pero sí se tomó conciencia de la necesidad, para nuestro tiempo, de que todo proceso catequético tenga una inspiración catecumenal "El modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal" (MPD 8) Como cuestión de máxima importancia, el catecumenado prebautismal requiere

en muchas regiones *experiencias y estudios mas amplos*. Al fin y al cabo, no se trata de una fórmula mágica hecha de una vez por todas, sino de una maduración progresiva de lo que significa evangelizar.

Los obispos del Sinodo reconocen en la pastoral catecumenal (tan necesaria como difícil) un *gran servicio* a la fe del Pueblo de Dios por ello perciben como responsabilidad propia de los pastores de la Iglesia *susciar las experiencias catecumenales, animarlas, promover la coordinación y dialogo entre ellas, ejercer un necesario discernimiento, establecer los necesarios servicios de índole diocesana y nacional, facilitar una general toma de conciencia del valor eclesial de estas instituciones* (cf *Proposición 30*)

Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) no aborda directamente el problema del catecumenado prebautismal, sólo hace algunas alusiones al mismo (cf 25 y 28), sí aborda, en cambio, bajo el título de "cuasicatecumenos" el problema del catecumenado postbautismal (cf 44)

2 ETAPAS DEL CATECUMENADO Recogiendo la tradición viva de la Iglesia, el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* señala (en las *observaciones previas*) las distintas *etapas de instrucción y maduración* que se suceden en el proceso catecumenal a) *La evangelización y el precatecumenado*, b) *El catecumenado propiamente dicho*, c) *La purificación e iluminación*, d) *La mistagogia* (cf RICA 7)

a) *La evangelización y el precatecumenado* La primera etapa, por parte del futuro catecumenado, exige *busqueda*, y por parte de la Iglesia, se dedica a la evangelización y "precatecumenado"

• "En ese período se hace la evangelización, o sea, se anuncia abiertamente y con decisión al Dios vivo y a Jesucristo, enviado por él para salvar a todos los hombres, a fin de que los no cristianos, al disponerles el corazón el Espíritu Santo, crean, se conviertan libremente al Señor y se unan con sinceridad a él, quien por ser el camino, la verdad y la vida satisface todas sus exigencias espirituales, más aun, las supera infinitamente" (RICA 9)

• "De la evangelización, llevada a cabo con el auxilio de Dios, brotan la fe

y la conversión inicial, con las que cada uno se siente arrancar del pecado e inclinado al misterio del amor divino. A esta evangelización se dedica íntegramente el tiempo del precatecumenado, para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el bautismo" (RICA 10)

• "En este tiempo se ha de hacer por los catequistas, diáconos y sacerdotes, y aun por los seglares, una explicación del Evangelio adecuada a los candidatos ha de prestárseles una ayuda atenta para que con más clara pureza de intención cooperen con la divina gracia y, por último, para que resulten más fáciles las reuniones de los candidatos con las familias y con los grupos de los cristianos" (RICA 11)

• "El rito por el que se agrega entre los catecumenos a los que desean hacerse cristianos se celebra cuando, recibido el primer conocimiento del Dios vivo, tienen ya la fe inicial en Cristo salvador. Desde entonces se presupone acabada la primera evangelización, el comienzo de la conversión y de la fe, y cierta idea de la Iglesia, y algún contacto previo con un sacerdote u otro miembro de la comunidad, y hasta alguna preparación para este orden litúrgico" (RICA 68)

La fase precatecumenal concluye con la *entrada en el catecumenado*. La *primera evangelización*, acogida por el futuro catecumenado en *situación de busqueda*, da como fruto la incorporación voluntaria del mismo al catecumenado a la Iglesia celebra con gozo este acontecimiento y así da su *acogida* al nuevo catecumenado. Desde ese momento, el que se prepara al bautismo no es un individuo aislado, vive en comunidad, esta comunidad —la Iglesia— lo acoge en su seno. El *rito de entrada* en el catecumenado se desarrolla fuera, a la puerta de la Iglesia. Es todo un símbolo.

La celebración de la *acogida* comienza con este diálogo "*¿Que pides a la Iglesia de Dios? - La fe - ¿Que te da la fe? - La vida eterna*". Con estas o parecidas palabras se actualiza lo que fundamentalmente se ha vivido en la fase precatecumenal. El que preside, en nombre de toda la comunidad, muestra el gozo y satisfacción de la Iglesia y evoca si lo juzga oportuno, las circunstancias concretas, las dificultades superadas y los sentimientos religiosos con

que el nuevo catecumenado se enfrentó al comenzar el itinerario que le ha conducido al paso actual.

Concluido el diálogo, el que preside la celebración, acomodando de nuevo sus palabras a las respuestas recibidas, proclama el cumplimiento de la historia de la salvación en el itinerario del nuevo catecumenado, con estas o parecidas palabras "Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo y le manifiesta lo que permaneció invisible desde la creación del mundo para que aprenda a dar gracias a su Creador. A vosotros, pues, que habéis seguido su luz, he aquí que ahora se os abre el camino del Evangelio, para que sobre el fundamento de la fe conozcáis al Dios vivo, que habla en verdad a los hombres, y para que caminéis en la luz de Cristo, confiéis en su sabiduría y pongáis vuestra vida en sus manos cada día y podáis creer de todo corazón en él. Este es el camino de la fe, por el cual Cristo os conducirá en la caridad, para que tengáis la vida eterna" *Los nuevos catecumenos se encuentran ya situados en la historia de la salvación*, pues —así se les dice— "habéis seguido su luz". Pero al propio tiempo, se encuentran *ante ella*. "Se os abre el camino del Evangelio". Y surge la pregunta "¿Estais, pues, preparados para empezar hoy, guiados por El, ese camino?" (cf RICA 76) "Estamos preparados", responden los nuevos catecumenos, y manifiestan así su *primera adhesión*. Tal adhesión es expresión y resultado de la *conversión inicial*. "Esta conversión —dice el concilio Vat II— hay que considerarla ciertamente inicial, pero suficiente para que el hombre perciba que, arrancado del pecado, es introducido en el misterio del amor de Dios, quien lo llama a iniciar una comunión personal con El en Cristo. Puesto que, por la acción de la gracia de Dios, el nuevo convertido emprende un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y de la resurrección, pasa del hombre viejo al nuevo hombre, perfecto en Cristo. Trayendo consigo este tránsito un cambio progresivo de sentimientos y de costumbres, debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse paulatinamente durante el catecumenado" (AG 13)

Ante la conversión inicial y la primera adhesión, la comunidad eclesial *da gracias al Padre*, porque a la postre, la fe es algo que se *recibe* y no algo que viene por obra nuestra (cf Jn 5 65)

A continuación, el nuevo catecúmeno recibe la señal de su nueva condición: la señal de la cruz, la *señal del cristiano*. El catecúmeno es acogido como miembro de la Iglesia. "Los catecúmenos que movidos por el Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados a la Iglesia, por este mismo deseo ya están vinculados a ella, y la madre Iglesia los abraza en amor y solicitud como suyos" (LG 14).

Incorporados a la Iglesia, los nuevos catecúmenos son introducidos en el templo con estas o parecidas palabras: "Entrad en el templo para que tengáis parte con nosotros en la mesa de la Palabra de Dios". Comienza la *fase propiamente catecúmenal, la fase de la escucha de la Palabra de Dios*. Por ello quienes se encontraban en esta fase se llamaban *catecúmenos* (Oriente) y *audientes* (Occidente).

b) *El catecúmenado propiamente dicho*. Durante el tiempo del catecúmenado los catecúmenos *acogidos* en el seno de la comunidad eclesial van siendo engendrados a la vida de fe, es decir por la gracia del Espíritu, *van reconociendo que Jesucristo está en ellos* (2 Cor 13,5, (1 Cor 12,3 He 2,36) y *van con virtiendo su corazón al Padre y a Jesucristo el Señor* (He 2,37s, Lc 10,27). La comunidad les *transmite* lo que ella a su vez *ha recibido* (cf 1 Cor 15,3). Con la experiencia de fe les va *transmitiendo también todo el mensaje cristiano*. Es la *actividad catequética* de la Iglesia (cf He 2,42) no solo como *catequesis dogmática* sino también e inseparablemente como *catequesis moral*. Asimismo les va *introduciendo gradualmente en las celebraciones símbolos, gestos y tiempos de la actividad litúrgica* de la comunidad total (cf He 2,42). Igualmente va *auscultando su actividad evangelizadora*, que consiste en anunciar aquello que se cree y se vive (cf He 4,31). Cuando la experiencia comunitaria de fe ha madurado en ellos, los catecúmenos son por lo mismo *iluminados* (*photizomai*, Oriente, cf Heb 6,4 10,32 Ef 5,8, N 5,14 Jn 8,12, 12,36) o *elegidos* (*electi*; Occidente, cf Mt 22,14, Mc 13,20 13,22, 13,27, Lc 18,7 Rom 8,33 Col 3,12). La celebración de este acontecimiento (*iluminación, elección*) señala el fin del catecúmenado propiamente dicho y abre el tiempo de *preparación inmediata* al bautismo, tiempo que tradicionalmente coincide con la *Cuaresma* (cf RICA 99 y 106).

El *nacimiento a la fe* (y la *necesaria conversión*) supone un *acontecimiento tan trascendental* en la vida de una persona y un *cambio tan profundo*, que no puede ser aceptado sin experimentar dificultades, luchas, resistencias. Está en situación de *exodo* no es posible sin cruzar al propio tiempo, el *desierto* y experimentar la *tentación*.

El catecúmeno, miembro en parte de la humanidad irredenta, debe ser arrancado del poder de Satan, *príncipe de este mundo* (cf Jn 12,31 16,11). El catecúmeno debe ser liberado de todo género de mal: la influencia de los pecados de otros, las malas inclinaciones del propio corazón y los errores anteriores sobre Dios: el hombre y el mundo.

La lucha, la conversión del catecúmeno, adquiere dimensión y profundidad bíblicas: los momentos de tentación de indecisión, de tinieblas, de desesperación que un día se presentaron, vuelven a aparecer (cf Mt 12,43-45). Frente a todo eso, una y otra vez, la paz, la bondad, la alegría, la acción de Dios. En una palabra: expulsión del espíritu malo (cf Mc 9,25), acogida del Espíritu bueno (cf Jn 20,22), lucha de la luz contra las tinieblas (cf Jn 1,5 3,19), *exorcismo*.

Los *exorcismos* (primeros o menores en la fase propiamente catecúmenal) pueden repetirse en diversas circunstancias: normalmente se hacen durante la celebración de la Palabra. Muestran ante los ojos de los catecúmenos la verdadera condición de la vida cristiana, la lucha entre la carne y el espíritu, entre la luz y las tinieblas: la importancia de la renuncia para conseguir las bienaventuranzas del Reino de Dios y la necesidad constante de su gracia. En la oración de exorcismo, la Iglesia pide que *se retire el mal que amenaza al hombre*, un mal que está por encima del hombre, pero por debajo de Dios (cf RICA 101, 109, 118).

Las *bendiciones* normalmente se dan al finalizar la celebración de la Palabra de Dios (también en otras circunstancias). Manifiestan el amor de Dios y la solicitud de la Iglesia. Así: de ella, los catecúmenos reciben animo, gozo y paz en la continuación de su esfuerzo y de su camino. Extendiendo las manos sobre los catecúmenos, se pronuncia una oración semejante a ésta: "Que el Señor te bendiga y te guarde que el Señor ilumine tu rostro sobre ti y te sea propicio, que el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz" (nn 6,24 26).

La fase catecúmenal se prolonga

cuanto sea necesario para que madure la conversión y la fe de los catecúmenos, si fuere preciso, por varios años. En casos peculiares, puede abreviarse (cf RICA 98).

La fase catecúmenal concluye con la celebración de la *elección*. Esta celebración tradicionalmente tuvo lugar al comienzo de la Cuaresma (el primer domingo). La *elección* es como el *centro de la atenta solicitud de la Iglesia hacia los catecúmenos*, como el *eje de todo el catecúmenado*. Ese día se realiza la admisión de los catecúmenos que por su disposición personal, sean considerados maduros para acercarse a los *sacramentos de la iniciación* en la próxima Pascua. Se llama "elección" porque la admisión hecha por la Iglesia, se funda en la elección de Dios en cuyo nombre actúa: ella se llama también "inscripción de los nombres", porque los nombres de los futuros bautizados se inscriben en el *libro de los elegidos*. Dice san Gregorio de Nisa: "Dadme vuestros nombres para que yo los escriba con tinta. El Señor los grabará en tablas imperecederas inscribiéndolos con su propia mano" (*Adversus procrasnanantes*, PG 46 417B). Para ser elegidos se requiere de ellos la fe iluminada y la voluntad de liberada de recibir los sacramentos de la Iglesia (cf RICA 21-24 y 133 142).

Ser inscrito en el *libro de los elegidos, en el libro de la Iglesia*, es quedar incluido entre los ciudadanos de la Jerusalén celeste: "Desde ahora ya estás inscrito en el cielo" (Leodoro de Mopsuestia). Esto es lo que dice Jesús a sus discípulos cuando vuelven alegres, asombrados, por haber anunciado *con poder* el Reino de Dios: "No os alegréis de que los espíritus se os sometan: alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos" (Lc 10,20, cf Ap 20,13, 3,1 5). En la *elección*, centro y eje de todo el catecúmenado, la iniciativa corresponde, por encima de todo, a Dios: "Nos ha elegido en él antes de la creación del mundo para ser santos e imaculados en su presencia, en el amor" (Ef 1,4 cf Col 3,12 Rom 8,33 11 5 Sant 2 5 1 Pe 2,9). La *elección*, como todo el plan de Dios, se realiza en Cristo: "Yo conozco a los que he elegido" (Jn 13,18). Y también: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros" (15,16 cf 6,70).

c) *La purificación o iluminación* (con la fiesta de la elección, comienza la fase de la purificación o iluminación

tradicionalmente coincide con el tiempo de Cuaresma y es dedicada a la preparación próxima de los sacramentos de iniciación (bautismo, confirmación eucarística). Esta fase es inaugurada en un clima de hondo lirismo y gozo eclesial: "Ya os llega un perfume de felicidad iluminados. Ya estáis recogiendo las flores místicas para tejer con ellas coronas celestes. Ya el Espíritu Santo ha inspirado el dulce olor" (san Cirilo de Jerusalén, *Procatequesis*, 1). "Tiempo de gozo y alegría espiritual es éste en que nos encontramos. Han llegado los días de las bondades espirituales objeto de nuestro anhelo y de nuestro amor" (san Juan Crisostomo, *Ocho catequesis* 1,1). Los *elegidos* (o *iluminados*) son invitados a permanecer vigilantes, a orar, a purificar y renovar sus corazones por la conversión y a asistir asiduamente a las catequesis: camino que lleva a la plenitud de la Pascua. Este camino va a ir jalonado durante la Cuaresma por reuniones casi diarias. Es una fase breve pero muy intensa. En ella se celebran los *escrutimos*, los *exorcismos* y las *entregas* (*traditiones*).

Los "escrutimos" (son tres) se celebran tradicionalmente los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma y tienen esta finalidad: *descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morboso o perverso para sanarlo y lo que es fuerte, sano y bueno para reforzarlo y confirmarlo*. Los *escrutimos* conducen al reconocimiento de sí mismo y de la propia situación. Son como un *diagnóstico*. Corresponden a la función pastoral del *discernimiento*. En los *escrutimos* los catecúmenos conocen gradualmente el misterio del pecado, del cual todo el universo, y cada hombre en particular, anhela redimirse y verse libre de sus consecuencias actuales y futuras, además sus corazones se impregnan progresivamente del misterio de Cristo y se convierten de *la sed al agua viva*, como la samaritana (Jn 4 5 42) *de la ceguera a la luz*, como el ciego de nacimiento (Jn 9 1 41) *de la muerte a la vida* como Lazaro (Jn 11 4 5).

Los "exorcismos" ocupaban un lugar de preferencia en la liturgia bautismal antigua. La *Traditio Apostólica* de Hipólito dice que son diarios: "A partir del día que son elegidos, que se les imponga cada día las manos exorcizándoles" (*Traditio* 20). No obstante, los exorcismos se celebran de un modo especial los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma, junto a los *escrutimos*. La

función pastoral del exorcismo preten de principalmente arrancar poco a poco al futuro bautizado de las fuerzas del mal y adherirlo a Cristo. Si el *escrutinio* es un diagnóstico, un discernimiento del *exorcismo es una cura*. El tiempo de preparación al bautismo es un tiempo de lucha de tentación. Por ello, el relato de la tentación de Jesús abre la liturgia de Cuaresma.

El exorcismo se funda en la certeza de que Dios continúa comunicando al hombre en situación desesperada de esclavitud e impotencia una salvación que jamás podría darle ninguna liberación humana (psicológica, sociológica, económica). Es Cristo mismo quien combate para separar al futuro bautizado del príncipe de las tinieblas. Abandona a sus fuerzas, el hombre no puede despegarse de ese poder del mal que le cautiva.

Desde la antigüedad las *entregas (traditiones)* del Símbolo (Credo) y de la *Oración dominical* (Padrenuestro) pertenecen a la *fase de la purificación*, tradicionalmente el Símbolo se entrega dentro de la semana del primer *escrutinio* la *Oración dominical*, después del tercero (cf RICA 55). "Con las 'entregas' una vez completada la preparación doctrinal de los catecúmenos, o al menos, comenzada en el tiempo oportuno, la Iglesia les entrega con amor los documentos que desde la antigüedad constituyen un compendio de su fe y de su oración" (RICA 181).

La entrega del Símbolo es un acto fundamental que contiene todo el significado de la catequesis. Al entregar el Símbolo la Iglesia transmite a los que van a ser bautizados la fe, por eso lo convierte en un acto litúrgico se celebra la *transmisión de la fe* (cf 1 Cor 15,3 Dt 6,1-7 Sal 18 Rom 10,8 13 1 Cor 15 1 8 Jn 3,16, Mt 16,13-18 Jn 12,44-50). La *tradición* de la Iglesia está ahí presente y operante en toda la plenitud de su sentido. La catequesis se manifiesta entonces en toda su dimensión, como realización actual y viva de la tradición oral de la Iglesia. La misión del Símbolo es expresar resumidamente el contenido de la tradición, su origen es esencialmente catequético. Su formulación puede variar pero el Símbolo constituye siempre un conjunto elemental y completo del mensaje cristiano de la salvación.

Transmitir la fe es también iniciar en la oración, *enseñar a orar*. El que va a ser bautizado pide a la Iglesia lo que los

discípulos pidieron a Jesús "Maestro, enséñanos a orar" (Lc 11,1 cf 11,1 13). Al entregar la Oración del Señor (Padrenuestro) la Iglesia celebra la *iniciación a la oración* de los nuevos creyentes. El *Padrenuestro* es la oración específica de los creyentes, es decir, de los que ponen su confianza en el Padre, porque *son hijos* (cf 1 Jn 3,1, cf Os 11,9 Sal 22 Rom 8,14 27 Gál 4,4-7). Durante los quince días que siguen a la entrega del *Padrenuestro* se hace una catequesis intensiva sobre la oración cristiana.

De ordinario, la iniciación cristiana de los adultos, su nacimiento a la fe, se celebra en la santa noche de la Vigilia Pascual. Es la *celebración del bautismo*. Nada resalta mejor el carácter de muerte al pecado y de conversión a Dios, que señala toda la preparación al bautismo como el rito final de la *renuncia a Satanás* y de la *adhesión a Cristo*. La adhesión a Cristo constituirá el acto de fe que se requiere para el bautismo (cf RICA 208, 217, 219 cf He 20,21). Segun el antiguo uso, con el bautismo se celebra la confirmación y la eucaristía (cf RICA 34 36).

d) *La mustagogia*. La última etapa, tradicionalmente realizada en el tiempo pascual, se dedica a la *catequesis mistagógica*, es decir, a la profundización en la nueva experiencia de los sacramentos y de la comunidad. Es la etapa de los *neófitos*.

• "Concluida la etapa precedente, la comunidad juntamente con los neófitos progresa, ya con la meditación del Evangelio, ya con la participación de la Eucaristía, ya con el ejercicio de la caridad en la percepción más profunda del misterio pascual y en la manifestación cada vez más perfecta del mismo en su vida" (RICA 37).

• "La posterior frecuencia de sacramentos, así como ilumina la inteligencia de las Sdas Escrituras, hasta tal punto acrecienta la ciencia de los hombres y redundan en la experiencia de la comunidad que hace más fácil y provechoso a los neófitos el trato de los demás fieles. Por esto, la etapa de la 'Mystagogia' tiene gran importancia para que los neófitos, ayudados por los padrinos, traben relaciones más íntimas con los fieles y les enriquezcan con la renovada visión de las cosas y con un nuevo impulso" (RICA 39).

Jesus Lopez

BIBL.—AA VV *El catecumenado* en Actitud catequética 74 75 (1975)—AA VV *Catequesis de niños 'cádonde va'* Marova Madrid 1977—AA VV n 22 de 'Conclum (1967)—AA VV *Oración y catequesis* Marova Madrid 1971—Damielou J Charlat R de *La catequesis en los primeros siglos* Studium Madrid 1975—*Directorio general de pastoral catequética* Secretariado Nacional de Catequesis Madrid 1973—Dodd C H *La predicación apostólica y sus desarrollos* Apostolado Prensa Madrid 1974—Dujarier M *A history of the Catechumenate The First Six Centuries* Sadlier 1979—Floristán C *El catecumenado* PPC Madrid 1972—González Ruiz J M *El evangelio de Pablo* Marova Madrid 1977—Jungmann J A *Catequética* Herder Barcelona 1957—López J *El problema de la renuncia en España y líneas básicas del catecumenado en iniciación al catecumenado de adultos* Secretariado Nacional de Catequesis Madrid 1979—Movilla S *Del catecumenado a la comunidad* Paulinas Madrid 1982—Paulhus E Mesny J *La catequización de los madaptados* Marova Madrid 1971—Placer Ugarte F *Desaculturación y catequesis* PPC Madrid 1975—*Ritual de la iniciación cristiana de adultos* Comisión Episcopal de Liturgia Madrid 1976—Ruiz Díaz J *Catequesis de adultos* I II Marova Madrid 1972.

CELEBRACION LITURGICA

SUMARIO Introducción 1 Vida del culto y culto de la vida 1 Liturgia como misterio a) La religiosidad cristiana b) Liturgia cristiana como celebración de los misterios 2 Liturgia como acción salvífica a) Los sacramentos como acción b) Los sacramentos como encuentro c) Un vistazo a la historia II Celebración y misión 1 Vida litúrgica y misión 2 Liturgia y vida a) Liturgia y vida de la Iglesia b) Liturgia y vida de las vocaciones c) Liturgia y vida de testimonio 3 Contemplación y liturgia III Celebración y diálogo 1 Celebración y diálogo con Dios 2 Celebración y diálogo con los hombres

Introducción

Hasta hace pocos decenios, todo acercamiento o confrontación entre las celebraciones cristianas y las de otras religiones era fuente de desconfianza, e incluso de claro rechazo. Lo mismo se puede afirmar de la comparación entre las celebraciones del Antiguo y las del Nuevo Testamento, cosa inevitable por pertenecer ambos contextos celebrativos a una única religiosidad bíblica, en esta comparación era inevitable la ne-

cesidad de poner de relieve las deficiencias de la primera alianza y la enorme superioridad de la segunda. Semejante actitud de desconfianza se apoyaba en convincentes justificaciones. Entre los estudiosos de historia de las religiones hubo quienes inspirados en criterios ideológicos mas que en los hechos de la revelación creían poder sostener la existencia de una matriz mítica única, absolutamente indiferenciada para todo gesto celebrativo religioso. Consecuentemente, las efectivas e innegables diferencias existentes en los diversos contextos de celebración eran consideradas como algo marginal debidas a las variantes culturales o sociológicas y sobre todo a la diversidad de las épocas en que surgieron. Por este motivo hubo un periodo en los primeros decenios de nuestro siglo, en que se llegó a considerar como canon casi científico establecer un paralelismo muy estrecho entre algunas celebraciones cristianas y las realizadas por la religiosidad babilónica (panbabilonismo), o mas frecuentemente los cultos misticos practicados en algunas regiones de la cuenca mediterránea en épocas precristianas o en periodos inmediatamente posteriores a estas.

Más por encima de estas explicaciones y de su presunta documentación científica predominaba la apriorística convicción de que las celebraciones y todas las actividades rituales en general eran siempre expresiones de civilizaciones totalmente primitivas de situaciones de subcultura o, al maximo de folklore, destinadas como tales a desaparecer con la llegada de civilizaciones avanzadas, de culturas evolucionadas y de una vida emancipada. La hipótesis de que la celebración tuviese un sólido fundamento antropológico y de que, por consiguiente hundiese sus raíces no solo en la misma realidad del hombre y de su mundo sino también en la naturaleza específica de la relación religiosa Dios hombre ni siquiera se tomaba en consideración. Entonces que el mundo cristiano rechazase enérgicamente la pretensión de incluir sus celebraciones en el ámbito de la mitología y que protestase por el intento de reducir la celebración a un hecho de subcultura y de folklore es del todo comprensible. Las matrices de las celebraciones cristianas son otras y muy diversas.

Sin embargo, tampoco sería legítimo que el mundo cristiano, para no sufrir indebidas reducciones o alteraciones de

su patrimonio litúrgico, rehusase tomar en cuenta el fundamento antropológico real de la actividad celebrativa. Precisamente ese fundamento mientras por una parte le permite a la ritualidad cristiana conservar invariada toda su verdadera originalidad por otra le ayuda a ser interpretado cualificado de toda ordenada religiosidad natural. La cultura contemporánea todavía no ha eliminado totalmente sus prejuicios sobre un efectivo valor antropológico de la actividad celebrativa incluso se podría decir que tales prejuicios llegaron en algunos casos a un alto grado de exasperación. Sin embargo hoy día ya no son esporádicas y culturalmente marginales las corrientes de pensamiento que redescubren y revalorizan la función formativa del acercamiento y de la interpretación simbólica de lo real. En este contexto el simbolismo no se encasilla ya en la categoría de lo irreal, de lo no verdadero o fútil sino que viene a ser una manera nueva y más profunda de ver y experimentar la realidad y de situarse cada uno en una relación más constructiva con las cosas con los hombres y con Dios mismo e incluso puede llegar a ser la protesta más eficaz contra una mentalidad eficientista que después de haber desfigurado el mundo ha instrumentado en buena medida al hombre [✓ Símbolos espirituales]

I Vida del culto y culto de la vida

Desde hace algunos siglos el hombre esta acostumbrado a mirar la realidad principalmente desde el punto de vista del lucro y el poder y frente a la realidad que lo circunda, después de preguntarse "qué es" esta realidad se plantea en segunda una segunda cuestión "¿Para qué sirve?" Sin embargo, ante algunas experiencias bastante amargas (ver por ej. el problema ecológico [✓ Ecología]) el hombre contemporáneo empieza a darse cuenta de que tales puntos de partida no son tan convincentes como parecían y va abandonando la inicial certeza de que el único modo inteligente de acercarse a lo real para favorecer el programa es el de su eficiencia. Se trata de un empobrecimiento que en distintos niveles y en grado diverso de profundidad atraviesa ya el frente de la investigación científica y de la técnica y se acerca en forma cada vez más evidente al campo

de la filosofía de la sociología y de las ciencias del hombre en general.

Además para palpar la importancia y la amplitud que tiene el simbolismo en la esfera de la existencia humana basta pensar en la dimensión totalmente nueva y distinta que los mismos hechos biológicos asumen a nivel humano. Por ejemplo, la acción de comer del hombre es algo más y diverso del comer de un animal y es sintomático que el comer asuma su forma más claramente humana en el banquete es decir en un contexto en el que la acción biológica de tomar alimento permite al hombre expresar y realizar su ser "con" las demás personas mediante y "con" los manjares de que se alimenta. En el "ritual" del banquete donde el hombre se solidariza con las cosas para solidarizarse con sus semejantes se crea comunión y viceversa una comunión ya en acto encuentra la posibilidad en el banquete de significarse y realizarse ulteriormente. En otras palabras en el núcleo de la dosis simbólica del banquete —y esto se puede afirmar de cualquier otro gesto simbólico— el hombre percibe expresa y realiza una interpretación muy profunda de su ser y de su existir, a pesar de que en la mayoría de los casos ninguno de los comensales sepa formularlos en forma refleja. En este contexto el hombre se da cuenta de que su razón de ser y el sentido de su "existir con los demás" no los encuentra en sí mismo, sino en un doble "con" "con las cosas" y "con las personas" y que este doble "con" se funda, a su vez en un tercer "con" que pertenece a la misma estructura del hombre el cual es un espíritu "con" un cuerpo y un cuerpo "con" un espíritu. Cuanto hemos intentado decir sobre el valor simbólico del banquete vale también de todo gesto con que el hombre trata de expresar y realizar su situarse dentro de una corriente de vida cósmica.

Más dentro de esta única corriente de vida surge el último y supremo "con", que da sentido a todas las cosas sin excepción y que constituye la más alta, pero también la más indispensable razón de la actividad simbólica humana el ser "con" Dios. Si por medio del simbolismo el hombre se asume y se expresa como un ser "situado" en un conjunto de relaciones que concretizan y dan sentido a su existencia también por medio de él asume y expresa sobre todo su relación con la trascendencia en la cual halla justificación y sentido no sólo

la realidad y la existencia de su ser individual sino también toda la realidad cósmica e histórica. No existe religión en el mundo que no haya intentado expresar a través de gestos simbólicos su interpretación global y unitaria de lo real y que haya creído posible prescindir de la celebración para vivir sus relaciones con Dios.

Llegados a este punto, se hace indispensable subrayar que si todas las religiones convergen en vivir y expresar simbólicamente su relación religiosa son divergentes radicalmente sin embargo en el contenido de sus gestos simbólicos los gestos significantes pueden ser casi idénticos en las diversas religiones pero el significado del gesto significativo es notablemente diverso. La no exacta interpretación de esta convergencia divergencia ha conducido como lo hacíamos notar más arriba [✓ Introducción] tanto a la afirmación equivocada de una efectiva identidad entre la celebración cristiana y las paganas como a una no menos errónea negación de todo origen común incluso remoto entre una y otras. Sin embargo aunque contrastantes estas dos tesis tienen en común un peligroso desconocimiento de la dimensión antropológica de la celebración y así la primera —en nombre de un presunto cientificismo— convierte toda celebración en un hecho no humano por alienante o la rebaja a una señal de subcultura porque supone una interpretación no "científica" de lo real y la segunda para defender su originalidad y sublimidad cree indispensable aislar las celebraciones cristianas de aquellas bases que la acercan a toda otra celebración al menos en la medida que corresponden a la íntima naturaleza del hombre y a los mismos orígenes de la relación transcendencia-immanencia. Si se tiene en cuenta la convergencia divergencia a que hemos aludido, es evidente que ubicar la celebración cristiana dentro del ámbito humano y cósmico no significa despojarla de su originalidad de contenidos y de su sobrenaturalidad de origen y eficacia significa simplemente no establecer rivalidad entre el aspecto humano y el aspecto divino de la celebración. Significa impedir que los esfuerzos hechos por la tradición cristiana para leer en clave de auténtica alianza el misterio de la encarnación (un único Cristo que es a la vez verdadero hombre y verdadero Dios) resulten ficticios e inútiles precisamente en el seno de la liturgia, que es

la fuente y la cumbre de la vida cristiana. En nombre de esta lógica de alianza, reconocer en la vida del culto un auténtico culto de la vida no es hacer una reducción de la integridad cristiana, y menos aun afirmar algo que menoscabe su dignidad.

1 LITURGIA COMO MISTERIO. El aspecto más característico y específico de la liturgia cristiana frente a la liturgia de cualquier otra religión consiste en ser "celebración" de los misterios de la historia de la salvación. Sin embargo esta afirmación, aunque sea clara, resulta inadecuada para hacer resaltar lo específico de nuestra liturgia si antes no la situamos y releemos en el cuadro más amplio de la religiosidad cristiana.

a) La religiosidad cristiana. Las grandes religiones, comprendidas las positivas —que en cierta medida tienen algunas relaciones con la revelación sobrenatural—, están fundadas principalmente en una religiosidad cósmica, en cambio, la liturgia cristiana está basada en una religiosidad histórica. La religiosidad cósmica es la base de la teorización de las relaciones Dios creador hombre creatura. Dios domina y soberano hombre súbdito y servidor. En el seno de esta relación, la historia es asumible solo desde la vertiente humana y no implica para nada a la divinidad. Las doctrinas con las que el hombre teoriza su relación religiosa la ética con que codifica las normativas divinas, los ritos con que honra a la divinidad, celebra su condición de súbdito y trata de conseguir los favores y la benevolencia divina, pueden variar en el curso de la historia y, de hecho, tienen una historia en cambio en el ámbito de la religiosidad cósmica, la relación hombre-Dios permanece sustancialmente inmutable. Creador-creatura. Si perfecciona sus actitudes religiosas, el hombre podrá obtener de Dios mayores favores, pero nunca podrá llegar a ser algo más o diverso de una simple creatura. En cambio, la religiosidad histórica como la bíblica en general y la cristiana en particular, aun reconociendo como fundamental la acción divina creadora, admite que es resultado de una serie de intervenciones de Dios en la historia. Estas intervenciones, además de relacionarse con aquella acción primera como un conjunto de hechos concatenados entre sí por una lógica salvífica, constituyen una trama histórica única donde se desarrolla la

relación entre los dos protagonistas, Dios y el hombre, y sin olvidar la primera relación Creador-creatura, se establece además la relación Padre-hijo.

De esta manera, el verdadero significado de la religiosidad no nos lo da la primera intervención de Dios, sino la última, que en una visión retrospectiva aclara el sentido y el fin de todo lo acontecido anteriormente. En nuestro caso, el acontecimiento cumbre es Cristo, en el que Dios se relaciona profundamente con el hombre y se compromete con la historia hasta entrar a formar parte de ella como solo puede hacerlo un Dios que es también verdadero hombre. Pero el acontecimiento de Cristo considerado en su totalidad (el Cristo pascual), además de ser la cumbre de la historia de la salvación, además de darle su sentido pleno, indica la economía que la dirige y, por consiguiente, cuáles son las características de su religiosidad y de la celebración cristiana en sus varias facetas.

Y, en primer lugar, puesto que Cristo es una realidad histórica en la cual el hombre se encuentra definitivamente con Dios hasta el punto de ser ya ambos inseparables, la religiosidad cristiana se define exactamente como una religiosidad de *alanza*. El misterio de Dios no es ya solo un hecho trascendente, sino también un hecho de la historia. Los misterios divinos no son sólo verdades sobrenaturales que el hombre acepta por la autoridad de Dios que se revela, sino también el fundamento de una historia. En otras palabras, la verdad salvífica ya no es teorizable como un principio o una serie de principios teóricos a los que deba adecuarse la historia, sino que pertenece a la misma trama histórica. Para los cristianos, la verdad es Cristo hasta tal punto que, según un correcto procedimiento de reflexión teológica cristiana, no se parte de Dios para entender a Cristo, sino de Cristo para entender a Dios.

Además, esta historia tan profundamente *modificada* (nueva manera de ser) que debe ser considerada como el "locus" de la acción y de la presencia divina, presenta otras dos características. La primera es su *gratuidad*. La historia de la salvación y Cristo, su vértice, no son fruto de una conquista humana, sino de la iniciativa divina. Sin embargo, el hombre y su historia no son sólo un instrumento pasivo de la acción divina, no son algo ficticio y umbrátil donde la libertad, la autonomía y el compro-

miso humano histórico son sólo máscara de una voluntad divina y trascendente que domina a placer y se sirve de los hombres como instrumentos. La fe cristiana ha defendido siempre la autenticidad de la dimensión humana de Cristo contra quienes la reducen a una apariencia, en caso contrario, la misma historia humana habría perdido todo su valor. Si el encuentro de Dios con el hombre y con la historia hubiese sido posible sólo al precio del aniquilamiento de uno y de otra, entonces tampoco la relación religiosa hubiera podido ser de alianza, sino de instrumentalización paternalista. La gratuidad de la historia de la salvación no es sinónimo de futuridad e inconsistencia, sino más bien de amabilidad, amor y entrega, significa, además, que el estilo con el que el hombre puede construir positivamente su historia debe estar en consonancia con el de Dios mismo cuando interviene en la historia. También desde este punto de vista la figura de Cristo es altamente significativa. Cristo, que es el don supremo de Dios al hombre, es a la vez el hombre que se entrega totalmente en su muerte de cruz, la cual, aunque pueda parecer una efectiva derrota histórica, es, en realidad, el momento más constructivo de la historia.

La otra característica de la historia de la salvación es su orientación *escatológica*. Si el vértice de la historia es el Cristo pascual, es decir, el que en su gloriosa resurrección conquista un estado que trasciende la historia, entonces también la historia de la salvación hallará su plena realización en una meta que está fuera y más allá de la misma historia. También la afirmación de la orientación escatológica de la historia parece que conlleva un juicio de desvalorización de la historia, pero, en realidad, como lo demuestra el sorprendente desarrollo que en estos últimos tiempos ha tenido el tema de la *esperanza* cristiana, la tensión escatológica [*Escatología*] fundamenta el compromiso del cristiano en el mundo y en la historia y le anima a vencer la tentación de refugiarse en sucedáneos de la vida futura o de bloquear la historia con actitudes conservadoras que entrarían en contradicción con su fe en un futuro, hacia el cual no terminará nunca de caminar.

b) *Liturgia cristiana como celebración de los "misterios"*. Precisada así la religiosidad cristiana en sus elementos estructurales (alianza, gratuidad,

tensión escatológica), es más fácil comprender el significado y la importancia que tiene el hecho de que la liturgia sea una celebración de "misterios". Para la comunidad cristiana, la celebración y el culto no se fundamentan en una ideología y menos aun en una concepción mágica de la relación religiosa, sino que nacen de la historia. Las actividades celebrativas fundamentales (los sacramentos) son el momento en el cual el fiel, como partícipe de los misterios de la salvación, está inserto en una nueva historia. Gracias a la inserción en la historia de la salvación, que tiene su economía y su lógica de desarrollo, el cristiano deduce las normas éticas que regulan su conducta y el tenor de vida que lo contradistingue en el modo de construir su historia. Este es el motivo de llamar en el lenguaje cristiano a estos momentos de celebración "memorial" de la memoria del hecho salvífico del ayer. Se deduce una comprobación para el hoy y las normas operativas para el mañana.

En conclusión, si se quisiera resumir el ritmo de desarrollo de la religiosidad cristiana y, por consiguiente, la exacta ubicación de la celebración dentro de ella, se podría afirmar que, sobre la base de una experiencia histórica de gracia recibida en la fe, la religiosidad cristiana revive esta experiencia en la celebración, de la cual extrae los criterios orientativos para una correcta gestión de la historia desde la experiencia a la celebración y desde la celebración a la obediencia. Sin embargo el ritmo tiene al mismo tiempo una fase de retorno porque, mientras la vida vivida según las normas éticas y la lógica de la historia de la salvación constituye el elemento que da consistencia y autenticidad a la celebración cultural cristiana, la celebración proporciona a su vez la clave para una lectura de fe de la historia y, por consiguiente, para la experiencia de la vida como gracia desde la obediencia a la celebración y desde la celebración a la experiencia. La celebración vista de este modo viene a hallarse en el centro de la trama histórica y, aunque en su condición de rito con serve la apariencia de un momento desconectado de toda actividad directamente encauzada a la construcción de la historia, es, sin embargo, el factor co-nexivo más importante. Así mirada, la liturgia viene a ser la fuente y el alma de una espiritualidad que, además de evitar el peligro de un intimismo y de

un individualismo exasperados, anda a la búsqueda de una relación con Dios que comprenda en un único vínculo de solidaridad la relación con los hermanos y con toda realidad creada. No obstante, para sintetizar mejor las características de una espiritualidad litúrgica, es necesario profundizar todavía más la relación liturgia salvación.

2. LA LITURGIA COMO ACCIÓN SALVÍFICA - Aunque los datos que poseemos sobre las celebraciones de la comunidad apostólica y postapostólica son muy escasos, sin embargo resultan suficientes no solo para documentar lo que hemos dicho hasta aquí sobre la dimensión mística de la liturgia cristiana, sino también para darnos una idea adecuada de la salvación que los cristianos deseaban alcanzar mediante sus celebraciones. Pues bien, las celebraciones de aquella época, simples, muy cortas sin muchas complicaciones rituales, son sobre todo celebraciones de iniciación cristiana (bautismo, confirmación eucaristía). El significado de estos ritos, tal como resulta de la predicación apostólica, es el de ofrecer a los hombres la salvación que Cristo vino a traernos, en cambio, su función es la de ofrecer la salvación al mismo tiempo que la describe. Temiendo en cuenta las estructuras y los diversos componentes del gesto ritual, no es difícil darse cuenta de que si la salvación cristiana puede describirse también en términos discursivos y tan detallados que permiten elaborar una noción teórica y sistemática de ella, sin embargo ninguna descripción es tan viva y rica como la que nos proporcionan los gestos simbólicos que, al representarla, nos dan una experiencia inicial y germinal, aunque fundamental. En la práctica, las estructuras básicas de los ritos sacramentales son dos, la *acción*, que se especifica como *encuentro*. La noción de salvación cristiana se define en torno a estas dos coordenadas.

a) *Los sacramentos como acción*. Los ritos sacramentales, aunque se sirven de cosas, no son una cosa, sino una acción. Cuando la teología, al hablar de los sacramentos, los define como "instrumentos" y "signos", no se aleja de la verdad, pero no se inmuniza suficientemente contra el peligro —en el que se ha incurrido muy a menudo— de someter los sacramentos a un proceso de cosificación. Si los sacramentos son un signo, su valor significativo no se lo dan

172

las cosas, sino el uso que de ellas se hace, si los sacramentos son un "instrumento" de santificación, no lo son a la manera de un utensilio o un mecanismo, sino como lo es un gesto simbólico, que, además de la materialidad de las formas, implica una acción tan profunda que sólo puede ser expresada o percibida simbólicamente. A título sólo de ejemplo podemos pensar en el cumulo de gestos simbólicos que necesita el amor para expresarse y construirse. Desgraciadamente, el proceso de cosificación de los sacramentos es notablemente peligroso, porque además de empobrecer la noción de sacramento y determinar consecuentemente un proceso análogo de cosificación de la "justicia" cristiana, será la razón principal de la escisión entre espiritualidad y liturgia, a la cual aludiremos más adelante. Pero, después de calificar a la celebración sacramental de acción, debemos añadir que es una acción *ministerial* y *comunitaria*. La característica de ministerial se ve con particular evidencia, por ejemplo, en la celebración del bautismo. La praxis ablucional como símbolo de purificación y de penitencia es taba muy en uso también en el contexto judío precristiano, pero, mientras que en este caso se trata de un gesto con el cual el hombre expresa simbólicamente su esfuerzo personal de conversión (el penitente podría también administrarse él solo la ablución), en el gesto cristiano es ante todo la expresión simbólica de una acción de Dios. El rito se realiza en nombre y por la autoridad de Dios el que administra la ablución es sólo ministro de un actor principal y más real, y el que recibe la ablución sabe que se somete a una acción que no es de un hombre, sino de Dios mismo. Por otra parte ya sea porque la acción de Dios tiene como fin la edificación salvífica del individuo en una comunidad, ya porque el sentido de la respuesta del hombre a la acción de Dios no lo establece que la persona, sino la comunidad en la que está inserto, la acción ritual es siempre comunitaria. Además, la misma ministerialidad de la acción sacramental, si, por una parte, indica que se trata de una acción de Dios, por otra, significa que se trata de un gesto realizado en nombre de una comunidad.

b) *Los sacramentos como encuentro*. Ahora bien la acción litúrgica cristiana se estructura y se especifica como encuentro, en el lenguaje teológico con temporáneo, la definición de los sacra-

mentos como "encuentro" es aceptada comúnmente. Mediante un análisis aunque sea sumario, de los elementos que constituyen el rito sacramental, se puede darse cuenta de que en la celebración se encuentra el hombre con la palabra de Dios, que le anuncia y le proclama la salvación, y con la comunidad eclesial, en la cual se realizan las promesas salvíficas. Además, como la palabra de Dios halla su plenitud solamente en Cristo cuando la comunidad está constituida y reunida en torno a él, se sigue que la acción sacramental es fundamentalmente un encuentro con Cristo y con sus misterios.

En las formulaciones doctrinales de toda la tradición cristiana la justificación y la salvación se describen a menudo y más detalladamente como remisión de los pecados, concesión de la gracia y prenda de la vida eterna. Hay que convenir, sin embargo, en que la descripción que nos da la celebración litúrgica, aunque menos sistemática, es más global y vitalmente más rica y más todavía si tenemos en cuenta que en la acción litúrgica se subraya siempre el factor fundamental de justificación y de salvación, a veces olvidado en los tratados sistemáticos, que es el Espíritu de Cristo. En la medida en que el hombre se deja realmente involucrar en una celebración que es "acción encuentro", no puede ya imaginarse la justificación y la salvación solamente como la anulación de una deuda o absolución de una culpa en sentido jurídico, y ni siquiera como la concesión de un don que hay que custodiar celosamente para alcanzar la felicidad eterna. La celebración proclama en voz alta que la justicia cristiana es una nueva relación con Dios, con los hermanos y con toda la realidad proveniente de una vida nueva suscitada y vivida en el Espíritu del Señor. Lo que hace del justo un hombre nuevo no es sólo una entidad nueva superpuesta a su naturaleza, sino una vida que transforma todo su ser. La espiritualidad cristiana viene a ser, pues, un camino de progresiva personalización de la relación con Dios, con Cristo en sus misterios y con la comunidad bajo la acción del Espíritu. El ejercicio de toda virtud [↗ Santo], la práctica de la ↗ ascesis cristiana, cualquier forma de testimonio y de ↗ apostolado tiene como piedra de toque de su autenticidad esta triple relación significada y establecida por la acción litúrgica. Las modalidades de ejercicio de la virtud,

del testimonio y del apostolado pueden variar, como de hecho varían las mismas formas de existencia histórica pero la espiritualidad cristiana tiene en cualquier caso una única convergencia en la relación y en el encuentro dinámico con la palabra, con Cristo y con la Iglesia. En este sentido y por este motivo la espiritualidad cristiana es una espiritualidad dialogal, no sólo porque nace y está dirigida a un encuentro, sino también porque une en la celebración los dos momentos típicos de un encuentro dialógico. La misma acción celebrativa, que es el signo eficaz de una propuesta y de una intervención salvífica de Dios es siempre también el signo con el que el cristiano ofrece a Dios en acción de gracias y en alabanza, la novedad de vida que en realidad esta viéndolo, la acción litúrgica es siempre y simultáneamente medio de santificación y de culto.

c) *Un vistazo a la historia*. Desgraciadamente, con el correr de los años y bajo el influjo de algunos fenómenos históricos de mucha trascendencia como, por ejemplo, la cristianización de masas y la incidencia de culturas no siempre idóneas para una fiel interpretación del hecho cristiano se llegó a crear un proceso de excesiva separación entre la salvación y la historia (la justa afirmación de que la salvación trasciende la historia no debe hacernos olvidar la profunda relación que une el tiempo con la eternidad y la historia con la escatología) y, correlativamente, un proceso de reducción de la salvación a dimensiones prevalentemente individuales y subjetivas. Las consecuencias ulteriores derivadas de estos datos fueron muchas pero aquí nos interesa subrayar la ruptura entre liturgia y espiritualidad. En la medida en que se entendió la salvación no sólo como hecho que trasciende la historia, sino también como realidad sin ninguna conexión directa con el tiempo presente, las celebraciones litúrgicas, y en particular los sacramentos, se convirtieron sólo en "medios" necesarios para producir la gracia, es decir la entidad indispensable para poder acceder al premio eterno. En consecuencia, la acción litúrgica, aun cuando siga siendo un momento importante de la vida y de la praxis cristiana, dejará de ser el alma, el punto de partida y el criterio comprobatorio. La vida cristiana más que por la liturgia estará acompañada por la ética, entendida muy a menudo más como

conjunto de normas que como una nueva lógica de existencia. La espiritualidad, por medio de la ascética, hallará así un número mayor de conexiones con la moral que con la liturgia y, en último término experimentará el doble proceso de privatización y deshistorización, a que se había relegado también la misma noción de salvación. Dentro de este clima, la espiritualidad buscará su alimento en las devociones privadas [↗ Ejercicios de piedad] más que en la liturgia de la Iglesia tanto más que, desde los últimos tiempos de la Edad Media esta espiritualidad devocional condicionará la liturgia e incluso influirá en cierta medida negativamente en ella. En esa época, el calendario litúrgico vio prevalecer el "santoral" sobre el "temporal", hasta consentir que los misterios de la vida de Cristo, fuente y norma suprema de toda santidad, fueran oscurecidos por la floración de otros modelos, sin duda valiosos, pero menos inspiradores de vida cristiana. Incluso cuando la espiritualidad haga referencia a los misterios de la vida de Cristo, ocurrirá a prácticas devocionales notoriamente desconectadas de la liturgia, que a veces hasta la sustituyen. Las mismas grandes escuelas de espiritualidad, a las cuales no se puede seguramente acusar de haber contribuido a la ruptura entre espiritualidad y liturgia, en la práctica no estuvieron inmunes del peligro de especificarse y distinguirse entre sí más por su orientación devocional que por el diverso modo de testimoniar en la vida su fidelidad al único misterio salvífico celebrado por la Iglesia.

Para hallar una clara tentativa de retorno a las fuentes, habrá que esperar al nacimiento del movimiento litúrgico, que desde la segunda mitad del siglo pasado hasta el día de hoy, además de promover las más luminosas reformas litúrgicas sancionadas por el Vat II y de introducir las correcciones más pensables para canalizar la piedad popular hacia la práctica litúrgica, tuvo el mérito de contribuir al florecimiento de una auténtica espiritualidad litúrgica. En este punto debemos subrayar que el retorno de la espiritualidad a la liturgia ha causado un evidente despertar cualitativo, aunque no siempre cuantitativo, de vida cristiana además, aun prescindiendo de las nuevas orientaciones dadas también a las diversas formas del arte y de la arquitectura relacionadas directamente con la celebración cristia

na, no podemos dejar en segundo plano el influjo ejercido por la liturgia en la eclesiología en la misionología y en los diversos ambientes testimoniales del mundo de nuestro tiempo

II. Celebración y misión

1 VIDA LITURGIA Y MISIÓN El benéfico acercamiento de la liturgia a la vida cristiana, promovido y realizado por el movimiento litúrgico, no ha tenido fuerza suficiente para impedir en tiempos recientes la divulgación de algunas tesis exasperadas de la teología de la secularización, que pretendía atribuir a Cristo y a la religiosidad cristiana una actitud de rechazo radical no solo del ritualismo, sino también de los mismos ritos

La fidelidad de Cristo al hombre, a su mundo y a su historia (el *saeculum* en sentido latino) se teorizaba como movimiento de total "profanación" (reducción a lo profano) de la noción de lo sagrado y de toda actividad ritual, a la cual estaba vinculada la noción de su grado. Estas exasperaciones carecían de un sólido fundamento y están al presente superadas, sin embargo, es interesante hacer notar que, aunque hayan llegado a conclusiones opuestas, derivan de la misma raíz de la que había nacido el proceso de cosificación de los sacramentos es decir, la incapacidad de encontrar en la liturgia una efectiva conexión con la vida mas aun, la fuente y el punto de partida para la programación de la existencia cristiana. Entre las razones remotas, pero no menos determinantes de la crisis de los sacramentos, debemos recordar la praxis de aquellos fieles que, satisfechos con conseguir en la celebración cuanto es indispensable para garantizarse la vida eterna hicieron de los mismos mas una meta que un punto de partida. Si la vida cristiana no sabe encontrar otra praxis distinta de la ritual, no nos maraville que haya sido posible hablar de practicantes no creyentes y de creyentes no practicantes

Pero, además de esta situación de hecho, debemos recordar, en conexión con el rechazable divorcio establecido entre liturgia y vida, la otra no menos lamentable separación entre vida cristiana y misión. En efecto, incluso quienes no han reducido la práctica cristiana al ritualismo se olvidan de que en la celebración nos sumergimos en una historia nueva fundada en los misterios de la

vida de Cristo, y pueden creer que el unico compromiso de vida consiste en el esfuerzo para conservar la gracia recibida y, como lógica consecuencia, para observar los preceptos morales. El convencimiento de que la vida cristiana se debe desarrollar como testimonio de los acontecimientos salvíficos de que hemos sido protagonistas, disminuye y pasa a segundo plano, la vida cristiana, que en realidad es misión para dar testimonio, se convierte en simple coherencia, y la tarea de misionar, que es un deber de todos, pasa a ser trabajo de unos pocos que con heroica generosidad han asumido un compromiso estrictamente no necesario para conseguir la salvación. Aun prescindiendo del hecho de que esta perspectiva ha contribuido, en conexión con otros factores, a institucionalizar la excesiva contraposición entre clero y laicado (Laico II), es decir, entre quien tiene el deber misionero y quien no lo tiene, conviene no olvidar que esta concepción ha suscitado un proceso degenerativo de la noción misma de misión y de apostolado. Separados del testimonio, tanto las misiones como el apostolado (apostolado significa justamente envío) se han visto como simple obra de proselitismo, y como, a fin de cuentas, el proselitismo lo pueden hacer también aquellas personas que no son coherentes con la doctrina de su propaganda, el apostolado y la acción misionera han podido perder, a veces, su necesaria conexión no solo con el testimonio, sino también con la coherencia. La recuperación de la dimensión misionera de la liturgia es, por lo tanto, verdaderamente fundamental, no solo para la vida y la espiritualidad de cada cristiano, a fin de que tengan autenticidad sus actitudes sino también para la misma comunidad eclesial

2 LITURGIA Y VIDA a) Liturgia y vida de la Iglesia. La famosa expresión del n. 10 de la constitución SC del Vat II, donde se afirma que "la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza", ha tenido gran aceptación y ha dado pie para hacer un numero indefinido de consideraciones. Sin embargo, si no se quiere abusar de esta frase y convertirla en un slogan o un enunciado sugestivo en la forma pero bastante indeterminado respecto de los contenidos, si no se pretende darle una interpretación excesiva o, al revés, reductiva,

es indispensable confrontarla con lo que el Vat II nos manifiesta en la I G cuyo objeto es el tema de la Iglesia "misterio-sacramento". Lo que constituye a la Iglesia en su naturaleza específica y en su razón de ser en el mundo y en la historia, radica en su propiedad de ser evento y realidad histórica suscitada por la acción salvífica divina y no por una simple decisión humana. Es Dios quien hace de la Iglesia una comunidad reunida en Cristo mediante la acción del Espíritu Santo para ser "signo", es decir, punto de encuentro significativo y efectivo con la presencia continua de Cristo en medio de nosotros. En otras palabras, el origen trascendente de la Iglesia no está en función de la afirmación de sí misma o de hacer de ella una comunidad privilegiada frente a cualquier otra sociedad, sino en función de su servicio al género humano. La constitución de la Iglesia está en relación con su misión, y si su constitución es extraordinaria es porque su misión lo es también.

Todo esto está claramente indicado en la Sagrada Escritura, el texto de Mt 28,19, por no citar otros, ha constituido siempre la base de la que la Iglesia ha deducido sus reflexiones doctrinales y sus opciones operativas misioneras. No obstante, sigue siendo verdad que la misma palabra de Dios que vincula la vocación misionera de la Iglesia a la voluntad explícita de Cristo, establece una profunda conexión entre la liturgia y la vida-misión de la Iglesia. A este propósito, en los textos del NT son evidentes dos filones de pensamiento muy interesantes. El primero, en el que pueden catalogarse, además del texto de Mateo ya citado, todos aquellos en los que se alude al derecho-deber de la Iglesia de administrar los diversos sacramentos, hace resaltar que la acción litúrgica, aun sin agotar la actividad misionera de la Iglesia, constituye un aspecto fundamental y, por lo tanto, un sector de máxima importancia. El segundo, evidente sobre todo en los textos que narran la institución de la eucaristía y que ilustran la praxis eucarística de la comunidad primitiva, subraya que la naturaleza de la acción misionera y la animación con que debe conducirse son clarificadas por la acción litúrgica. Entre los textos más relevantes en este sentido podemos recordar I Cor 11,26 y Lc 22,44 y ss. El texto paulino, después de haber precisado que las actitudes egoístas con que los corintios

celebraban el ágape eucarístico contradicen el significado de la celebración de la muerte del Señor, que es un misterio de amor y de entrega, añade que la celebración existe en función de un anuncio "Cuántas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que venga".

Siguiendo la misma línea lógica de las enseñanzas paulinas, la actual liturgia eucarística prescribe, inmediatamente después de la consagración, la triple aclamación "Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven, Señor Jesús". La acción litúrgica, por lo tanto, proclama que la naturaleza de la acción misionera de la comunidad cristiana no consiste simplemente en la difusión de un mensaje, aunque éste sea divino, sino sobre todo en el anuncio-testimonio de un acontecimiento histórico que ha modificado la historia y que ha proporcionado un nuevo modo de dirigirla. La representación, en los sacramentos, del misterio pascual confiere a cuantos participan en ellos la misión de testimoniar con la vida que la historia humana ha cambiado efectivamente y que se desarrolla según la lógica descentrante a la que corresponde el mismo misterio pascual. La novedad de vida que nace de la participación sacramental en los misterios de la vida de Cristo no es monopolizable para fines salvíficos meramente personales, dado que es siempre una misión para testimoniar la realidad del hecho salvífico celebrado. El compromiso misionero de la Iglesia es mucho mas que la simple fidelidad a un precepto es la razón de su misma existencia. La Iglesia existe para dar testimonio, y lo que debe testimoniar es aquello que ha dado origen a su ser.

El texto de Lc, a su vez, además de hacernos captar en la eucaristía la razón última de la identidad entre vida cristiana y misión, además de orientarnos sobre cómo debemos llevar a la práctica la acción misionera, nos hace percibir en la eucaristía la fundación cristológica de la naturaleza y de las características de la misionalidad de la Iglesia. Para comprender en su totalidad la enseñanza de este texto escriturístico, hay que tener en cuenta que Lc, al dar a la narración del antagonismo de los apóstoles una ubicación diversa de la transmitida por los demás sinópticos, tiene una doble y clara intención teológica hacernos captar el verdadero significado del gesto eucarístico y, más

radicalmente, del mismo misterio de la encarnación. A los apóstoles, que en seguida después de la institución de la eucaristía discuten entre sí para establecer quién es el mayor, Jesús les da una lección que no es solo de humildad, sino que expresa el criterio al que se ajusta toda su actuación, incluida la acción eucarística, y su misma condición de Hijo de Dios encarnado. Mientras los poderosos de esta tierra afirman su grandeza haciéndose servir, Cristo afirma la suya poniéndose al servicio de todos. Mediante la institución de la eucaristía, en la cual Jesús lleva la lógica del servicio hasta el límite extremo de hacerse alimento de los hombres, nos da un doble testimonio en primer lugar, que la razón de la presencia de un Dios-hombre en la historia no es la de dominar esa historia y servirse de ella, sino la de servirla salvándola, en segundo lugar, que el hecho de su "estar" en el mundo es fruto de una "misión" que le encomendó el Padre, a saber, testimoniar que el modo de afirmar el Dios cristiano su trascendencia y su señorío no es el aislamiento o la imposición, sino la entrega. Por todo esto, la celebración eucarística ocupa el centro de un doble dinamismo significativo. Por un lado, se afirma que el ser y el existir del misterio de Cristo es ya una misión-testimonio y que el ejercicio de esta misión se expresa en el servicio y en la entrega de sí mismo, por otro lado, proclama que la misión de la Iglesia, antes que una actividad que desarrollar, es una novedad de vida que da testimonio de Cristo como el hijo del Padre, y que el estilo con que se debe testimoniar a Cristo es el del servicio. Pero la celebración eucarística nos da un tercer dato: siendo la eucaristía banquete de comunión con Cristo y, en Él, con todos los hermanos, se sigue que la primera misión-testimonio de la Iglesia consiste en hacer comunión, o sea, en saber ser *una en la multiplicidad*, y, además, en saber expresar su testimonio del único Cristo mediante la multiplicidad de las vocaciones cristianas.

b) *Liturgia y vida de las vocaciones*. Los diversos carismas de los que tuvo experiencia la comunidad cristiana durante la época apostólica eran algo muy diverso de lo que llamamos nosotros hoy "vocaciones" cristianas. Se trataba entonces de gracias extraordinarias, que constituían una prueba visible de la eficacia renovadora de la acción salvífica realizada por Dios en Cristo median-

te el don del Espíritu. Sin embargo, los documentos del NT se cuidan de subrayar que estas gracias extraordinarias tenían ya una estrecha relación tanto con la acción litúrgica como con el compromiso misionero. Por ejemplo el Libro de los Hechos nos testimonia en diversas circunstancias que las manifestaciones carismáticas tenían en la mayoría de los casos conexión con la administración del bautismo, por su parte, san Pablo, en 1 Cor 12-14, después de haber enseñado que los carismas no deben ser motivo de antagonismos de ninguna clase, subraya que si verdaderamente se quiere hablar de jerarquización de los carismas y tratar de establecer cuáles son los más importantes, el criterio que se debe usar es el de la caridad y la mutua edificación. Los carismas más importantes son los más edificantes, o sea, los que tienen una finalidad misionera más evidente: ¿de qué sirve poseer el don de lenguas, si en la comunidad no hay nadie que pueda decir "amén", o sea, capaz de interpretar cuanto se ha dicho para bien de los demás?

La experiencia de los carismas extraordinarios duró muy poco tiempo pero la historia demuestra que la Iglesia halló siempre innumerables formas de manifestar las riquezas de su vida y de su compromiso misionero. Sin embargo, un historiador que leyese el hecho cristiano sin la justa perspectiva de la fe podría dar a estas múltiples manifestaciones de vida y de apostolado una interpretación muy reductora. La tentación de atribuir todo esto a la simple iniciativa de los hombres que, según las exigencias del momento, saben hallar las soluciones más propicias, es muy fuerte, y con mayor razón al constatar que en el seno de la vida de la Iglesia se ha registrado a través de los siglos, primero, un progresivo alejamiento por parte de las vocaciones de las celebraciones sacramentales y, consecuentemente, un proceso de reducción de la noción misma de vocación.

El progresivo alejamiento por parte de las vocaciones de los eventos sacramentales se inició cuando, según recordábamos antes [↗ 2 c II 1] la justificación y la novedad de vida recibida en los sacramentos fue progresivamente considerada como un don personal y, por lo tanto, sólo como una entidad sobrenatural de que poder disponer para conseguir la salvación escatológica. En este contexto, mientras la vida cristiana se desentendía cada vez más de un

compromiso testimonial que no fuese la observancia de los deberes morales, el testimonio perdía su natural relación a los misterios de la vida de Cristo celebrados en los sacramentos. Las consecuencias de este hecho se fueron notando lentamente, pero no por ello en un grado menos decisivo. Las obligaciones morales a las que el cristiano trataba de ser fiel, en la medida en que perdieron su directa referencia a los misterios de la vida de Cristo y a la nueva lógica que había animado a estos misterios, sufrieron en forma notable el desgaste de los diversos contextos culturales en los que penetraba la cultura cristiana, y en muchos casos asumieron las dimensiones de una ética natural sin duda buena, pero desprovista de las animaciones cristianas más significativas y específicas.

También en estas situaciones de cristianismo bastante anónimo siguieron floreciendo las vocaciones, pero, en vez de identificarlas en cualquier estado de vida en el que el cristiano es tal por los eventos sacramentales, se las percibió progresivamente sólo en aquellas decisiones que suponían la práctica no sólo de los preceptos, sino también de los consejos evangélicos. Ahora bien, prescindiendo del hecho de que de este modo no sólo se legitimaba en términos explícitos una distinción real entre preceptos y consejos evangélicos más de lo permitido por el espíritu del Evangelio, sino que incluso se la institucionalizaba, prescindiendo del hecho de que la vocación se convirtió en un privilegio de pocos más que en un llamamiento a todos, lo cierto es que se favoreció el equívoco de que la búsqueda de la perfección era deber sólo de algunos, y no de todos los estados de la vida cristiana. De este modo, mientras por una parte se podía pensar que la fidelidad al bautismo, a la que están invitados todos los fieles, correspondía sólo a un programa mínimo de vida cristiana, por otra, al atenuar la relación entre perfección y bautismo, se podía involuntariamente olvidar que la perfección y su búsqueda sólo pueden configurarse como realización y clarificación plena de la realidad y de la potencialidad recibidas en el bautismo.

c) *Liturgia y vida de testimonio*. Pero, además de todo esto, parece justo destacar otras dos consecuencias que, en conexión con otros factores aparentemente más vistosos y más determinantes, se han derivado de la desvincu-

lación entre las vocaciones y el testimonio cristiano y la acción litúrgica. Nos referimos a la alteración de la noción de testimonio y a la progresiva depauperación del significado del sacramento de la confirmación.

Al quedar oscurecida su relación natural con el bautismo, la noción de testimonio se desfigura pues al oscilar entre un programa mínimo (consistente en hacer que toda actividad cotidiana correspondiera a las exigencias de la ética cristiana) y un programa máximo (consistente en salirse de la vida común para dedicarse a algo extraordinario) no permite percibir el verdadero sentido del testimonio cristiano y, en último análisis, el verdadero significado de la presencia de la comunidad de salvación en el mundo. El primer programa descalifica el testimonio, porque podría hacer olvidar que el estilo de vida cristiano, aun siendo válido para algunas obligaciones que van más allá de las exigencias de una simple moral natural, en realidad se cualifica sobre todo por la animación amorosa que debe regirlo. Cristo pudo presentarse como el que lleva la ley a su plenitud no tanto por haber añadido nuevos preceptos al decálogo, sino por haber enseñado el modo de observar los preceptos con un espíritu nuevo. Por otra parte, este espíritu nuevo no implica necesariamente la realización de obras extraordinarias y, además, realizar tales obras no está conforme con el espíritu del evangelio en este sentido, la noción de testimonio queda descalificada del segundo programa. La razón por la que muchos han podido afirmar que una vida moralmente honesta es suficiente para llamarse cristianos, y, viceversa, la razón por la que otros muchos han sostenido que no podían llamarse cristianos en el trabajo o en el ejercicio de la profesión, esta también en esta alteración de la noción de testimonio. Además, esta alteración ha podido hacer pensar a los no creyentes que no es necesario ser cristianos para vivir honestamente y que la obra de cristianización que la Iglesia intenta hacer en el mundo consiste más que en un servicio para una adecuada realización de los justos valores creaturales, en dar caza al mundo y en intentos de arrebatarse las actividades humanas a la esfera de la justa autonomía de la que deben disfrutar para la construcción del mundo.

Pero si la alteración y el empobrecimiento de la noción de testimonio son

una consecuencia de su escisión de la acción litúrgica, el empobrecimiento de la noción de testimonio ha determinado a su vez el empobrecimiento de aquella particular acción litúrgica que es el sacramento de la confirmación. En efecto, las primeras manifestaciones de la crisis de la praxis (y de la teología) de la confirmación coinciden con el afianzamiento del proceso de privatización de la salvación y de la justicia cristiana y con la consiguiente reducción de los sacramentos a simples medios productivos de la gracia. Si los sacramentos pierden su primera y fundamental característica de celebración de los misterios de la vida de Cristo en orden a su actualización en el testimonio, entonces quedan reducidos al rango de medios de producción o de aumento de la gracia, y la confirmación pasa a ser un sacramento casi inútil. Conferida en el bautismo, la gracia puede ser aumentada en la eucaristía, y quien la haya perdido por el pecado la puede recuperar por medio del sacramento de la penitencia, en conclusión, no se ve claramente el papel efectivo del sacramento de la confirmación. El famoso discurso de Fausto, obispo de Riez, que es considerado como el punto de arranque para una reflexión teológica sistemática sobre la confirmación, registra un clima de poco aprecio de este sacramento ya al final del siglo V: "Después del misterio del bautismo, ¿para qué puede servirme el misterio que me confirma?" Es bien sabido que Fausto de Riez, con la intención de superar esta mentalidad distorsionada, se esforzó en presentar la confirmación como el sacramento que, al hacernos soldados de Cristo, confiere la fortaleza necesaria para una profesión clara de la fe y el valor indispensable para defenderla y difundirla. Pero, aun prescindiendo del hecho de que esta teología de la confirmación contribuyó en buena medida a que se identificara la misión con el proselitismo y el testimonio con el buen ejemplo, lo cierto es que determinó una ofuscación ulterior de la característica más típica de la confirmación, a saber, la de ser el sacramento de las vocaciones cristianas. El don del Espíritu, que en el bautismo hace del hombre un hijo de Dios, es "confirmado" en el segundo acontecimiento sacramental para indicar que todo hijo de Dios ha recibido, y por lo tanto debe buscar y encontrar, el papel específico para el que ha sido "llamado" a formar parte de la única

gran familia eclesial. La comunidad de salvación, que es "una" a causa de la fraternidad en Cristo y de la animación del único Espíritu, sólo en la "multiplicidad" de las vocaciones halla la capacidad de testimoniar, actualizándola, la infinita riqueza del misterio de Cristo y del don del Espíritu. En otras palabras, al relacionarlas con el sacramento de la confirmación, las vocaciones cristianas y su espiritualidad redescubren tanto su original finalidad dirigida a dar testimonio como la justa dimensión eclesial que impide reducir lo vocacional a un ámbito de privilegio reservado a una élite.

3 CONTEMPLACIÓN Y LITURGIA - De todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre la relación que une la liturgia con la vida de la Iglesia y, más exactamente, con su misión y, por consiguiente, con las diversas vocaciones y testimonios cristianos, parece inevitable concluir que la espiritualidad litúrgica, al menos en la medida en que presiona hacia un encuentro con Dios en la historia, es una espiritualidad orientada a la acción. En esta perspectiva, la espiritualidad litúrgica vendría a colocarse en el centro del ciclo del tan debatido problema sobre la relación entre contemplación y acción [→ Contemplación I 2 II 5]. Pero, además de esta cuestión previa, la espiritualidad litúrgica fue clamorosamente discutida hacia el final de los años cincuenta (cf Raisa y Jacques Maritain, *Liturgie et contemplation en Spiritual Life*, 1959) y acusada de no poder salvaguardar suficientemente algunos valores cristianos como la interioridad, la oración personal, la meditación y, en particular, la contemplación. Esta aparente antinomia entre liturgia y contemplación fue ya desmentida, aunque de modo indirecto y en forma alusiva, por algunos documentos del magisterio, como la *Mediator Dei* (c. 1, & 2), de Pío XII, la constitución SC del Vat II, n. 12, y la *Instituto generalis* de la liturgia de las horas n. 9, además, en una visión teológicamente correcta de la liturgia es posible hallar numerosos elementos que favorecen una espiritualidad contemplativa. Baste recordar que la liturgia está entre los caminos más seguros de acceso a la contemplación del Dios invisible, es coparticipación en el silencio de Dios y profunda experiencia de las gratificaciones divinas.

La visión de Dios es la esencia misma de la felicidad eterna, pero esta meta

sólo se alcanza después de la muerte. En la vida presente, la visión de Dios constituye el objeto principal de la virtud de la esperanza y de un profundo deseo natural, del cual se habla ya en la teología clásica aunque con mucha imprecisión, entre tanto, Dios puede ser contemplado sólo en una visión refleja, como en un espejo (1 Cor 13 12). La historia de la salvación registra numerosas "epifanías" de Dios desde la creación hasta la vocación de Abraham y de los patriarcas, desde los hechos de la liberación y de la formación del pueblo de Dios a las revelaciones proféticas, hasta llegar a la máxima epifanía que se realizó en Cristo y en la efusión de su Espíritu para la "recreación" de los hombres y de la tierra. Estas manifestaciones, aunque de naturaleza e importancia diversas para los fines del encuentro Dios hombre, tienen todas en común un doble factor: el de ser manifestaciones de Dios mediante la realidad creatural, que se hace signo de una presencia trascendente, y el de ser legibles sólo a la luz de la fe. Estas manifestaciones incluso cuando se revisten de formas visibles extraordinarias y parecen legibles incluso con la sola luz de la experiencia, en realidad para su comprensión, no sólo adecuada sino sobre todo salvífica, necesitan la fe. La fe esta, pues, en el centro de este dinamismo salvífico, mientras, por una parte, impulsa al hombre a ir más allá de la realidad significativa para captar la realidad significada (Dios, su presencia y su acción salvífica), por otra, mueve al hombre a solidarizarse al máximo con la realidad creada para no desaprovechar nada de cuanto pueda ser medio de significación y de encuentro. La animación de la fe, por lo tanto, a la vez que tiende a la inmediatez y a la interiorización de la relación con Dios, es también exigencia de un contexto experiencial que hace verificable la relación misma. En último análisis, se trata de aquella tensión dialéctica que en el capítulo sexto de Juan se describe como tensión entre la carne y el espíritu. Es necesario comer la carne de Cristo como único acceso a la vida con Dios: "Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (6,53), por otra parte "El Espíritu es el que vivifica, la carne no aprovecha nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida. Pero hay entre vosotros algunos que no creen" (6,63-64), comer y beber

sin el espíritu de fe no tiene ningún significado salvífico. La contemplación puede tener momentos intensos, que parecen arrancar al hombre de su condición histórica, y es comprensible que el hombre los busque con profunda nostalgia, pero en realidad, ninguna contemplación, a no ser la visión beatífica, es posible sin alguna mediación creada. Pretender lo contrario sería imposible y peligroso, como lo sería la reducción de la salvación a la fe y de la fe a la gnosis. Por esto la celebración litúrgica, sin obstaculizar en modo alguno los momentos de contemplación más intensa —la experiencia de muchos santos lo demuestra—, sin pretender ser el único contexto de experiencia contemplativa, proporciona las connotaciones más importantes para el ejercicio de una contemplación auténticamente cristiana.

Es indudable que no todas las formas con que se expresa la celebración litúrgica tienen la misma capacidad de fomentar la contemplación, pero éste es un problema que atañe al carácter ritual y no a la esencia de la acción litúrgica. Por encima de todo esto, la liturgia esta en estrecha relación con la contemplación en virtud de su dimensión mística, que nos introduce en el gran silencio de Dios. Y aunque esta brecha un encuentro dialógico en el cual el hombre se abre a la palabra de Dios que lo ilumina y a la acción divina que lo santifica, la acción litúrgica sigue siendo un encuentro misterioso con un Dios misterioso. Hasta las celebraciones mejor logradas y que más exactamente responden a la naturaleza de la religiosidad cristiana dejan amplio margen de insatisfacción cuanto más logren las acciones litúrgicas establecer un encuentro intersubjetivo y permitan en alguna medida experimentar la riqueza y la fascinación, mas nos acercan al encuentro escatológico, que será totalmente realizador porque ya no tendrá necesidad de mediaciones simbólicas. El Dios que encontramos en la celebración sacramental y la acción salvífica que de El nos llega son solo meramente una pregrabación, son una degustación auténtica, pero sin constituir una experiencia plena. La experiencia sacramental, por tener que sufrir el impacto de la experiencia histórica que parece contradecir a la primera, obliga a una comprobación más profunda, por esto el encuentro con un Dios y con una salvación misteriosos no bloquean, sino que estimulan el camino hacia la visión

Además, a pesar de su fisonomía dinámica y gestual, el contexto litúrgico manifiesta su afinidad con la contemplación por otros dos motivos. El Dios que hallamos en la liturgia es un Dios misterioso como aquel de que nos habla el libro de Job (40,1-4) un Dios que demuestra su fidelidad al hombre sin permitir que se lo encasille dentro de los esquemas de la especulación y de la curiosidad humana. Es un Dios que, denunciando la presunción del hombre, que pretende saber y determinar cómo Dios debe ser y comportarse, enseña al hombre que la mejor alabanza es el silencio "Tibi silentium laus" (Sal 65,2 vers de Aquila). La liturgia sabe ritualizar también el silencio pero conviene no olvidar que el lenguaje y los gestos rituales, en su simbolismo, son una "alogía", es decir una expresión típica de quien sabe que no puede expresarse un comunicar algo que rebasa la posibilidad de los medios usados por la comunicación, son, en fin, el silencio elocuente de quien se encuentra y comprende en una amorosa y mutua aceptación. En este sentido y por esta razón, la acción litúrgica responde a la lógica gratuita del juego y, mientras hace posible, como en la contemplación, la experiencia de innumerables gratificaciones con las que Dios enriquece al hombre y de las que le hace gozar, transforma la actitud del hombre en una acción de gracias no menos de cuanto pueda suceder en cualquier otro momento contemplativo.

III. Celebración y diálogo

Ya al inicio de este artículo, al tratar de destacar los aspectos que unen la celebración cristiana con la actividad celebrativa humana en general hasta poder afirmar que la vida del culto es también el culto de la vida, hacíamos observar que la celebración cristiana, a pesar de esta convergencia, se especifica claramente frente a cualquiera otra celebración en virtud de su originalidad inconfundible [↗ *Introducción*, II]. El factor más determinante de esta originalidad está en el hecho de que la celebración cristiana nace de una religiosidad histórica de alianza y no simplemente de una religiosidad cósmica. Las celebraciones rituales de una religiosidad cósmica son unidireccionales, se mueven sólo en una línea vertical y, además, ascendente de abajo hacia

arriba, del hombre hacia Dios. En este contexto, la actividad celebrativa, además de nacer sólo de la iniciativa humana, expresa únicamente la dependencia del hombre de Dios y el esfuerzo del hombre para establecer una relación correcta y, a ser posible, óptima, con una realidad que lo trasciende y domina. Por este motivo la actividad celebrativa no cristiana es sólo culto en el sentido más restringido del término, es profundamente sacralizante en el sentido menos aceptable de la palabra, y, en conclusión, no es dialógica.

En cambio la actividad celebrativa cristiana además de moverse en línea vertical, no solamente ascendente sino también descendente tiene una clara dimensión horizontal. La celebración cristiana, en la medida en que dice relación a un hecho salvífico es decir a una presencia, a una acción y a un efectivo compromiso de Dios en la historia, nace de una iniciativa divina antes que de una iniciativa humana. No es la tentativa aleatoria con la cual el hombre trata de hacerse aceptar por Dios sino un abrirse del hombre a la gratuita iniciativa divina, que sale al encuentro del hombre en la historia para salvarlo. La celebración cristiana es un "sí" del hombre a una interpelación divina que precede a este "sí", sin esta interpelación divina, el sí humano no tendría ni sentido ni justificación es un movimiento ascensional del hombre a Dios y en este sentido es también un gesto cultural pero ante todo es un movimiento descendente, una oferta de gracia. La celebración cristiana es teocéntrica, no antropocéntrica es "eucarística" es decir una acción de gracias a quien ha ofrecido la gracia es, en fin un hecho decisivamente dialógico. Pero lo que hace de la celebración cristiana un hecho dialógico en sentido vertical la convierte en dialógica también en sentido horizontal. El mundo cristiano celebra una iniciativa salvífica divina, que está dirigida a todos los hombres indistintamente y todos los que en la celebración, y consecuentemente en la vida, dan una respuesta afirmativa a la interpelación divina, se hallan hermanos en virtud de su común convergencia hacia un Dios único que es igualmente salvador para todos. Por nacer de una convergencia hacia un Dios que es uno para todos, la fraternidad y la mutua capacidad dialógica entre los hombres halla en la celebración cristiana una base y una garantía mucho más válida

que la que pueda ofrecer cualquier otro factor histórico (la raza la cultura, la ideología, el compromiso, etc) y esta al margen de todo peligro de discriminación.

1 CELEBRACIÓN Y DIALOGO CON DIOS - La iniciativa de Dios, de la cual es una señal y un punto de encuentro la celebración, consiste sobre todo en el ofrecimiento de su palabra portadora de una promesa salvífica, y en el ofrecimiento de su Cristo, que realiza la palabra llevando a cabo la promesa. La relación anuncio-celebración es muy estrecha. El Libro de los Hechos testimonia abundantemente que ya desde la edad apostólica el kerygma no es solo una premisa didáctica de la celebración y que, a su vez la celebración no es solo un gesto de obediencia al kerygma. El anuncio de la palabra puede hacerse también fuera de una celebración pero ninguna celebración puede prescindir del anuncio, porque la Palabra de Dios es un elemento esencial de la celebración. Este detalle es importante no solo para impedir que palabra y sacramentos sean concebidos como vías alternativas de salvación e incluso contrapuestas, sino también para salvar la naturaleza dialógica (de alianza) de la misma salvación cristiana y de la celebración.

El encuentro salvífico primero y fundamental es el que se realiza entre la palabra de Dios y la fe del hombre pero la naturaleza dialógica de este encuentro es muy profunda. La fe no es solo una respuesta dada por el hombre a una palabra divina aceptada y comprendida si fuese así la fe sería de alguna manera una conquista humana en realidad la fe antes que una respuesta humana es ya un don de Dios en la palabra de Dios que trae el ofrecimiento de la salvación esta ya contenida en la salvación, y el hombre que responde con la fe y en la fe ha sido ya alcanzado por ella. El Concilio de Trento enseña muy oportunamente que la fe es el "fundamento" a la raíz de toda justificación" (DS 1532). Por otra parte, si es verdad que la palabra de Dios libera y eleva las facultades humanas haciéndolas capaces de expresarse en la fe, también es verdad que la fe libera la palabra, porque ésta se hace totalmente comprensible y realmente eficaz sólo en quien la acoge con fe. Indudablemente el diálogo entre Dios y el hombre en la fe se realiza ampliamente también fuera de la celebración, con todo, es indudable que

en la celebración halla un momento de actuación muy intenso y, sobre todo, una garantía de autenticidad que no puede alcanzarse fuera de ella. La celebración, en efecto, en la medida en que es un hecho eclesial que compromete no solo la fe del individuo sino también la de toda la comunidad, explicita los significados más profundos de la palabra de Dios y confiere a esta explicitación un grado de certeza que ninguna persona aisladamente puede poseer, por la misma razón, también la respuesta del hombre asume en la celebración una relevancia que no puede lograr en ningún otro contexto. Pero además, el diálogo de fe que se verifica en la celebración es del todo excepcional, por que está destinado a convertirse en una verdadera comunión de vida. La palabra de Dios, aunque es ya salvífica conserva su característica de vehículo de la promesa, la celebración, en cambio, por representar a Cristo y sus misterios de salvación, es su actuación. La respuesta de fe que el hombre da a la palabra es ya la respuesta de un ser salvado pero la que da en la celebración es la respuesta misma de Cristo. La relación santificación-culto, aunque tiene otras posibilidades de actuación, halla en la liturgia su máxima expresión por dos motivos ante todo, porque ningún otro contexto implica tan activamente la presencia de Cristo el cual es simultáneamente fuente de salvación y pontífice supremo del culto más perfecto que los hombres puedan tributar a Dios, en segundo lugar, porque la acción litúrgica, si se entiende y se vive en el sentido más auténticamente cristiano, se constituye en norma también del diálogo que los fieles deben mantener con toda la humanidad y con toda otra realidad creada.

2 CELEBRACIÓN Y DIALOGO CON TODOS LOS HOMBRES. Para hallar en la celebración cristiana la fuente de una espiritualidad dialógica no solo con Dios sino también con los hombres y con la realidad creada bastaría ver lo que hemos dicho desde el principio [↗] sobre la vida del culto y el culto de la vida. Pero este tema tiene mayores posibilidades de desarrollo en otras dos consideraciones.

Siendo la celebración cristiana expresión de una religiosidad que no consiste en la separación entre Dios y el hombre, y, al mismo tiempo, fundamento de la dimensión, que consiste en testimo-

niar a Cristo introduciendo su lógica en todos los sectores de la vida, nunca podrá ser solo un punto religioso de llegada. Por otra parte, así como toda forma de existencia y toda actividad ejercitada según la medida de Cristo da gloria a Dios y hace actual también la vida con siderada profana, la celebración logra su autenticidad cuando llega a ser también punto de convergencia y expresión simbólico-ritual de una vida vivida no ritualmente. La celebración cristiana, en fin, se caracteriza como un dinamismo que es simultáneamente centrífugo y centrípeto, y que anteriormente [↗ I, 1] hemos descrito como un movimiento que va de la celebración cultural a la obediencia histórica y de la obediencia histórica a la celebración cultural. Esta verdad se podría reformular en términos más accesibles pero igualmente expresivos, diciendo que, dada la estrecha relación que existe entre la liturgia y la vida, no basta introducir la liturgia en la vida, sino que es necesario introducir la vida en la liturgia. Las posibilidades de describir las conexiones de la liturgia con la vida y, por lo tanto, con una inserción en la historia que permita dialogar con la comunidad humana y con la realidad creatural, son múltiples. Creo que bastará recordar tres indicaciones que proceden de la literatura patristica.

“Si alguien es adúltero, ladrón, mentiroso, que se convierta. En esto consiste la verdadera celebración del sábado” (Justino, *Diálogo con Trifón* 12,3). La doctrina bíblica hace resaltar desde las primeras paginas que el pecado del hombre —además de ser una ruptura con Dios, encierra siempre una ruptura con los hermanos, y que el terreno en el que es posible verificar la propia capacidad de honrar a Dios es aquel en el que se elimina todo motivo de división, de discriminación y de lucha entre los hombres. Las opciones y la actividad con que el hombre debe superar su egoísmo, que es la base de toda división, no son reducibles seguramente a un rito pero el hecho de que toda celebración cristiana —incluida la eucaristía— tenga siempre un aspecto penitencial confirma que la justificación del hombre, vinculada a la celebración de misterio de Cristo y derivada de ella, no puede prescindir de un compromiso de reparación universal. Si el mundo cristiano celebra la penitencia no es para hallar un camino fácil de normalización de las propias relaciones con Dios y con el

prójimo, sino para deducir las normas que se han de seguir para transformar una historia equivocada en una historia justa. La celebración le dice al hombre que el paso de la injusticia a la justicia es siempre un don de Dios antes que una conquista humana, y que los criterios para construir una historia de paz no son deducibles de la sola experiencia, sino también del misterio de Cristo, del cual nos ha hecho partícipes la celebración.

Además, el diálogo con los hombres, del cual la celebración es al mismo tiempo signo y estímulo, no se limita a la eliminación de toda forma de contraste. La paz no es solo superación de la guerra, sino también construcción de la justicia, es creación de un mundo más justo y más pleno, porque el mismo progreso en el campo de la realidad creatural se entiende, se busca y se verifica también con vistas a una mayor humanización del hombre y a una situación histórica de mayor fraternidad. San Ireneo de Lyon ve justamente en el descanso cultural un signo claro de aquella “tranquillitas ordinis” (es la definición que da de la paz la teología clásica) que es fruto del ejercicio diario de la justicia. “No existe un mandamiento de no hacer nada durante un día de descanso para quien observa el sábado todos los días, o sea, para quien rinde culto a Dios en el templo de Dios que es el cuerpo del hombre y practica la justicia todos los días” (*Demostración de la doctrina apostólica*, 96). En esta perspectiva, las celebraciones cristianas desarrollan sus constantes connotaciones penitenciales en una actitud ecológica y dogmática. Tiene un profundo sentido el hecho de que la liturgia eucarística cumbre de toda la celebración cristiana, recupere junto con la letra el espíritu y la animación religiosa de la “berakah” judía: “Bendito seas tu, Señor, Dios del universo, de tu bondad hemos recibido este pan (vino), fruto de la tierra y del trabajo (vid) del hombre te lo presentamos para que se convierta para nosotros en comida (bebida) de vida eterna”. Todo el itinerario de la acción salvífica cristiana está claramente descrito tanto en sus aspectos fundamentales como en su lógica de desarrollo: todo viene de Dios y, por lo tanto, todo es gracia pero la gratitud de las intervenciones divinas, empezando por la creación, solo se experimenta en el compromiso trabajo del hombre por otra parte, este compromiso-trabajo

debe volver a hacer referencia a Dios, porque la suprema gratitud divina solo podrá ser experimentada en un nivel que trascienda la historia y el compromiso del hombre.

Un último aspecto que caracteriza la celebración y que es al mismo tiempo punto claro de referencia al estilo de vida cristiano es el de la festividad: “La vida en continuo acuerdo con el Logos divino no es una fiesta parcial, sino la fiesta completa e ininterumpida” (Orígenes, *Contra Celsum* 8,23). La celebración esta siempre en el centro de la fiesta, porque indica simbólicamente la lógica profunda a la cual corresponde la festividad. El tiempo de la fiesta es un tiempo de gratitud y de libertad, que permite al hombre vivir en comunión con su prójimo y buscar la comunión por sí misma por encima de cualquier otro interés. Por esto el clima festivo es una de las formas más agradables de la religiosidad y constituye un punto indispensable de referencia para toda sociedad que quiera darse un sentido humanamente logrado. “La sociedad puede revisar el sentido que tiene de sí solo si se reúne” (E. Durkheim). Una de las principales funciones de la celebración cristiana es la de codificar mediante el rito la economía salvífica tal como nos ha sido revelada en Cristo y se ha hecho normativa para toda forma de existencia cristiana. Cristo, además de ser la máxima expresión del amor gratuito con que Dios se ha comprometido en la historia, se coloca en el centro de ella, inspirando todas sus opciones no en el egoísmo o en el criterio de eficiencia, sino en la lógica de la gratitud. El es el hombre totalmente libre porque se afirma con su entrega la suya es una “libertad para”, o sea, una libertad que no es una exaltación del individualismo sino de fraternidad. La celebración le dice al creyente que su vida está sintoniada con la del Logos divino hecho hombre cuando se inspira en el criterio de la gratitud para la edificación de la comunidad. La gloria de Dios está en hacer fraternidad y una fraternidad que es gloria de Dios puede ser también celebrada.

E. Ruffini

BIBL.—AA VV *Liturgia y vida espiritual*, Mensajero Bilbao 1966.—AA VV *Liturgia y vida religiosa* Paulinas Madrid 1970.—Allmen J J *El culto cristiano. Su esencia y su celebración*, Sigüeme Salamanca 1976.—Aubry A *Ha pasado el tiempo de la litur-*

gia? Atenas Madrid 1971.—Bernal J *Una liturgia viva para una Iglesia renovada* PPC Madrid 1971.—Braso G M *Liturgia y espiritualidad* Montserrat 1956.—Castro Cubells C *El sentido religioso de la liturgia* Guadarrama Madrid 1964.—Duquoc Ch *Politica y vocabulario litúrgico*, Sal Terrae Santander 1977.—Fernández de la Cuesta I *¿Cristianus mo sin ritos?* PPC Madrid 1971.—Gelineau J *Liturgia para mañana. ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas* Sal Terrae Santander 1977.—Llopis J *La inuit liturgia* Marova Madrid 1972.—Maldonado L *Iniciación litúrgica teológica, espiritualidad pedagógica* Marova Madrid 1981.—Martimort A G *La Iglesia en oración*, Herder Barcelona 1965.—Nesmy C J *Espiritualidad del año litúrgico* Herder Barcelona 1965.—Nocent A *Celebrar a Jesucristo el año litúrgico* (7 vols) Sal Terrae Santander 1979.—Pardo A *Liturgia de los nuevos rituales del oficio divino (premisas teológico litúrgicas y pastorales)* Marova Madrid 1980.—Vagaggini C *El sentido teológico de la liturgia* Ed Católica Madrid 1959.—Vagaggini C *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e litúrgica* Ed Paoline Roma 1961.

CELIBATO Y VIRGINIDAD

SUMARIO I El celibato en la Escritura 1. En la economía del AT 2. En el NT a) Mt 22 23 33 b) Mt 19 3 12 c) Lc 18 29b 30 d) 1 Cor 7 II La evolución histórica del celibato y sus imágenes tradicionales 1 La Iglesia apostólica 2 El s II de la era cristiana 3 El s III 4 Los ss IV y V 5 Desde el Medioevo a nuestros días III Problemática y sensibilidad actuales 1 El celibato como vocación 2 El celibato como desprendimiento y abandono 3 El significado cristológico eclesial y escatológico del celibato

El anuncio cristiano del celibato aparece en el Evangelio junto al del matrimonio, celibato y matrimonio son dos posibilidades de vida, diversas pero ambas positivas son situaciones humanas que el Evangelio asume y convierte en signos de una realidad que las supera el reino de los cielos que viene, en el celibato y en el matrimonio, el que se pone a seguir al Señor es llamado a amar, es llamado a esperar el reino y anunciarlo. Por desgracia, la terminología corriente relativa al celibato sigue siendo ambigua se habla también, en efecto, de castidad, de castidad perfecta, de continencia y de virginidad o estado virginal, sobre todo refiriéndose a las religiosas. A nuestro entender, el umco término no impropio ni equivoco es el de “celibato”, pues la castidad es una ley que se refiere a todos los cristianos

incluso los casados, mientras que la virginidad, para el hombre contemporáneo es un término biológico o sacral, demasiado cargado de significado aséptico religioso por tanto, usaremos siempre el término celibato, que de suyo evoca un estado que sólo puede definirse por vía negativa: el célibe es el que no está casado. En realidad, se debería tratar simultáneamente aunque renunciando a la tradicional comparación entre los dos estados del matrimonio y del celibato cristiano, pero el carácter de esta aportación nos obliga a limitar nuestra atención a los datos relativos meramente al celibato [Para el otro aspecto → Familia]

I. El celibato en la Escritura

Desde las primeras páginas del Génesis, el amor nupcial entre Adán y Eva, entre el hombre y la mujer, se perfila como el gran misterio, como signo y reflejo de Dios mismo, como la imagen de Dios que forman el hombre (*Ish*) y la mujer (*Isha*) juntos, y nunca separadamente (Gén 1,27). En la relación sexual en régimen de nupcialidad, el hombre es asociado al Creador, porque en ella el hombre se convierte en instrumento directo de conservación y prolongación de la creación misma, no existe realidad terrestre más eminente que la sexualidad¹. Dios la ha dotado de realeza y bendición, realeza porque asocia a la criatura con Dios y la hace ser imagen y semejanza suya, bendición, porque ni siquiera el pecado original, ni siquiera el diluvio cancelaron lo positivo de su ser sexual: el valor de los “dos” que se convierten en una sola carne en una sola persona (Gén 2,23-24), y tienen la misión de ser fecundos y de multiplicarse (Gén 1,28 9,17). A esta realidad nupcial también Cristo le dio su bendición con su presencia en Caná, y reveló que la nupcialidad humana es imagen de una realidad que la supera: la relación entre Dios y su pueblo. Para hablar seriamente sobre el celibato debemos tomar absolutamente como dato primero esta situación creacional del hombre ordenado a la mujer y de la mujer ordenada al hombre (situación que jamás ha sido cancelada), y partir de ella para ver su dinámica a través de los tiempos de salvación, de los diversos eones

1 EN LA ECONOMÍA DEL AT. El plan de Dios sobre el hombre, creado macho y hembra, implica la unión heterose-

xual monógama e indisoluble, pero, después de la introducción del pecado, el hombre no es ya capaz de permanecer plenamente fiel a este proyecto. No obstante, el sexo, en cuanto espacio de vida, sigue siendo sagrado, porque en él se prolonga el poder creador de Dios y se prepara la descendencia mesiánica. La importancia de la procreación en el AT se explica porque la cadena de las generaciones que van hacia el nacimiento del Mesías (Gén 5, 10, 11,10 32, Mt 1,1-17 Gén 26,24, 35,11) y el hijo Mesías prometido a David (2 Sam 7,11, 23,5) exigen e imponen el matrimonio. A través de la unión sexual, cada hombre y cada mujer contribuyen a la realización de las promesas de Dios sobre la descendencia numerosa. Por esto, Tamar, con tal de tener posteridad, realiza un acto objetivamente reprochable y se convierte en ascendiente del Mesías (Gén 38,14ss, Mt 1,3) y la hija de Jefté, consagrada al sacrificio todavía joven, llora por los montes su virginidad (Jue 11,37). El ideal del israelita es el matrimonio fecundo, como el de la benevolencia de Dios (Sal 127,5-5, 128,1-3) y el celibato resulta tan inaceptable para el hebreo, que el AT ni siquiera tiene un término para expresarlo, tan extraña le es la idea².

El único mérito del celibato era la virginidad en cuanto integridad física de la mujer con vistas al matrimonio, perder la virginidad antes del matrimonio era una abominación que había que reparar en cualquier caso, el sumo sacerdote solo podía casarse con una virgen (Lev 21,13s). En esta perspectiva, la esterilidad es signo de maldición divina y ocasión de desprecio (Gén 16,4, 30,1 2, 1 Sam 1,5-18), y la castración estaba absolutamente prohibida, los eunucos son terminantemente excluidos de la comunidad sagrada de Israel (Dt 23,2-4). En esto los hebreos se apartan netamente de las otras religiones del mundo antiguo, en las cuales se practicaba legalmente la castración sexual (véase los cultos de Cibeles, Atis y Artemisa de Efeso) y donde el “hieros eunouchos” era mirado como persona sagrada, honrado como la virgen, la “parthenos”. En cambio, en Israel el castrado se encontraba en una situación inversa, opuesta a lo sagrado, profana de modo irremediable. El matrimonio era obligación moral, y el celibato se consideraba una transgresión de la ley de Dios proclamada en el “creced y multiplicaos” (Gén 1,28)

La doctrina rabínica es fidelísima al mensaje del AT: “El célibe reduce la imagen de Dios” el que no piensa procrear es como quien derrama sangre, el que no tiene mujer no es verdadero hombre. También Rabbi Simon ben Azai (ca 110 d C) concuerda con toda la tradición como no estaba casado, fue acusado por Rabbi Elazar ben Azaria, y hubo de justificarse ante el tribunal rabínico: “Mi corazón —dijo— está ligado a la Torah, no me queda tiempo para casarme: el mundo pueden llevarlo adelante otros”. Sin embargo, enseñaba: “El que no se preocupa de procrear debe ser mirado —atendiéndonos a la Escritura— como alguien que disminuye la imagen de Dios”³.

En la ordenación que anuncia la ley existe siempre una estrecha relación entre lo religioso y lo sexual, el sexo vivido en el matrimonio sirve para realizar el plan de Dios, hay, pues, una superioridad absoluta del matrimonio respecto al celibato en todo el AT y en el judaísmo. Sin embargo, a pesar de esta afirmación masiva de la teología de Israel, también dentro de la Biblia se registran algunas circunstancias que dan cabida al celibato o a la continencia transitoria o permanente. Para entrar en contacto con Dios se exige un período de continencia (Ex 19,15, 19,21-25 Lev 22,4, 1 Sam 21,5) y los rabinos enseñaban que Moisés, después de la visión de la zarza, no tuvo ya contactos sexuales con su mujer. En estas observaciones no hay repulsa o desprecio de la sexualidad, sino la convicción de que el sexo es en su ejercicio un remedo de lo sagrado y debe cesar cuando se toma contacto con la realidad misma de lo sagrado. Otras mitigaciones de la absoluta superioridad del matrimonio sobre el celibato surgen después del destierro, en el cual se afirma poco a poco el universalismo de la llamada de Dios, así, junto a la rehabilitación del extranjero está la del eunuco (Is 56,3-6), y las tradiciones son releídas en una nueva perspectiva: las mujeres estériles, que reciben la fecundidad como don de Dios, se convierten en tipos de pobres, dependientes de Dios, preparadas para una maternidad no sólo física, sino también espiritual (Gén 16 1, Jue 13,2, 1 Sam 1,5). Entre los protagonistas del AT la tradición espiritual induce a su poner el celibato de Elías y de Eliseo, pero la Escritura no testimonia nada sobre su estado. Sólo Jeremías es llamado por Dios mismo a este estado (Jer

16,1-4), precisamente para ofrecer con su estado negativo un signo de sentido contrario: él es célibe y permanece tal porque Dios le ha convertido en terror para quienes le rodean (Jer 20,10), en anuncio de mal y de calamidades en tiempos tenebrosos: el único valor positivo del celibato de Jeremías consiste en recordar con su vida de solitario la inminencia del día del Señor y en mostrar así que es un hombre seducido por Yahvé (Jer 20,7)⁴. Una sensibilidad diversa de la incompreensión israelita y judía del celibato lo atestigua la secta de los esenios, donde se registra la presencia segura de célibes. Los textos encontrados en Qumran no nos aportan los elementos de su visión espiritual del celibato: sin embargo, podemos deducir que lo practicaban por su condición sacerdotal en situación de servicio continuo y por su constante disponibilidad a la guerra santa: aunque también por su ideal de comunidad vigilante en espera del Mesías⁶.

2 EN EL NT. No es casualidad encontrar a María la Virgen Madre en el confin entre el AT y el NT. En María se da plenamente la descendencia de las nupcias carnales, pero a la vez echa raíces en ella la posteridad espiritual: es madre porque en ella llega a su fin la cadena de las generaciones: es también virgen porque en ella la realidad deja sitio a la figura inaugurando la plenitud de los tiempos. Con Jesús, su hijo, el hijo de la promesa y de la bendición, concebido del Espíritu Santo, queda desvelado el misterio profundo de las nupcias: el verdadero y único esposo está presente. A la luz de la encarnación, el matrimonio se convierte en signo que remite a las nupcias entre Cristo y su Iglesia (Mt 22,1ss, Ef 5,31 32). En la historia del mundo ha resonado ya un grito: “Ya está ahí el esposo, salid a su encuentro” (Mt 25,6) ya precedido por el amigo del esposo (Jn 3,29). Jesús viene a su comunidad, que le espera ayudando. El diálogo interpersonal a que invitaba la relación sexual de la economía veterotestamentaria no se detiene ya en sí mismo, es trascendido por el encuentro directo e inmediato con el Señor a solas. El matrimonio no es ya el único camino que conduce al reino de los cielos, sino que en el NT se vislumbra otra posibilidad: la del celibato por eso los testigos principales del NT que hablan del matrimonio evocan siempre y precisamente el celibato. El teólogo

reformado J-J von Allmen tiene razón al afirmar "Por la actitud de la Iglesia frente al problema del sexo y del matrimonio se mide en el plano práctico, en última instancia, la fidelidad de la Iglesia a su Señor."⁷ El problema del matrimonio, y por tanto del celibato, no es periférico, sino que forma parte integrante del anuncio cristiano y es un lugar cristológico por excelencia. Leamos ahora los testimonios neotestamentarios que evocan nuestro tema. Son Mt 22,23-33, Mt 19,3-12, Lc 18,29b-30 1 Cor 7.

a) *Mt 22,23-33* En la controversia de Jesús con los saduceos sobre la relación entre nupcias y mundo de la resurrección, se ve con toda claridad que, a pesar de la reintegración a su sentido originario por el Señor, a pesar de la positividad y la confirmación de la bendición otorgada por Cristo a la sexualidad, ésta pertenece al orden terreno, el sexo es una realidad penúltima, porque se queda más acá de la muerte y no entra en el más allá, en la resurrección. En el reino, el hombre tendrá un cuerpo resucitado y "pneumático", en estrecha continuidad con el que poseía antes, pero los que sean considerados dignos del día de la resurrección serán como ángeles del cielo respecto a la condición sexual vigente en la tierra. Habrá continuidad con la realidad terrestre, pues en caso contrario no se podría hablar de resurrección, pero la continuidad quedará rota en cuanto a la dimensión sexual y su ejercicio, que terminará en todas sus expresiones. Las palabras de Jesús indican que el sexo pertenece solo al orden terreno y no rebasa la muerte, lo cual se anuncia tomando como base las Escrituras, que los saduceos demuestran ignorar, y la fe, que cree en el poder de Dios. Los que creen en las Escrituras saben por qué cesa la actividad sexual más allá del tiempo y conocen su limitación a las realidades penúltimas, creadas como positivas, pero violadas, aunque luego redimidas por Cristo. Además, el don de la fe lleva a creer que, así como es posible la resurrección por el poder de Dios, también es transitorio y está limitado por Dios el dominio sexual, siempre prepotente, hasta el punto de no poder el hombre sustraerse a él con sus fuerzas. Al que le asombre la limitación puesta a la condición sexual que se asombra también de la resurrección de los muertos, el sexo cae a este lado del horizonte de la muerte y está en evidente y estrecha relación con

ella. El hombre, después de la caída, quedó dominado por el sexo y por la muerte, y para perpetuarse no tenía otra posibilidad que el fruto del vientre, los hijos, mas, una vez vencida la muerte por Cristo, el discípulo puede también vencer el dominio sexual mediante el conocimiento de las Escrituras y el poder de Dios. El texto que nos ocupa no formula un anuncio explícito del celibato, pero establece las premisas para su comprensión cristiana: el celibato es posible en la economía de la resurrección, el matrimonio no es ya una realidad definitiva y absoluta, puede haber razones para renunciar a él.⁸

b) *Mt 19,3-12* Un segundo texto referente al celibato aparece ligado a la controversia sobre el divorcio entre Jesús y los fariseos. Mateo introduce tres versículos, sin paralelo en los otros sinópticos (Mc 10 1-12, Mt 19,3-12), que representan el único anuncio claro y explícito sobre el celibato en el seguimiento cristiano. Ante la declaración sobre el matrimonio monogámico según el plan originario de Dios, se registra la reacción de los mismos discípulos de Jesús, que acogen mal este anuncio tan exigente. Tres son, en los evangelios, los rechazos que formulan los discípulos al Señor: el rechazo ante el anuncio de la cruz (Mt 16,22), el rechazo ante el anuncio de la eucaristía (Jn 6,60) y éste, ante el anuncio del matrimonio monogámico. A pocos les es dado comprender el misterio de la cruz al que está ligado el matrimonio vivido en la fidelidad, pero quienes lo obtienen de Dios perciben también otra posibilidad: no casarse a causa del reino de Dios. Al rechazo de los discípulos responde Jesús con un proverbio sobre el número, de estructura típicamente semítica, con el cual mantiene y completa la doctrina sobre las exigencias del seguimiento. Aduce un argumento "a fortiori", declarando que el régimen monogámico es factible porque existen condiciones más exigentes todavía que las requeridas por él: a saber las condiciones del celibato. Si es posible vivir el celibato, es posible vivir el matrimonio monogámico fielmente. Jesús, discutido acaso en su celibato por la ideología judía reinante, lo justifica con un motivo religioso, distingue tres categorías de eunucos y proclama que escoger voluntariamente el celibato con vistas al reino de los cielos sólo es posible a quienes Dios les concede entenderlo. Estas palabras del Señor que evocan la castración física

son, sin duda, un trauma para la visión judía, pero al mismo tiempo admiten y hacen ver claramente que esta condición lleva al hombre a una situación de violencia (castración) que no está en la línea de la naturaleza: el celibato es una mutilación, una castración, que puede trascender el orden creado y contradecirlo sólo a través de la comprensión otorgada por Dios en virtud de la energía del reino de los cielos que llega, en virtud de la llamada de Dios, es posible permanecer célibe, lo mismo que se puede permanecer fiel a una sola mujer.

En este texto el celibato encuentra un fundamento bíblico, ya que es anunciado en un evangelio y por Cristo mismo: el celibato es un don de Dios para los que, ante la venida del reino, de tal manera están poseídos por ella que realizan el gesto de la eunouchia: el reino escatológico de Dios está ya en marcha, y algunos no pueden vivir de otro modo. Jesús usa el término eunuco, mas fuerte que "ágamos", no desposado, que aparece en las epístolas de Pablo, para acentuar la imposibilidad de casarse y para definir la condición del celibato estable, de la opción definitiva, del no uso de la propia potencia sexual, situación permanente de no-matrimonio vivida por aquellos a quienes Dios ha concedido este don. Su condición negativa de disminuidos respecto a los hermanos se evoca con la imagen de los castrados, pero se afirma con fuerza el carácter positivo de esta opción por el motivo con vistas a y por el reino de los cielos. El que sea capaz de hacer sitio al don de Dios, lo haga.⁹

c) *Lc 18,29b-30* Finalmente, hay un tercer y último texto de la tradición evangélica que relativiza el matrimonio y declara la posibilidad de vivir fuera de su régimen, aunque directamente no se habla de celibato (Mt 19,29, Mc 10,29-30 Lc 18,29b-30). A los discípulos, que por boca de Pedro declaran haberlo dejado todo para seguirle, Jesús les anuncia una recompensa en el mundo presente y la vida eterna en el futuro. Este "todo" que el discípulo ha abandonado está representado por la casa, los hermanos, hermanas, padre y madre, hijos y posesiones (Mt y Mc), añadiendo Lucas también la mujer (cf. asimismo Mt 10,37-38, Lc 14,26 27).

Es evidente que, en la tradición de Lucas, el matrimonio está subordinado a la importancia del reino y al seguimiento de Jesús por el discípulo, el dis-

cípulo debe "odiar" todo lo que supone un obstáculo para el seguimiento, incluso la mujer recién desposada (Lc 14,20), y puede abandonarla por el reino (Lc 18,29). Pero es cierto que aquí Jesús, además de formular el abandono del matrimonio ya ocurrido, invita a la posibilidad de no casarse, permaneciendo en el celibato a causa del evangelio, del reino de Dios y de Jesús mismo. El celibato se contempla, pues, en este texto como abandono de cuanto puede detener al discípulo en la adhesión total a Cristo (cf. Lc 14,20). Es verdad que este abandono, al menos temporalmente, lo vivieron los discípulos de la comunidad del Jesús histórico, pero todo discípulo es invitado a él cuando lo exigen las circunstancias. Las palabras de Jesús son un imperativo y una motivación para los que, a causa del servicio apostólico y del amor a él, lo abandonan todo, incluso la posibilidad de casarse o el matrimonio mismo, para vivir en el celibato.

Resumiendo en los textos evangélicos el celibato aparece siempre al lado del matrimonio y es contemplado (en Mt 22) como anuncio y realización ya desde ahora de la realidad de la resurrección, como vocación y gracia (en Mt 19), como abandono y disponibilidad (en Lc 18), pero siempre con vistas al reino y fundado en las palabras de las Escrituras y en la fe en el poder de Dios.¹⁰

d) *1 Cor 7* Las enseñanzas de Pablo coinciden con las del evangelio a que nos les ha llegado la salvación en el estado nupcial, la vía normal es la del matrimonio cristiano, único e indisoluble, mas para algunos existe también el otro camino del celibato, el que Pablo escogió, elogia y propone. En el NT, el misterio del amor encuentra ahora su pleno significado a la luz de los dos estados. En 1 Cor 7 vemos como se planteaba la cuestión del matrimonio y del celibato en una iglesia local hacia el año 57 d. C. y las directrices que el Apóstol podía dar. Es harto sabido que en la carta Pablo no expone una teología sistemática y exhaustiva, sino que se limita a responder a las preguntas que le formula la comunidad. Después de intentar resolver los equívocos sobre la sexualidad (6,12-20) según el principio de que el cuerpo no se ha dado para uno mismo como posesión privada, sino para el Señor, y que el Señor es para el cuerpo (6,13), y después de relacionar el problema de la sexualidad con la resurrección (6,14), el Apóstol comienza a hablar sobre los dos

estados a la comunidad de Corinto, tentada de dualismo en su antropología y de encratismo rigorista o ascético en su ética, le recuerda con firmeza que la salvación se obtiene también a través del cuerpo, no se le escapa que el desprecio del cuerpo, llamado a la resurrección conduce a un ascetismo cínico o al libertinaje. En sintonía con el evangelio, reclama como vía normal y ordinaria para la salvación el matrimonio indisoluble, colocando a su lado la posibilidad del celibato. Los corintios sostenían que "bien le está al hombre no tocar mujer" (7,1), Pablo rechaza este principio entendido como negación del matrimonio pero al mismo tiempo muestra que posee validez general fuera del vínculo matrimonial, afirmando que conviene que cada uno tenga su propia mujer y que cada mujer tenga su propio marido (7,2 y 3). El elemento sexual concupiscentia (sin el sentido peyorativo que damos nosotros al término) debe, en efecto, estar subordinado al nuevo régimen cristiano del matrimonio, pero no queda abolido ni negado. El matrimonio constituye un misterio grande, básicamente bueno misterio que impide que los cónyuges se rehúsen uno al otro —como estaban tentados a hacer los corintios (7,3-5)—, a no ser en armonía, de comun acuerdo y solo para orar más profundamente. La sexualidad sigue encontrando en el matrimonio pleno cumplimiento, y el hombre consigue en él una liberación del dominio del sexo, que queda subordinada al régimen cristiano. Sin embargo, Pablo dice estas palabras como concesión, no como mandato e inmediatamente después expresa su deseo de célibe (o de separado de la mujer y reducido a ser célibe) de que todos sean como él.

A partir del principio de que cada uno permanezca en la condición que Dios le ha asignado (7,17), Pablo invita a los célibes a permanecer tales, a menos que no sepan vivir en continencia en este caso es mejor casarse que ser presa del poder de la sexualidad. Volviendo al celibato (7,25) se apresura a decir que respecto a quien es virgen no tiene ningún mandato del Señor pero da un consejo como hombre que por la gracia del Señor, es digno de fe. Las palabras reflejan su perspectiva de cristiano de una manera general, es mejor no casarse (7,38-40), pero esta decisión se inspira en un don particular de Dios, en un carisma (7,7). Reafirma el valor del ma-

trimonio y funda la legitimidad del celibato no en una orden del Señor, sino en su propia autoridad, de la cual se puede uno fiar (7,25). En la perspectiva paulina, el matrimonio está al lado del celibato, si a veces hay que preferir el matrimonio a la soledad (7,9), sin embargo el celibato relativiza el matrimonio. Pablo declara que, debido a las necesidades presentes, es bueno permanecer célibe (7,26), haciéndose eco con ello de la condición de Jeremías. Puesto que la figura de este mundo pasa (7,31), que cada uno use del mundo como si no lo usase, permaneciendo en el régimen en que se encuentra, según el carisma y el don particular recibido de Dios, matrimonio y celibato pertenecen al orden del Espíritu y, aunque diversos, están unificados por el único Espíritu. A Pablo, sin embargo, no se le oculta que en los últimos tiempos, inaugurados por la resurrección de Cristo, actúa el poder de Dios casarse no es pecado sin embargo, estando cercana la hora en que la sexualidad ha de desaparecer, puesto que todo se ha cumplido en Cristo, el creyente puede vivir ya solo renunciando al matrimonio en orden al trato asiduo con Dios. En el nuevo reino no existirán ya las realidades penultimas del sexo, de la alegría y el llanto, del hacer o consumir, de la fatiga y el trabajo, ni tampoco existirán ya distinciones de raza y diferencias sociales (7,29-31 y Gál 3,27-29). Pablo formuló su consejo sobre un fondo escatológico, evidenciando que el que está inserto en las estructuras provisionales destinadas, como el matrimonio a pasar, no puede eludir las necesidades y las tribulaciones (7,26 y 28) que acompañan el tránsito de este mundo al reino. En este sentido, al principio de Gén 2,18 "No es bueno que el hombre esté solo", Pablo, aunque sin declarar errónea la afirmación creacional, opone en una antítesis claramente perceptible "Es bueno permanecer así" (célibe o solo) (7,26).

Pablo no es un misógino ni una persona que desprecia el mundo y pretende fundar una hipotética superioridad del celibato sobre el matrimonio, afirma que es necesario prestar atención al estado en que mejor se obedece al Señor, y ve en el celibato algo que lleva a permanecer junto al Señor y servirle sin distracciones, acercando objetivamente al creyente al hombre Jesús, que vivió en su carne la soledad del celibato. Sin embargo, no es tanto la vocación objetiva lo que importa cuanto la obediencia

a esta llamada. Mas ¿cuál es el alcance significativo de este don particular que es el celibato? Esencialmente consiste en que algo definitivo ha irrumpido en la evolución de la historia, ese algo es el hecho de la encarnación. En el tiempo que media entre la partida y la vuelta del Hijo del hombre, cualquiera que sea la duración de ese lapso de tiempo, hemos de reconocer que, por haber tomado Dios en Jesucristo rostro humano, el matrimonio no es ya en este mundo el único régimen legítimo. Sigue siendo figura de las relaciones entre Cristo y la Iglesia, pero es figura, no realidad, la distancia que separa el símbolo de la realidad, la unión matrimonial de la condición del reino, se mide por la caducidad de este signo dado por el matrimonio.

Así, mientras el matrimonio es elevado al rango de sacramento, el celibato voluntario no tiene necesidad de sacramento, porque forma parte de los misterios del reino de los cielos y nos hace estar directamente con el Señor. Pablo anuncia aquí el mensaje grande y positivo sobre el celibato, revelándolo como soledad y asiduidad con Dios. El célibe, al decidir estar solo, se libera de una de las estructuras más fundamentales del mundo actual y, en el desconcierto escatológico, podrá ocuparse solo de las cosas del Señor y de los medios de agradecerle (7,32), intentando ser santo de cuerpo y de espíritu (7,34). Al estar unido al Señor sin distracciones (7,35) condición urgente para todos los cristianos, el célibe resulta aventajado, se gana Pablo, por estar exento de las preocupaciones (7,32) y menos dividido que los casados.

Aquí Pablo no crea en absoluto dos categorías de personas simplemente percibe con claridad que, en la actual situación vivida por el cristiano, el celibato se presenta como conveniente. Para Pablo, ocuparse de las cosas del Señor significa esencialmente una vigilancia continua del acontecimiento escatológico, sin distraerse y sin pensar en otra cosa que en el Señor. En el celibato, la exclusión del elemento afectivo sexual hace menor el riesgo de amar a otras cosas junto a Dios y orienta toda la capacidad humana a amarle a él solo directamente, el celibato no es desprecio del amor ni de los sentimientos y los afectos que integran nuestra humanidad, sino su canalización hacia la voluntad de Dios. Tampoco el desprendimiento de las cosas, que es elemento

esencial para vivir el celibato con fidelidad al don recibido, significa desprecio y superioridad frente al mundo es la relativización de todas las cosas ante el Señor, una valoración de todo en relación a Cristo, y debe llevar a amar en él a toda criatura. El celibato es una vida de amor, llena del amor único de Cristo de modo total. Por eso se vive con fidelidad sólo si hay asiduidad con el Señor a través del diálogo continuo en la oración y la escucha de la palabra [Palabra de Dios]. En la soledad del celibato nos sentimos más fácilmente inducidos a confiarlo todo a Dios, abandonando donos totalmente hasta llegar a una unión sin divisiones con el Señor. Basándose en este principio, el Apóstol de fine a la viuda que permanece en soledad como persona que ha puesto su esperanza en el Señor y se consagra a la adoración y a la oración día y noche (1 Tim 5,5). En conclusión, Pablo no desprecia el matrimonio incluso lo defiende frente al ascetismo ilusorio, pero las preferencias del Apóstol van hacia el celibato como estado más conveniente a la situación cristiana, no como medio de una mayor perfección ética.

Los otros textos del Nuevo Testamento que se refieren de modo cierto al celibato son escasos y representan en su mayoría un testimonio sobre la existencia de célibes en la Iglesia a finales del siglo I. Esto vale para He 21,9 (que recuerda a las cuatro hijas profetas de Felipe, uno de los siete, y las llama vírgenes) y para Ap 14,4 (que habla de vírgenes que no se han manchado con mujeres y que siguen al Cordero triunfante).

No existen, pues muchos textos pero hay claridad y armonía en el anuncio cristiano de la sexualidad así como en el de la posibilidad del celibato y de su conveniencia en los tiempos escatológicos que vivimos. Es manifiesto que en la historia de la espiritualidad no siempre se ha permanecido fiel a este anuncio del NT, y también que una lectura obediente de este mensaje fuerza hoy ante todo a eliminar de la práctica del celibato o de las reflexiones sobre él muchas perspectivas extrañas y a corregir las ambiguas y peligrosas.¹¹

II La evolución histórica del celibato y sus imágenes tradicionales¹²

Ante todo hay que insistir con energía en que el celibato antes que un fenome-

meno religioso, es un fenómeno humano si el celibato es el estado de quien no pide ser reconocido por el contexto social como comprometido en una pareja, hay que admitir entonces que muchos hombres lo viven por razones diversas. Todos nacen célibes y permanecen tales al menos durante un cierto período de su vida otros mueren en este estado sin haberlo ligado a motivaciones de orden religioso personas célibes por imposibilidad física o psíquica de contraer matrimonio, célibes ligados a condiciones particulares de vida célibes por opción personal. Es interesante observar que en Europa aunque con variantes entre región y región, por el año 1970 la situación respecto al celibato es la reflejada en estos datos estadísticos los célibes permanentes, o sea los que públicamente no han escogido la vida de pareja para toda su vida, arrojan un porcentaje comprendido entre el 6-10 por 100, mientras que los célibes consagrados en el estado religioso o sacerdotal solo representan una porción que se estima en torno a valores menores del 1 por 100 de la población total. Quiere esto decir que el celibato, cosa que se olvida con harta frecuencia, es un fenómeno humano mas amplio que el celibato religioso. También se puede recordar que el celibato religioso no es un dato exclusivo del cristianismo, sino que fue conocido, como movimiento masivo organizado, ya antes de la era cristiana en el hinduismo de los monjes errantes y en el budismo de los cenobios monásticos. El mismo mundo grecorromano no ignora del todo el celibato practicado por razones culturales y filosoficas. En todo caso, el celibato ya sea como fenómeno humano, ya como fenómeno religioso, se define siempre por aspectos negativos (el célibe es el que no está casado) y la historia de su praxis y de su anuncio dentro del cristianismo se ha caracterizado, indudablemente por esta dificultad de definirlo en términos positivos. En los comienzos, a partir ya del NT, se definió como estado coexistente con el matrimonio, luego, se admira y exaltó con algunas comparaciones y, finalmente, consiguió una autonomía y un modo de definirse propios a través de las metáforas, si bien en un proceso con frecuencia ambiguo. Intentemos seguir esta evolución de la reflexión y de la praxis del celibato esforzándonos por leer con objetividad cuanto hay de positivo y criticando y corrigiendo algunas

perspectivas extrañas al NT, donde el celibato queda constituido como estado cristiano positivo y posible por el reino de Dios

1 LA IGLESIA APOSTÓLICA. Ya en tiempos de la Iglesia apostólica, los cristianos vivieron el celibato como un estado positivo y voluntario junto al matrimonio, matrimonio y celibato eran contemplados como situaciones dotadas cada una de un valor propio, y a ambas se las tenía por carismáticas. Quizá la forma cristiana primitiva en la que el celibato encontró un modo de realización fue la del matrimonio "espiritual" hombre y mujer vivían juntos como hermano y hermana en un marco de tipo matrimonial, la primera carta de Pablo a los corintios parece testimoniar la existencia de este uso en aquella iglesia ya en el 57 d C., reaccionando de modo crítico en efecto, el Apóstol, aun apreciando el carisma y sabiendo que no existía todavía una estructura comunitaria para las vírgenes —obligadas por la cultura del tiempo a vivir bajo la protección de un hombre espiritual que garantizase también su asistencia económica—, parece afirmar la necesidad de la separación entre las dos estructuras de vida (cf 1 Cor 7), acaso ya entonces resultaba ambiguo y peligroso espiritualmente mezclar marco conyugal y praxis del celibato.

2 EL S II DE LA ERA CRISTIANA. Sin embargo, hacia finales de siglo I y durante todo el siglo II creyentes célibes, llamadas ascetas, y mujeres núbiles, llamadas vírgenes, viven este estado "en honor de la carne del Señor" (Ignacio de Antioquía [† 107 ca.], *Ep ad Polycarpum*, PG 5, 724), y son amonestados a vivirlo sin ufanarse de ello. Su definición no está aun clara en la Iglesia, hasta el punto de que Ignacio, al saludar a estas mujeres, debe recurrir a una fórmula extraña "Las vírgenes que se llaman viudas" (*Ep ad Smyrnaeos* PG 5 718) el estado de vudez permanente por motivos espirituales acaso fuera ya una condición definida y reconocida. Pablo atestigüa el uso en algunas iglesias de inscribir en catálogos a las "viudas" (cf 1 Tim 5,5 9) que se comprometan a permanecer tales y habían demostrado fe y caridad en el servicio de los hermanos.

Hacia 150, Justino (ca 100/110-163/167) escribe que hay muchos, hombres y mujeres, que han seguido desde la ju-

ventud las enseñanzas de Cristo, que han llegado a los sesenta o setenta años y todavía están incorruptos (*Apología I* 15 6, PG 6, 349). Lo mismo afirma Atenágoras de Atenas en la *Suplica por los cristianos*, escrita hacia 177, donde habla de la existencia de muchos cristianos, hombres y mujeres, que han envejecido sin casarse, con la esperanza de pertenecer mas al Señor, éstos, según el apologeta, perseveran en la virginidad y en la castración voluntaria, pues no está permitido a los cristianos otra cosa que permanecer como se ha sido en generado o perseverar en el matrimonio unico, matrimonio encaminado a la procreación de los hijos (*Legatio pro Christianis*, PG 6, 965). No obstante ni siquiera en los apologetas del siglo II se llega a definir con una formula a los que viven en el celibato. Este hecho no fue totalmente negativo, ya que permitió seguir conservando el equilibrio paulino y contemplar los dos estados, uno junto a otro, como posibilidad cristiana. Hacia el 200, bajo la presión de corrientes espirituales como la gnosis y el encratismo se comienza a interpretar el celibato como "virginidad" y se inicia el tiempo de las comparaciones con el matrimonio, que llevaron a la apología del celibato, frecuentemente en descrédito e incluso en contra del matrimonio.

Clemente de Alejandria (ca 150-215) debiera intervenir para defender la san-tidad del matrimonio "contra aquellos orgullosos que piensan imitar al Señor, el cual no estaba casado ni poseía bienes en este mundo, y por esto se glorian de haber comprendido el evangelio mejor que los demás hombres" (*Stromata* 3 6, 1-3 PG 8, 1150). La continencia es virtuosa solo si se inspira en el amor de Dios. Los que desean permanecer libres del vinculo conyugal y del placer de los alimentos carneos por odio a la carne son definidos por Clemente como abstinentes sin inteligencia. A pesar de ello lograran poco a poco imponer sus puntos de vista espirituales la teología oficial posterior los aceptara y se pronunciará en favor de la superioridad objetiva de la virginidad sobre el matrimonio. Entretanto, desaparecen los matrimonios espirituales y las vírgenes "subintroductae". Después del 200 las "vírgenes Deo devotae" llevarán velo para indicar sus nupcias espirituales con Cristo (Tertuliano, *De oratione* 22, escrito entre el 200 y el 206, PL 1 1188) aunque no reciben el reconoci-

miento de una ordenación, ya que lo que constituye tal a la virgen es la decisión, la elección personal (cf Hipólito [† 236], *Traditio apostolica* 13, PG 1, 1122).

3 ELS III. Orígenes (185-254) interpreta el matrimonio cristiano como figura del de Cristo con la Iglesia pero sostiene que la virginidad le es superior por ser realización, y no solo imagen, de estas nupcias místicas, ella vuelve al paraíso primitivo, en efecto, sólo después del pecado conoció Adán a Eva, y, además, las almas en su preexistencia viven castamente (*De oratione* 23, PG 11, 490). En la exégesis alegórica de Orígenes, el circuncidado veterotestamentario es tipo del cristiano que ha rechazado los deseos de la carne en la castidad. Sin embargo, lo mismo el celibato que el matrimonio son dones de Dios, y ambos son objeto de gracia. El matrimonio contraído según la palabra de Dios es un carisma, como el celibato, y su fruto es el amor conyugal (*In Mt Comm* 14, 16, PG 13, 1229). Contra los marcionitas defiende la grandeza del matrimonio y proclama que quienes eligen en la Iglesia el celibato lo hacen por agradar a Dios, que creo el mundo, y no para negar su colaboración al Dios del universo. Sin embargo el matrimonio permanece ligado al tiempo, mientras que el celibato se afirma como profecía de la resurrección, del mundo en el que solo contara el vinculo que nos une a Cristo.

Orígenes, que tomando al pie de la letra las palabras de Jesús sobre los eunucos (Mt 19 12) se había castrado, se arrepentira mas tarde de este gesto, pero su posición en la interpretación del celibato no evita la comparación con el matrimonio y permanece ambigua. Afirma que el celibato y el matrimonio por su misma naturaleza son dos estados indiferentes y que lo que cuenta es el amor "ordenado" en ellos vivido. Es posible ser irreprochable también en el matrimonio sin embargo, la virginidad es el don más perfecto después del martirio es una hostia, la tercera ofrecida a Dios después de la de los apóstoles y los mártires. Así comienza la metáfora de la oferta, de la "oblatio perfecta" realizada en el santuario del cuerpo el célibe es a un tiempo sacerdote y víctima como Cristo en la cruz, metáfora que se referira exclusivamente al celibato y, por desgracia, no se aplicará nunca al matrimonio.

Novaciano (ca 250) compara la virgi-

nidad con el estado angélico, e incluso la proclama superior a él porque mediante la lucha que sostiene en la carne consigue una victoria sobre la cualidad de criatura, que no poseen los ángeles (*De bono pudicitiae* 7 CSEL 3 3 13 25) De el arranca, con pretensiones ciertamente absurdas de encontrar un fundamento en el texto evangélico de Mt 22,30, la metáfora de la vida célibe como vida angélica (*bios angelikos*)

Bajo el influjo del montanismo, Tertuliano había exaltado la virginidad frente al matrimonio y lo mismo hace su discípulo Cipriano († 258), que ve en la consagración virginal el desposorio con Cristo, la posesión de la gloria de la resurrección y la igualdad con los ángeles. El mandato de la primera creación "Creced y multiplicaos" (Gén 1,28) se declara superado y sustituido por el mandamiento nuevo dado por Cristo al exhortar a la continencia (*De habitu virginum*, PL 4 416) Cipriano precisa mente es el primero que usa el término "virginidad" para designar el celibato de los hombres, mientras que, en Oriente Metodio de Olimpo († 311) interpreta como testimonios de virginidad a Ehas Eliseo Juan Bautista Juan Evangelista Pablo etc

En la Iglesia sirriaca hacia el siglo III, muchos viven el celibato en familia, y el padre es considerado custodio de ese estado de los hijos pero Efrén el Sirio (finales del s III mitad IV) reacciona subrayando que el celibato es también abandono de los padres, según Lc 18 Utiliza la expresión "el que está solo" para designar al célibe expresión capital tomada de Hilario de Poitiers (365), quien finalmente designara de modo enérgico y positivo con el nombre de "caelebs" al no casado por razones de fe y "coelibatus" a su estado

Atanasio (295 373) testigo de la vida monástica de Antonio enfoca el problema de la elección entre los dos estados definiendo el matrimonio como vía "mundana" que no hay que censurar aunque carente de los bienes de la gracia a diferencia de la virginidad imagen de la santidad de los ángeles y medio para obtener bienes mejores y frutos perfectos

4 LOS SS IV Y V - Podemos pues, decir que a finales del s III el celibato ha encontrado su estatuto definitivo en la espiritualidad y en la vida cristiana que es contemplado como estado mejor que el matrimonio e interpretado, defendido

y alabado con las metáforas de vida angelical, "sponsa Christi", nupcias misticas, oferta y oblación perfecta La abundante literatura "De Virginitate" de los ss IV y V desarrollara estos temas y, bajo el impulso del movimiento ascético, identificará a menudo celibato y vida monástica A este respecto es interesante observar que los célibes serán definidos a menudo como "los solos", "los solitarios" "monjes" "nomadas", utilizando quizá el vocabulario premonástico sirio, el cual denominaba a los célibes con la palabra "hidaya", o sea los que están sexualmente solitarios alejados y separados de personas del otro sexo Quizá fue precisamente este esfuerzo por encontrar una definición espiritual del celibato lo que suscito actitudes de descrédito y desconfianza respecto del matrimonio Los grandes Padres del s IV no vacilan, cuando las persecuciones se han alejado ya, en colocar la virginidad a continuación del ideal del martirio de hecho con sus críticos harán que se mire a quien escoge la vida ascética y célibe como una casta superior dentro del pueblo de Dios

San Basilio (330 397) parece reaccionar contra esta corriente espiritual do minante, distanciándose de la impetuosa corriente espiritualista de Eustacio de Sebaste, quien celebraba la virginidad y la soledad como renovación paradisiaca de la naturaleza A pesar de ser legislador monástico, rara vez habla del celibato limitándose en esos casos a parafrasear a Pablo e insistiendo en que las exigencias cristianas esenciales son la caridad, la vida común y la obediencia a los mandamientos de Dios Los otros Padres capadocios exaltan la virginidad, pero elogian también el matrimonio como medio de acercarse a Dios que al crear a los hombres quiso para ellos este estado

Juan Crisostomo (344 407) considera la virginidad cosa excepcional y establece la distinción entre preceptos y consejos evangélicos sin embargo, insiste constantemente en que todos célibes y casados, están llamados a la perfección (*In Mt homiliae* 7 7 PG 57 81) El celibato, que ciertamente es algo grande, por sí solo no sirve ni significa nada está ligado a la caridad y a la diaconía en la Iglesia local Es un signo de la economía de la nueva alianza, está colocado junto al matrimonio y, por el hecho de ser practicado por muchos, muestra, con un argumento "a fortiori", que es posible vivir castamente tam-

bién el matrimonio (*In Mt homiliae* 62, 3, PG 58, 599) El celibato es "sacramento" y anuncia la llegada del reino porque deja entrever la realidad del mundo de los resucitados pero no es un mandamiento, sino una condición reservada a pocos llamados Crisostomo, sin embargo, tiene cuidado siempre de afirmar que no existe oposición entre matrimonio y virginidad, por ello evita la comparación entre los dos estados, mostrando que desvalorizar el matrimonio significa, en definitiva denigrar la virginidad

Los Padres occidentales, en su meditación sobre el celibato, se inspiran de hecho en los antecesores orientales y conservan toda su doctrina, desarrollando en algunos puntos, aunque formulando en sustancia una síntesis que es una lectura creadora

Ambrosio (330-397) vincula de modo constante la virginidad con la eclesiología y la cristología llegando a darle por ello el título de sacramento (PL 16, 219, *De virginibus* III, 1, 1), como medio de participación misteriosa en el cuerpo de Cristo, la Iglesia virgen y fecunda Aun que su lenguaje es con frecuencia el típico del estoicismo, para Ambrosio la virginidad es una virtud referida siempre al misterio de la encarnación En el Verbo hecho carne, que vivió como virgen, se da un modo particular de asunción de la humanidad, que es realizado de modo similar por quien permanece célibe (*De virginibus* I, 3 13) El virgen es "como Cristo" ya que del Señor ha recibido la virginidad existencia, valor, significado y redención Como se interesa sobre todo por las mujeres vírgenes, Ambrosio entrevé en ellas la femineidad referida a su condición original, cuando la mujer no era la seductora, sino la ayuda del hombre (cf Gén 2 18), de suerte que el mismo varón encuentra de nuevo su naturaleza de hombre que había perdido, así es posible la verificación de la paz paradisiaca profetizada por Isaías (65,23) Mas la virgen es también sacramento de Cristo al igual que la Iglesia, como esposa del Verbo, madre espiritualmente fecunda (*De virginibus* I 6, 30), por esto la opción virginal es una exigencia de la Iglesia, que se realiza de modo visible en el seno de las comunidades, colocándose como castidad absoluta junto a la vida (*De viduis* 4 25)

Jerónimo (345 420) insiste con frecuencia en el valor del celibato en detrimento del matrimonio dice que ala-

ba las nupcias casi forzado por el hecho de que ellas generan vírgenes (*Ep ad Eustochium* 22 19, PL 22, 406) y opone los dos estados, haciendo de uno la realidad del mundo y del otro la condición del paraíso el matrimonio, en efecto, termina con la muerte, mientras que la virginidad después de la muerte recibe la corona de gloria (*Adversus Iovinianum* 1 16 PL 23, 235)

Agustín (354-430) defiende el matrimonio de los ataques de los maniqueos, pero proclama al celibato como estado mejor que el matrimonio El que se casa engendra a Adán, en cambio, el virgen engendra a Cristo Ahora bien, si el celibato es puro acto de amor por Cristo, es sacrificio perfecto, y si todos lo escogiesen, pronto quedaría completado el número de los elegidos, ocasionando el retorno de Cristo (*De sancta virginitate* 6, 6ss [escrito hacia 400/1] PL 40, 399)

5 DESDE EL MEDIOEVO A NUESTROS DÍAS Por este breve y esporádico excursus patristico puede comprenderse como se enfocó el problema del estado del celibato en la teología cristiana En esta línea se llega a través del Medioevo y de la escolástica, a la teología de los consejos y a la preferencia absoluta otorgada al estado de celibato jamás hubo renovación en la interpretación a lo sumo, se limitó todo a hacer mas aspera la competencia En el Medioevo se llegara incluso a formular la doctrina de que la virginidad es un don infuso a los niños ya en el bautismo (Pedro Palud, Antonino *Summ* III, 2, 1, 5)

Tomás de Aquino (1225 1274) declara "Es indiscutible que la virginidad debe preferirse a la vida conyugal" (*S Th*, II II q 152 a 4), echando así los fundamentos de la definición del concilio de Trento "Si alguno dijere que el estado conyugal debe ser preferido al estado de virginidad o de celibato y que no es mejor permanecer en la virginidad y en el celibato que unirse en matrimonio, sea excomulgado" (Sesión XXIV, Cánones de sacramento matrimonio, 10 DS 1810)

También el Vat II expone la virginidad con las tradicionales expresiones de preeminencia y superioridad pero es sabido que esto se debió sólo a que la maduración teológica sobre este punto resultaba un tanto inadecuada en aquel momento histórico, y el Concilio prefirió atenerse a los datos tradicionales

Hoy, a veinte años del Concilio exegetas y teólogos se hallan lejos de tales posiciones, y todos estiman que, desde el s III a nuestros días, la reflexión ha sido unilateral y demasiado apologética respecto al celibato y negativa respecto al matrimonio. Hoy se vuelve a leer celibato y matrimonio en la línea neotestamentaria, ligándolos uno con otro porque el uno explica al otro y reciprocamente reciben su valor, pero sin compararse son dos carismas diversos, otorgados al pueblo de Dios en orden a la santidad a que todos estamos llamados.

Hoy claramente se critican las metáforas la expresión "vita angelica" no puede pretender encontrar un fundamento exegético serio en Mt 22,30 en todo caso no es un término significativo en nuestros días, pues corre el riesgo de privilegiar a los célibes equiparados con los ángeles. Tampoco la denominación "sponsa Christi" puede apoyarse en el texto de 2 Cor 11,2, donde Pablo hablando de su comunidad, proclama que la ha desposado como virgen pura con su único esposo, Cristo. La aplicación de la metáfora paulina es colectiva y no se refiere ni a la virgen ni al alma ("Virgines Christi maritae") es una expresión ajena a la actual sensibilidad y acaso también peligrosa por señalar una relación especial y personal con Cristo. Finalmente la metáfora "oblatio perfecta" también de origen paulino, es aplicable a todos los cristianos y no solo a los que viven en celibato, porque todos estamos llamados a ofrendar nuestras vidas en sacrificio al Señor al cual únicamente pertenecemos todos los cristianos.

¿Hemos de quedarnos, entonces, hoy sin metáforas? Desde luego, hoy no es fácil formular metáforas significativas para nosotros lo prudente, para evitar ideologías sobre el celibato, es referirse a las palabras de Cristo, que lo definen como "eunouchia", palabras crudas y sin valencias místicas, pero que podrán ayudar a comprender mejor la realidad del celibato al escogerlo lo mismo que al vivirlo. Por esto creo preferible hablar de celibato sin más, prestando atención a la situación de la vida antes que a las características que se le pueden atribuir. Célibe significa vivir sexualmente solo. El celibato religioso no es otra cosa que este estado elegido por obediencia a una llamada por el reino de Dios.

III. Problemática y sensibilidad actuales

Hoy, como en tiempos de Cristo, el celibato por el reino de Dios es con frecuencia motivo de escándalo y suscita reacciones que van desde la incredulidad respecto a su posibilidad hasta el desprecio. No obstante ante el rechazo actual del valor del celibato por parte a menudo de los cristianos y a veces incluso de personas que se han comprometido a vivirlo, hay que responder también el que pueda entender, que entienda, pues a pocos les es dado comprenderlo. Evidentemente la actual valoración está marcada por la reacción a la apología tradicional del celibato frente al matrimonio, y las discusiones sirven de muy poco, solo anunciando, solo a través de la fidelidad a la palabra de Dios, es posible salir de esta patología. El celibato forma parte del caro precio de la gracia, igual que la fidelidad conyugal y es un lugar cristológico por excelencia sin el se depauperaría peligrosamente el mensaje cristiano. Es fácil comprobar en aquellas áreas de la Iglesia en las cuales se lo impugna y niega que también otros valores —entre ellos, ante todo, el matrimonio— han perdido mucho de su significado, de aquel signo que la revelación, y no una ideología religiosa humana les había otorgado. El celibato cristiano es vocación, desprendimiento, amor a Cristo, don dado para la utilidad de la Iglesia signo de la realidad del reino que viene.

1 EL CELIBATO COMO VOCACIÓN. El celibato es, ante todo, una vocación que sitúa al cristiano que responde a ella en un estado carismático. Desde luego, es un fenómeno humano y en cuanto tal, vivido por hombres y mujeres como elección o como necesidad pero se lo puede aceptar también por razones de fe, bajo la moción de la palabra de Dios y de la vocación interior, como obra del Espíritu Santo. Al celibato en cuanto don de Dios solo queda darle un "sí" pronunciado con obediencia, con humildad y secundando una llamada que no viene de la carne y de la sangre, sino del Señor. Jamás se subrayará bastante esta cualidad vocacional del celibato, en efecto es válido y significativo y responde libremente a la llamada interior, verdadera gracia en el sentido bíblico de la palabra. Dios llama con una palabra creadora y eficaz inicia un diálogo con el creyente con lo que es, no

contra lo que es capaz de ser pero el creyente, a su vez, debe dar una respuesta rápida, total, confiada. Así se entra en la dinámica del reino, a partir de ese momento ya no es uno dueño de la vocación. El hecho humano de hacer se eunuco se convierte en el "sí" a Dios por causa del reino de los cielos la actitud humana se vuelve carisma se vuelve misterio ésta es la concretización obligada e inmediata de la vocación y por tanto, también del celibato, que no es fin en sí mismo, aun cuando constituya la verdad esencial de una persona. En la praxis del celibato, el hombre no se fía de sí mismo ni de sus fuerzas, no acepta un compromiso con el hombre, pero no es dejado a merced de su impotencia, porque el Espíritu mismo es quien interviene y acepta un compromiso con el celibato, sin volverse nunca atrás, sin arrepentirse nunca de la vocación concedida y de las promesas hechas. Así, el celibato por el reino de Dios se convierte en un hecho, en una alianza entre Dios y el creyente expresada en la profesión, en los votos pronunciados delante de toda la Iglesia, y escapa a los peligros del subjetivismo y del dilettantismo. En la aceptación —que no puede dejar de ser definitiva— de la llamada al celibato, Dios comienza una obra y se compromete él mismo a llevarla a término. Al hombre no le queda, pues, más que el amor vivido cada día, permanecer en su puesto, donde ha sido llamado custodiando con vigilancia este don que forma parte de lo que amamos por voluntad de Dios frente a los hombres. Con "parresia", el célibe debe esperar un juicio positivo de Dios sobre él, viviendo con inteligencia espiritual este estado de celibato. Como en la salvaguardia de cualquier carisma, también en el celibato hay que huir, perseguir (1 Tim 6,11), romper, si es necesario, los vínculos y relaciones que podrían desfigurar la vocación, y ello en función de una caridad cada vez más profunda, en función del amor a Cristo. Perseguir significa perseverar, permanecer, esperar, ser constante. Evidentemente, no es una opción fácil comprometerse al celibato, pero el problema de la fidelidad se realiza en el terreno de la fe, creyendo o no creyendo en el poder de Dios. Si se cree, entonces el don se reaviva constantemente.

Frente a la crisis de la vocación y a la discusión del compromiso, tampoco faltarán la gracia y la fidelidad de Dios, ello bastará para reanudar la vocación y

permitirnos asumirla de nuevo en toda su amplitud. La dinámica espiritual de la vocación al celibato se nutre de fe, de asiduidad con el Señor, de oración y también, aunque hoy esta palabra desagrade a muchos, de prudencia. No se puede ir contra los datos elementales de la psique y del corazón humano y jugar con el celibato, arriesgándose continuamente por encima de las propias fuerzas, sin un mínimo de higiene espiritual, pretendiendo luego permanecer con alegría en el estado de eunuco por el reino de Dios. El celibato, como cual quiere otro don de Dios, requiere gratitud a Dios, necesita vigilancia y se nutre de la proximidad al Señor. Al amor que llama solo se puede responder con el amor que se da libremente. Solo así se puede comprender y mostrar que el celibato es un hecho de revelación, un instrumento de anuncio, al igual que el matrimonio no es un estado de perfección ni un valor ético y religioso, a no ser de rechazo, como consecuencia de su realidad de fe. Es, ante todo un hecho revelador el mundo pasa con su escena, el tiempo es breve entonces, ante la inminencia del reino de Dios que viene es posible permanecer célibe viviendo esta locura evangélica del celibato, tan cercana al *mysterium crucis* [✓Cruz]

2 EL CELIBATO COMO DESPRENDIMIENTO Y ABANDONO. El celibato cristiano supone, además, una dimensión de abandono que, desgraciadamente, hoy no se siente ya, ni se destaca. El celibato, en efecto, no es sólo ausencia de relaciones genitales y de vida de pareja es, como lo ha demostrado el evangelio y la multiplicidad de las formas en las cuales ha sido vivido históricamente de modo auténtico, abandono de la familia y de los parientes. En este sentido, se puede ver el celibato como un despojarse a hacerse más pobre asemejándose a los que se ven forzados a vivir solos sin familia, porque no han podido construirlo o porque la han perdido. En el celibato cristiano se abandona todo para seguir al Señor, y nos introducimos en una lógica nueva, encontrando hermanos nuevos hermanas nuevas, casas nuevas en el orden del céntuplo. La misma comunidad cristiana de vida común [✓Comunidad de vida] resulta posible por el celibato, encuentra un auténtico lugar de revelación si es vivida correctamente y en plenitud. Como en el reino futuro, el celibato permite ya desde ahora a

hombres y mujeres vivir juntos y con unanimidad en el régimen de la agape no se eligen basándose en la carne o la sangre, en la simpatía o el afecto humano, sino en la obediencia a la misma vocación o en el desarrollo del mismo ministerio. A estas dimensiones espirituales de valencias antropológicas es particularmente sensible el hombre de hoy por ello habría que darles mayor relieve. Se garantizaría así un celibato más gozoso y transparente, que no daría lugar a razonamientos ambiguos y peligrosos, formulados con frecuencia incluso por quienes presumen de maestros de espiritualidad, invitando a los célibes a la amistad personal [Amstard] ¡No! El celibato entraña una dimensión de castración que no es posible borrar y que significa permanecer solos obedeciendo a la propia vocación, incluso en la vida común y en medio de los hombres. Sobre todo hoy, cuando las ciencias modernas insisten en la sexualidad como forma de lenguaje, no habría que ser tan simples como para creer en la posibilidad de relaciones privilegiadas y afectivas de quien es célibe por el reino. Las pasiones y los afectos no quedan destruidos, pero en el régimen de pobreza y abandono que implica el celibato deben convertirse en afecto a quien hace la voluntad del Padre: el afecto se puede medir aquí por la cercanía al Señor y a su palabra. De hecho, sin esta conversión de las pasiones se vivirá un celibato mutilado, que recuerda más la situación del soltero que la de quien tiene enteramente a la actualidad con el Señor en la soledad del celibato.

3 EL SIGNIFICADO CRISTOLÓGICO ECLESIAL Y ESCATOLÓGICO DEL CELIBATO. El significado *crisológico* se pone de manifiesto con el celibato vivido por amor de Cristo, por amor a su persona. A Cristo no solamente se le sigue, no solamente se le obedece, se le ama ante todo con un amor personal. Este carácter central de la persona de Cristo lo subrayan los evangelistas: "Todo el que deja casa, mujer, hijos o campos por mi nombre", refiere Mateo (19,29), que coloca esta motivación en primer lugar, lo mismo que Marcos el cual dice también "por mí o por el evangelio" (10,29). Pues bien, precisamente por amor a Cristo, por referencia a él, el creyente permanece célibe y asume definitivamente este estado. Cristo fue célibe no porque el matrimonio fuese para

él una realidad negativa escogió este estado por la urgencia de su misión, por su asiduidad absoluta con el Padre. También el creyente, como Cristo, puede vivir la llamada y anunciar a través del celibato la venida de Cristo que lo ha consumado todo, haciendo ahora breve la historia e inaugurando el reino de Dios. El amor con que se ama a Cristo es el amor más grande de que pueden ser capaces un hombre y una mujer y este amor hace a todas las demás realidades relativas a la persona del Señor. También el abandono de los afectos y de los lazos de que estaba tejida la vida de quien acepta seguirle en el celibato es una consecuencia de este amor más grande y total. No se trata de superioridad respecto a las cosas, sino de valorarlas en relación con él, de aprender a amarlas por referencia a él. Este carácter central de Cristo, mantenido vivo por la asiduidad, por el diálogo continuo en la oración y por la lectura de la palabra de Dios, es la condición que permite vivir el celibato en la fidelidad y hacer que se convierta en alegría y paz [Cristocentrismo].

En el amor de Cristo, el celibato se abre también a una dimensión *eclesial*. Las vocaciones y los carismas son muchos en la Iglesia, pero todos se dan para el bien común. Así, el don del celibato no es para el que es llamado a él, sino para la Iglesia y para la humanidad. Su finalidad no la tiene en sí la encuentra en el servicio, en el anuncio que permite hacer. Por eso el celibato se vive con desprendimiento del mismo celibato pues es instrumento y no fin y debe expresarse de modo inequívoco y visible en un compromiso reconocido por la Iglesia. La dimensión eclesial no consiste tanto en la mayor disponibilidad para el servicio y la misión que incumbe al célibe respecto al casado cuanto en la realidad de la vida misma del célibe y en su condición de testigo del poder de Dios, que le hace mensajero vivo entre los cristianos. El celibato es el lugar en que se muestra de modo categorico que se cree en el poder de Dios el cual actúa en la vida de uno. La diaconía es entonces consecuencia y cumplimiento del mandamiento único y válido para todo cristiano de amarse unos a otros con el mismo amor de Cristo, que se hizo siervo de todos y dio su vida por los hermanos. La diaconía no puede constituir la motivación del celibato o su fundamento eclesial [Iglesia].

Destaquemos, finalmente, en el celibato el significado *escatológico*, en cuanto anuncio del reino que viene y profecía del retorno de Cristo. En el reino no habrá ya ni hombres ni mujeres, sino una sola cosa en Cristo. La sexualidad y el matrimonio cesarán, porque el sexo no es una realidad última, sino penúltima. La escena de este mundo pasa la condición a que esta sujeta la realidad terrena no tiene ya fuerza para ligarnos, todo es inconsistente. Las cosas han sido sometidas a la vanidad, porque Cristo ha venido y el reino de Dios está ya entre nosotros. Cuando llama al celibato, Cristo hace comprender que todas las cosas desaparecerán, o mejor, resucitarán, y entonces Dios lo será todo en nosotros (1 Cor 15,28). Desde ahora su gracia y su poder llena y colma la existencia de quien lo busca en el celibato y le permite vivir en la pobreza de haberlo abandonado todo, en la debilidad y la soledad, en la incompletitud, en la renuncia a tener una descendencia, sabiendo que Dios salva esta vida suya y esperando que la hará resucitar [Escatología].

E Bianchi

Notas—(1) W Zimmerli *La mondanità dell'AT* Milán 1973 41—(2) I Kohler *Der hebraische Mensch* Tubinga 1953 76—(3) H Strack P Billerbeck *Commentar zum NT aus Talmud und Midrash* Munich 1956 bT J b 63a en I 802 bT J b 63b en 2373 cf también A Tosato *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel NT* Roma 1976 55 E S Artom *La vita di Israele* Florencia 1950 170—(4) M Hayek *Ehe dans la tradition syriaque* en *Ehe le prophète* Brujas 1956 165 167 Hervé de l'Incarnation *Ehe chez les peres latins* ib 189 190—(5) Jeanne d'Arc *La chaste et la virginité consacrees dans l'AT et le NT* en AA VV *La chasteté* Paris 1959 12 sobre el significado del celibato de Jeremías cf W Rudolf *Jeremia HAT XII* Tubinga 1968¹¹ 110 111—(6) A Guillaumont *A propos du celibat des Esse niens Hommages a A Dupont Sommer* Paris 1971 395 404 A Marx *Les racines du celibat essentiel* en *Revue de Qumran* 7 (1969 71) 323 342—(7) J J von Allmen *Matrimonio* en AA VV *Vocabulario biblico* Marova 1975¹ 191—(8) L Legrand *La virginité dans la Bible* Paris 1964 47 54—(9) Ib 35 J Dupont *Marriage et divorce dans l'Évangile* Saint André les Bruges 1959 116 122 y 200ss M Adinolfi *Gesu e il matrimonio* en "Bibbia e Oriente" 14 (1972) 20 26—(10) L Legrand *o c* (nota 8) 47 54 Qu Mesnell *Made themselves eunuchs for the Kingdom of Heaven* en "Cath Bibl Quart" 30 (1968) 335 358—(11) P H Menoud *Marriage et celibat selon saint Paul* en *RevThPh* 1 (1951) 21 34 X Leon Dufour *Marriage et continence en A la reconte de Dieu* Le Puy 1961 319 329—(12) Para un análisis

más preciso y extenso cf C Tibiletti *Ver ginita e matrimonio* en *Antichi scrittori cristiani*, Napoles 1969 Vigrossi *La verginita negli scritti dei Padri* en *Il celibato per il Reg no* Milán 1977 135 164—(13) A M Esnoult *L'hindouisme en Histoire des Religions* 1 Paris 1970 1035 A Bureau *Le Bouddhisme* ib 1156 1164 A Depey *Ehe* en *RAC IV* 654ss H Chadwick *Enkrateia* ib, V 345 347

BIBL—AA VV *Virginidad y celibato Un servicio sin división a la Iglesia en nuestro tiempo* Verbo Divino Estella 1969—AA VV *El celibato sagrado* Paulinas Madrid 1970—AA VV *El celibato* Herder Barcelona 1970—Audet J P *Matrimonio y celibato ayer hoy y mañana* Desclée Bilbao 1972—Dominian J *Maturité affective et vie chrétienne* Cerf Paris 1978—Gentili E *L'amour dans le celibat* Lethielux Paris 1969—Gentili E *L'amore l'amuzia e Dio Contributo a una ricerca* Gnaudi Turin 1978—Hortelano A *Celibato interrogante abierto* Sigüenza Salamanca 1971—Macgoey J H *Me arresgare a amar? Reflexiones a un celibe* Sal Terrae Santander 1974—Myrarek H *Eros y clero* Caralt Barcelona 1979—Orason M *El celibato* Estela Barcelona 1970—Rivas Con de J M *El voto del celibato sacerdotil*, Madrid 1976—Rodríguez M *El celibato instrumento de gobierno? Base de una estructura?* Herder Barcelona 1975—Rondet M *El celibato evangelico en un mundo mixto* Sal Terrae Santander 1980—Thurman M *Marriage et celibat* Neuchatel 1964

CIENTIFICO

SUMARIO I Introducción II El método científico III La vocación del científico IV La misión del científico V Los resultados de la investigación científica VI Perspectivas de la ciencia

I. Introducción

Nos toca hablar aquí del científico como uno de los protagonistas más notorios y quizá más responsables de nuestro mundo moderno, dominado por los avances vertiginosos de la técnica y, consecuentemente enmarañado y complejo en sus diversos aspectos y de difícil interpretación en sus caminos y en sus metas. Un tema así no es nada sencillo, tanto más que el término "científico" nos recuerda la distinción entre los roles de "hombre de ciencia" y "hombre de fe" y nos plantea, además, la cuestión de su coexistencia armónica o quizá antagonica en una misma persona. Además de examinar la figura del científico bajo la faceta específica de su

trabajo y de sus deberes para con la sociedad humana, nos proponemos también considerar cómo debería realizarse en cuanto cristiano y qué parte le toca en un mundo que la ciencia ha transformado profundamente, para bien o para mal, y de la cual espera en gran medida verse curado de sus males. Estimamos que, para proyectar algo de luz sobre todos estos aspectos, bastara con examinar las principales atribuciones del científico, compendiándolas en los conceptos siguientes: *el método, la vocación, la misión, los resultados y las perspectivas*.

Cada uno de estos elementos sera contemplado en función de las dos actitudes que distinguen respectivamente al científico y al creyente. En su confrontación aflorará algún que otro peligro de malentendido de desacuerdo y de incomprensión pero también, en un grado quizá insospechado, obtendremos abundante materia para un perfecto entendimiento y una armonía prometedora.

II. El método científico

La ciencia, entendida modernamente —como aquí la consideramos— tiene por modelo a la *física*, si bien abarca más o menos estrictamente comienzan por la química y la biología, todas las restantes disciplinas, que son igualmente objeto primordial del desarrollo tecnológico presente del mundo y que se caracterizan por el mismo tipo de investigación empírica racional y el empleo metodico del análisis matemático. Es sabido que el método experimental inductivo de estas ciencias va de la comprobación de los hechos a la hipótesis y a la verificación y tiende a la formulación de leyes destinadas a formar en su conjunto una "imagen del mundo" coherente y cada vez más vasta. Sabemos cuán preciosas dotes de positividad y de realismo desarrolla en el investigador el ejercicio de este método so pena de fracasar. De la objetividad escrupulosa en la comprobación de los hechos al discernimiento atento y al espíritu crítico para cribarlos y relacionarlos desde el humilde empeño por adaptarse lo más posible al estilo de la naturaleza, incluso cuando al filo de la imaginación se buscan hipótesis válidas y funcionales, hasta el recurso final a experimentos decisivos para verificar si de las causas hipotéticas se siguen los

efectos previstos, hacen falta dotes que son el orgullo del científico, pero que constituyen también el distintivo de las sólidas virtudes y de la honradez intelectual características de todo auténtico cristiano. En realidad, son los requisitos de una investigación fructífera de la verdad en todos los órdenes en el campo de las ciencias naturales, donde los resultados son verificables en el campo filosófico donde por faltar una verificación tangible sólo es posible fiarse del recto equilibrio de la razón en el campo teológico, en fin donde se quiere explicar las premisas racionales de la fe cristiana reconocer las fuentes de la revelación y los motivos precisos de una elección entre tantas religiones existentes. Bajo este aspecto, la adquisición de una mentalidad verdaderamente "científica" no puede menos de servir de ayuda al establecer las bases de una fe plenamente convencida y coherentemente vivida.

¿Cómo se explica entonces que muchos hombres de ciencia permanezcan alejados de este ideal y se sientan incapaces de una adhesión a la fe por su misma formación científica? Baste advertir que a diferencia de una economía de la fe, que implica una autoridad, un mensaje divino y una regla de vida, la investigación científica se centra en un sector de actividad muy delimitado y dejado por completo a la libre iniciativa del hombre, que no comporta principio alguno de autoridad, aceptación de verdades dogmáticas ni principios éticos autónomos. Es una diferencia fácilmente comprensible, que nos da la clave para eliminar todo malentendido. Si subsisten tantas dificultades se debe en gran parte a numerosos factores educativos y ambientales. La compaginación entre actividad científica y vida de fe se realiza de una forma ideal cuando ambas experimentan una evolución armónica y paralela durante todo el período de formación: en cambio, se ve irremediablemente comprometida cuando por carecer de elementos equilibradores la mente acaba por cerrarse en un horizonte puramente científico.

Aparecen entonces los efectos deletéreos de ese vicio profesional que se llama "mentalidad especialista". Si el científico se siente propenso a este vicio, rehuirá toda actividad intelectual que rebasa su restringido campo de investigación y rechazará toda ampliación de horizontes en el campo de la ciencia misma, especialmente en sentido inter-

disciplinar. Sobre todo se opondrá a ocuparse de conceptos que saben a filosofía o a teología, aunque sólo ellos podrían ofrecer una base sólida a sus convicciones de fe. En cambio, si el que adolece de este mal es el investigador teórico, el que elabora teorías —el tipo de científico en el que dormita el filósofo—, acabará por absolutizar las nociones científicas que le son familiares, las elevará al rango de principios universales del ser y del conocer, se limitará a desarrollar unilateralmente su personalidad de hombre y perderá el sentido de las realidades metafísicas y de una verdad trascendente. Dejará entonces de resonar en su espíritu el reino superior de las realidades espirituales: alma inmortal, existencia y acción de Dios en el mundo, redención, iglesia y obligaciones que de ello se derivan. Lo más grave es que nos arriesgamos a emitir juicios de valor que son propios de una posición filosófica, sin percatarnos de que ya no estamos en el campo de nuestra competencia, el único en que se podía dictaminar con autoridad.

Errores semejantes avalados en apariencia por la ciencia o por representaciones suyos de una cierta categoría, han podido engañar a no pocos científicos y filósofos. Un caso bastante importante es la concepción mecanicista y determinista de la naturaleza, que se fue imponiendo desde la época de Galileo gracias a los éxitos de la mecánica: lo mismo en el campo astronómico que en el molecular. Se llegó, en efecto, a la concepción de un mundo máquina terminando por pensar que también los organismos vivos y el hombre mismo no eran otra cosa que meras máquinas. En todo esto se apoyaron durante siglos los promotores de un materialismo ateo, o al menos de una idea distorsionada de Dios, proclamando la inutilidad de la oración, la imposibilidad del milagro, la negación de toda libertad. Cuando, mas adelante, con el descubrimiento de los "cuantos" (Planck, 1900) y de la teoría de la relatividad (Einstein, 1905), una poderosa ráfaga de novedad conmovió a la física, el viejo cientifismo revistió formas nuevas no menos mortíferas.

Ante todo, el indeterminismo microscópico cuantista de Heisenberg pareció destruir el principio de causalidad (hasta el punto de que filósofos como Orestano pensaron que las pruebas de la existencia de Dios fundadas en dicho principio perdían su valor) y se teorizó

hasta la saciedad sobre un mundo no dominado ya por leyes férreamente necesarias, sino abandonado al capricho de la pura casualidad. En cuanto a la teoría de Einstein, a muchos se les antojó que la demostración de la relatividad de las medidas de espacio y de tiempo según el estado de movimiento del que mide implicaba una verdadera relatividad filosófica, es decir, el reconocimiento de la inexistencia de un valor inmutable o de una entidad absoluta cualesquiera. El primero de estos errores debido al impacto de novedades sorprendentes no profundizadas suficientemente, fue corregido por el mismo Heisenberg, quien demostró que el indeterminismo no podría ofrecer una base epistemológica válida para la negación de la causalidad física¹. En lo que respecta al segundo error es bien sabido que el reconocimiento de ciertas realidades físicas relativas no ha hecho otra cosa que trasladar el carácter de absolutividad (invariabilidad) de estas realidades a otras².

Hubo también negaciones más radicales, como la del *neopositivismo* (de Viena y de Chicago), que, reduciendo la física a mero formalismo de proposiciones a puro análisis lingüístico, a lo puramente observable, con exclusión de todo concepto y entidad de tipo metafísico terminó arrastrando a idéntico desastre a la realidad del mundo material y a la misma física que estudia sus leyes. Este punto de vista ha sido ampliamente refutado y se condena a sí mismo por su misma excesiva negatividad³. Es evidente que los errores mencionados han podido turbar la fe de la gente sencilla y servir de comodis pretexts y evasiones para la incredulidad, pero nunca han sido una causa determinante.

Para cerrar estas observaciones sobre el método queremos insistir no tanto en las preciosas afinidades destacadas entre espíritu científico y espíritu religioso cuanto en la necesidad de integrar el primero en el espacio más amplio del segundo, dotado de dimensiones más vastas. Las afinidades no bastan de por sí para hacer reconocer —incluso pueden inducir a negarlo, cerrándose en una posición "cientista"— ese "más" que integra y da plenitud a una auténtica vida de fe. Si no se puede justificar mediante el método científico el contenido intrínseco de las verdades de fe (dogmas) se deberá admitir por lo menos, en sana lógica que esas verdades,

aunque inaccesibles a la razón, han de aceptarse porque no tenemos otro camino que la revelación para poseerlas de una forma segura

III. La vocación del científico

El mundo material es para el cristiano expresión del pensamiento de Dios, reflejo lejano de su belleza y don de su amor. Por eso es normal que nos dediquemos a la ciencia, cuyo cometido es investigar el universo para descifrar su plan, como atraídos por la fascinación de una verdad misteriosa que se esconde en las cosas. ¿Cómo no hablar de "vocación" en el caso de quienes se sienten atraídos por la ciencia hasta el punto de dedicarle toda la vida, y como no temer que esta opción se realice por motivos menos dignos? Tan solo a retazos aparece esta fascinante verdad en los sectores más diversos, pero no es tanto su traducción en aplicaciones técnicas cuanto su coordinación en una síntesis cada vez más amplia lo que sacia el intelecto. Ella resarce mucho mejor a la sociedad del dispendio y de los sacrificios que la empresa científica lleva consigo en conjunto. Mas aun, un trabajo de investigación que no vaya seguido o acompañado de un esfuerzo de reelaboración mental que permita comprender a la gran masa de los no especialistas los resultados y la problemática a que se entregan los científicos privaría a la tarea científica de una de sus finalidades esenciales.

Cumplen con este deber cuantos se dedican a la llamada "divulgación científica", trabajo de capital importancia porque sensibiliza con los problemas de la ciencia a amplios estratos de la sociedad y los hace partícipes de sus logros. El arte del divulgador, científico y a la vez un poco filósofo, debería ofrecer una síntesis de los resultados más significativos despojados de todo tecnicismo, haciendo también revivir los afanes y el dramatismo de la investigación así como la profunda alegría del descubrimiento. A muchos científicos de hoy, volcados en su esfuerzo cotidiano y conscientes de la enorme distancia existente entre todo campo restringido de investigación especializada y una visión global, les parece anacrónica semejante idea y les suena a poesía de otros tiempos perdida en la jungla de la ciencia moderna.

A esa "poesía" se contraponen la con-

dición concreta en que actúa el investigador experimental condición prosaica, si se tiene en cuenta la necesidad de fijarse siempre objetivos muy restringidos y la rigurosa atención a mil detalles técnicos particulares que reclaman una paciencia infinita, un trabajo y una dedicación sin límites. "Paciencia, paciencia, cada átomo de silencio produce el don de un fruto maduro". Solo a este precio se consigue aportar un pequeño grano de arena al gran edificio del conocimiento. Muchas veces el investigador se especializa en un solo aparato (Wilson en la cámara de niebla, Aston en el espectrógrafo de masas), "nuevo quizá, pero perfeccionado de continuo según un determinado pensamiento", lo construye con celoso cuidado, con una paciencia de benedictino, con una precisión de relojero, se aficiona a él y forma cuerpo con él, trabaja en él durante toda la vida y es increíble el tiempo que debe emplear en perfeccionar cada detalle.⁴ Si le acontece descubrir algo, muchas veces no sabe que ya lo había previsto otro teórico, porque de hecho no tiene tiempo para leer ni la *forma mentis* para entender las obras de los teóricos (así sucedió a Davison y a Germer con la difracción de los electrones prevista por De Broglie, y a Anderson con el positrón ya previsto por Dirac).

Y así como lo hemos enunciado en el caso del método, la vida del investigador resulta muy semejante a la ascesis cristiana por la austeridad y el sacrificio. Solo la dedicación a una causa noble, aunque no sea más que la conquista de una brizna de verdad, puede justificarla. Realmente, "allí donde existe algo bueno debe existir el respaldo de una fuerza espiritual"⁵, por eso bastará referir estas verdades particulares a su fuente primitiva para reconocerlas como don de Dios que irradia sobre nosotros y sentirnos incitados al verdadero ascetismo cristiano. El Vat II ha subrayado la vigencia de estos valores humanos en orden a su recuperación en Cristo. En su Espíritu —nos dice— somos vivificados y reunidos mientras "caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio" (GS 45). Esta ha sido siempre la conciencia de la Iglesia según las palabras de Pablo "Recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10), ya desde mucho antes del Concilio. "A pesar del

pecado original, todo conserva el sello divino. Todo puede ser orientado, utilizado —como el herido puede ser curado y trabajar—. Originariamente, todo ha sido redimido por Cristo. La bendición de Dios se ha derramado sobre las cosas, los seres y las actividades humanas. Jamás penso la Iglesia que las cosas fuesen malas. La maldad reside en el corazón del hombre que de ellas abusa, haciéndolas gemir bajo el peso de una perversa dominación. Los cielos cantan continuamente la gloria de Dios. El hombre ha recibido y conserva la vocación de hijo de Dios. El esfuerzo humano está destinado a perfeccionar el universo y a redimir las almas. Las realidades, los valores temporales pueden estar heridos y ser peligrosos, pero de suyo son siempre inocentes y dignos de ser amados."⁶

Más entonces, precisamente desde una situación que podría parecer prosaica y en virtud de la lógica superior del Evangelio —"si el grano de trigo no muere queda solo, pero si muere produce mucho fruto" (Jn 12,24)—, florece la poesía íntima que precede de lejos a la estación de los frutos. Pero estos frutos saciarán nuestra sed de conocimiento tan solo encuadrados en una síntesis, en una visión de conjunto que hay que contemplar. Hablaremos nuevamente de ello al referirnos a los resultados. Aquí nos limitamos a observar que se trata de cuadros que captan aspectos de una visión del mundo en distintos niveles, a manera de otras tantas representaciones pictóricas de una realidad idéntica, inagotable en sus aspectos y nunca explorada por completo. Así pues, el científico cristiano está llamado a trabajar como artista con una sensibilidad redoblada por las dos nobilísimas cualidades que personifica. Está llamado a comunicar el mundo de maravillas y de belleza que ha descubierto. Esta es la esencia de su vocación a nivel de conocimiento: transmitir esa alegría de conocer la sabiduría que hay en las cosas y que hace de este mundo creado un don de amor inefable.

IV. La misión del científico

La religión tiene un objetivo benéfico con respecto al ser humano: hacer que consiga plenamente su fin, en consecuencia, al científico cristiano le incumba una misión salvífica correlativa frente a la sociedad humana. El universo

material es para el pensamiento cristiano una realidad consagrada, porque es obra de un Dios infinitamente adorable, personal y trascendente, de un Dios que ha dejado impresos en su obra los rasgos reconocibles de su unidad, sabiduría, bondad, amor y alegría en un grado inefable, de un Dios, sobre todo, que ha creado al hombre a su imagen, es decir, como ser consciente y dotado de voluntad, y le ha conferido un dominio cognoscitivo y operativo sobre el universo cada vez más pleno para re modelarlo y humanizarlo. En cuanto creación a la que él mismo está llamado a cooperar, este mundo grandioso está lejos de ser para el cristiano un aparato monstruoso y fatal, indiferente al bien y a los destinos humanos. Al revés de lo que sucede en cualquier otra religión, para la cristiana las vicisitudes del tiempo no son un desplazarse en el vacío ni un "eterno retorno" inexpresivo y cíclico, sino una historia, un desarrollo lineal y un imperativo de progreso hacia una meta.

Si el contorno preciso de esta meta se difumina en el misterio escatológico, el valor de las promesas justifica las más radiantes esperanzas. Ciertamente la sombra del pecado oscurece el reino de la naturaleza y del hombre, pero el encuentro con Cristo nos ofrece una capacidad de rehabilitación verdaderamente sublime. En el hecho de la encarnación se realiza una síntesis de las entidades que parecían más opuestas, no solo se citan en ella la materia y el espíritu, sino también la naturaleza y la gracia, el ser creado y el Creador, el hombre y Dios. Es un hecho de implicaciones y consecuencias profundísimas, que está lejos de haber sido explorado. En él se rescata la naturaleza y el hombre, y las mismas actividades humanas, entre ellas la construcción de la ciencia y de la técnica, adquieren un valor impensable en cualquier otra concepción de la realidad. Se explica entonces suficientemente el hecho comúnmente admitido de que la ciencia físico-matemática haya tenido origen exclusivamente —y no por mera casualidad— en un ambiente profundamente imbuido de ideas cristianas.⁷ Sorprende, efectivamente, que una ciencia matemático-experimental de la naturaleza no haya surgido en ninguna de las grandes civilizaciones del pasado. Ni entre los griegos, tan buenos matemáticos, astrónomos y filósofos, ni entre los chinos o los indios, ni entre los hebreos. Ni siquiera entre los

árabes y los egipcios, que habían cultivado tanto las matemáticas y habían desarrollado la alquimia, se vio nacer aquel tipo de investigación empírico-racional de base matemática que caracteriza a la ciencia moderna y que ha condicionado su éxito. Se admite generalmente que fueron determinantes en este desarrollo los elementos antes indicados del pensamiento cristiano tal como se vivieron intensamente en el período escolástico medieval. Este largo período de dominio de la lógica y de la teología, presidido por el sentido de una racionalidad inexorable, por el concepto del orden y de la legalidad, proporcionó indiscutiblemente al nacimiento de la ciencia una base ideal.⁸

Estos elementos fueron —reptamoslo una vez mas— el agudo sentido de la racionalidad de la naturaleza (y, por tanto, de Dios y del hombre), el sentido de la historia y de la realidad progresiva del tiempo y por último, el reencontramiento de la dignidad del mundo material (que con la encarnación del Verbo llega hasta la resurrección de los cuerpos, a su glorificación final y a la misma transfiguración última del mundo material en “nueva tierra y nuevos cielos”), gracias a los cuales el universo no solo *puede*, sino que *debe* ser conocido y manipulado por el hombre, y éste espoleado a tomar iniciativas laboriosas, ya que toda acción contingente tiene reflejos irrepetibles en el más allá. La ciencia moderna no es más que una estructura mental en perfecta consonancia con este imperativo. Si es cierto que no surgió sin contrastes y polémicas, todo su cedio dentro del horizonte cristiano, ya que la casi totalidad de sus protagonistas fueron y quisieron continuar siendo creyentes. Una vez creado este poderoso instrumento, se lo reconoce como providencial, puesto que gracias a él la misma concepción cristiana resulta incomparablemente más profunda y amplia sus horizontes a planos de realidad inalcanzables por otros caminos. En efecto, de un mejor conocimiento de lo creado se llega a un mejor conocimiento de Dios, y, por otra parte, la cooperación en la obra de la creación no puede tener otra meta que la de humanizarla, es decir, orientar el desarrollo tecnológico en un sentido favorable al hombre, con pleno respeto de sus finalidades extraterrenas.

Pero hay más: si el cristianismo ha favorecido el nacimiento de la ciencia, ¿no sabrá también, mediante sus más

dignos exponentes, mantener la ciencia misma en su autenticidad frente a todas las sofisticaciones que la amenazan? Distorsiones deformadoras nos parece que puede sufrirlas la ciencia en tres momentos de su desarrollo. Al principio, cuando los presupuestos son erróneos o concretamente falsos o los propósitos no son éticamente licitos, en el curso de su desarrollo, cuando se lleva a cabo con metodologías mal fundadas, arriesgadas o discutibles, en su conclusión, cuando se extraen consecuencias que rebasan las premisas o se realizan extrapolaciones más allá de los límites de validez de un determinado campo de investigación. Estos errores no solo constituyen la base del “cienticismo” de quienes dan por válidas en otros campos, muchas veces incluso sin limitación alguna, teorías científicas más o menos comprobadas, sino también, con mentalidad análogamente descaminada, de una cierta “tecnología” que propugna normas de acción en el campo social muchas veces inmorales y que son causa de daños incalculables (por ejemplo, un *birth control* basado en va-loraciones erróneas y realizado con prácticas abortivas).

Volveremos sobre esta peligrosa ilusión de creer que la ciencia y la técnica pueden bastar para resolver todos los problemas del hombre, pero ya desde ahora se insinúa esta pregunta: ¿Qué se puede pedir al respecto del científico cristiano? Deberá proponerse orientar el mundo tecnológico actual hacia metas más humanas. Para ello es necesario que acepte sin reservas su misión, que actúe como científico con pleno rigor metodológico, dando ejemplo de honestidad profesional en un mundo que cede al compromiso y se doblega fácilmente ante la demagogia. Es preciso también que viva su fe con verdadera plenitud, con compromiso y con sentido de responsabilidad en el plano del pensamiento y de la acción.

V. Los resultados de la investigación científica

Veamos ahora cómo se integran los resultados de la ciencia en una visión cristiana del mundo. Nos preguntamos: ¿Qué verdades religiosas puede, por analogía, evocar, expresar o destacar mejor una visión científica del mundo? Con ejemplos que se podrían multiplicar, veremos que evoca algunos rasgos

característicos de una concepción cristiana del mundo, de Dios y del hombre. El cristiano, por ejemplo, debe oponer siempre a la idea del origen del universo como ordenación, debida quizá al acaso de una materia informe preexistente. Pues bien, la física ha realizado enormes progresos en el campo del análisis microscópico de la materia y nos dice que esta esencialmente ordenada desde sus estructuras más diminutas y desde su más íntima constitución. “El que la ha ordenado, la ha creado también, la ha ordenado creando, la ha creado en el orden. Creador y ordenador son un solo ser, dice la ciencia. No podía ordenar lo íntimo del ser sino quien lo creó”⁹.

Asimismo, la fe nos dice que Dios creo el mundo como realidad destinada al hombre para que obtuviera de él posibilidades de vida y luz de conocimiento. Ahora bien, esta luz proyecta destellos vivísimos, según lo testifica lo ilimitado del saber, tanto en el campo inmenso de la ciencia como en las sólidas construcciones de la filosofía, y todo se ha realizado partiendo de la observación inmediata de lo que resulta directamente accesible a los sentidos. Se ha procedido desde lo visible a lo invisible, desde lo tangible a lo inaccesible, desde lo diminuto a lo incommensurable. Se ha llegado al remo de lo inmaterial, al mundo de los valores y de la metafísica. Pero una vez que, con la combinación de instrumentos complejos y de razonamientos matemáticos, se ha conseguido penetrar en los dos extremos opuestos del microcosmos y del macrocosmos, la física se ha encontrado con algo alucinante y desconcertante. En el corazón del átomo descubrimos todo un bulir inaprensible de corpúsculos y de ondas que se suceden rebeldes a nuestros intentos de delimitar con precisión su identidad tan huidiza. En el orden de lo que estimamos las más profundas raíces del ser, vemos que se esfuma la solidez y la dificultad confortable que caracteriza al mundo de nuestra experiencia inmediata, como lo ha establecido inexorablemente el principio de indeterminación de Heisenberg. Pero ¿no se derrumba también de esta forma el mundo de la experiencia común, y con él todo el edificio de la ciencia y de los valores que habíamos construido en él? Además, ¿qué hay de estable en la macroestructura del universo? Minada por una expansión precipitada y general, esta misma inmensidad material va dis-

persándose como destinada a desvanecerse en la nada. Más aun, precisamente en cuanto totalidad cósmica, como estructura espaciotemporal en rápida evolución, no logramos formarnos una imagen clara y distinta del estado actual del universo independientemente de su historia. Pero todo esto refleja bien el concepto que tenemos del mundo como contingente, ontológicamente inestable y creado de la nada. Incluso el hecho ya reconocido de constar de entidades simétricamente opuestas, “partículas” y “antipartículas” (materia y antimateria), destinadas a suprimirse mutuamente, da una sensación muy viva de ello.

Volviendo al indeterminismo subatómico, nos podemos preguntar qué sentido tiene la imposibilidad de sondear a fondo las raíces más sutiles del mundo físico. Para ver, efectivamente los componentes mínimos del átomo debemos iluminarlos, alterando con ello posiciones y movimientos. A este nivel se rebasan, como es lógico, los límites del conocimiento sensible. Para seguir adelante se necesita una luz más fina, más inmaterial, la del intelecto que “lee dentro”, es la metafísica, que reemplaza a la física. Aquí está el fallo de la pretensión cientista, incluso limitada a la realidad material, de la autosuficiencia del método científico. Este no puede escudriñarla hasta el fondo, hasta tocar al término de sus exploraciones los sólidos pilares de la arquitectura del universo. Ahora bien, estos pilares, que confieren al mundo su consistencia y lo hacen cognoscitivamente accesible al hombre —y esto desde siempre, mucho antes de que aprendiéramos a fabricar microscopios, cámaras de Wilson y sincrotrones—, son de orden metafísico y reposan a su vez en los datos de la observación común. Podrá resultar paradójico, pero fue el mismo Heisenberg quien lo advirtió: “Los conceptos del lenguaje natural, aunque vagamente definidos, parecen ser más estables en la expansión del conocimiento que los términos precisos del lenguaje científico obtenidos como idealización de un grupo de fenómenos muy limitados”. Ello se debe a que los primeros “formados en conexión inmediata con la realidad”, representan a la realidad misma”, mientras que los segundos tienen con ella un contacto más remoto por los razonamientos interpuestos.¹⁰ Se trata, en el fondo, del retorno de un pensamiento familiar a san Agustín

para subrayar el finalismo general de la creación, es decir, de un mundo hecho para el hombre y dado al hombre como medio de elevación, las cosas, en el fondo, no tienen naturaleza, si poseen una realidad que les es propia, en la medida en que sirven para el uso cotidiano la pierden apenas la inteligencia se apresura a explicarlas

Análogos dificultades, decíamos, aparecen cuando la atención se dirige al otro polo del mundo, al macrocosmos. Aquí, sin embargo, no sólo tropezamos con un principio de *indeterminación* análogo al que rige en la microfísica, sino también —como ha advertido el cosmólogo McCrea, que lo ha introducido— con un principio de *compensación*. En efecto, mientras que a causa de la evolución cósmica ocurrida obtenemos informaciones cada vez más inciertas sobre los estadios originarios del universo observando las regiones más lejanas y, por lo tanto, más antiguas, sin embargo, cuanto más inciertos son estos datos tanto menos los necesitamos para deducir la evolución cósmica subsecuente hasta el estado actual¹¹. Si esto es verdad, podemos deducir por vía racional lo que no nos es dado conocer por vía de observación que este universo, todavía en fase de expansión, debe haber tenido un comienzo unitario y que, además, según había observado con acierto Lemaître, se ha desarrollado como desde una semilla en toda su grandiosa complejidad, desde una partícula única, desde un átomo, modelo acabado de todas las especies atómicas subyacentes nacidas de él y que comprende todas las potencialidades futuras de la materia¹². Nos encontramos aquí en el desenlace final —en espera de metas todavía más significativas— de una tendencia sistemáticamente operante en el seno de las diversas ciencias, como veremos a continuación.

Nos basta de momento comprobar que este desenlace final nos remite a la unidad de la causa y a la orientación finalista que de la acompaña es decir, a Dios, que en el universo revela su naturaleza y sus intenciones con respecto al hombre efectivamente, podemos abarcar el universo en su inmensidad y reconocer sus rasgos generales. Tanto más que, según avanzaba la investigación científica, hemos visto caer sucesivamente todas las barreras que un racionalismo miope había fijado preconcibidamente al conocimiento humano. Es sabido que los límites reconocidos de

visibilidad de los microscopios ópticos se han visto imprevisiblemente superados por el ultramicroscopio y, después, mucho mejor y más imprevisiblemente gracias al descubrimiento de L. de Broglie (de la onda asociada a las partículas corpusculares), por el microscopio electrónico, el protónico, etc. Es sabido también que apenas el positivista A. Comte había proclamado la imposibilidad de conocer la composición química de los cuerpos celestes, cuando, gracias al espectroscopio se pudo desarrollar una auténtica y verdadera “química de las estrellas”. Todas las ciencias se han enriquecido con conocimientos antes insospechados la estructura interna de la tierra se nos revela mediante las ondas sísmicas se descubren astros invisibles por la perturbación de los movimientos de los visuales y se consigue conocer la composición interna de las estrellas y los planetas y fotografiar mediante los rayos infrarrojos, el núcleo de nuestra galaxia sustraido a nuestra vista por una cortina opaca de nebulosas. Si el universo se extendiera infinitamente en el espacio y en el tiempo, nos resultaría prácticamente incognoscible en su totalidad. Se habla a este respecto de una *frontera de Olbers*, como de un límite de observabilidad (más allá del cual las galaxias, por alejarse a velocidades superiores a la de la luz, serían inobservables). Ahora bien, la nueva cosmología reconoce que el universo solo puede ser finito y accesible a la observación hasta en sus más extremas distancias y en sus más primitivos orígenes¹³.

Pero hay más todavía a esta *posibilidad de conocimientos*, la relatividad einsteiniana añade el descubrimiento, todavía más sorprendente, de una *posibilidad de presencia*, al menos de derecho hasta en las más remotas zonas del vasto universo¹⁴. Lejos, pues, de avalar ciertas renuncias ya reseñadas de una ciencia sin Dios como en el “ignorabimus” spenceriano el cristiano ve cómo la ciencia moderna confirma estas jubilosas posibilidades, que puede captar perfectamente y que parecían tan lejos de sus sueños más audaces.

VI Perspectivas de la ciencia

El cristiano que navega en el gran velero de la ciencia podrá contar, pues, con vientos muy propicios, aunque deba

tener cuidado con los escollos insidiosos. Veamos ahora la ruta que sigue y cuáles pueden ser sus metas por el camino del *conocimiento* y de la *acción*.

En cuanto al primero, no pretende mos extendernos en el tema de las “pruebas” de la existencia de Dios, que no tienen por qué inquietarse ahora por parte de la ciencia, la cual incluso puede de conferir a esas pruebas clásicas una mayor viveza y efectividad. Pasaremos, pues, por alto las bellezas deparramadas por los tres reinos de la naturaleza, tan saturados de maravillas de sorprendente invenciones, tan sabiamente organizados, tan armónicamente coordinados, tan admirablemente lanzados a una aventura grandiosa de largo alance, orientada a preparar en el planeta Tierra, sobre el fondo general de un universo inmenso y a través de la acción ingente de las eras geológicas, un hábitáculo confortable para el hombre. Aun perdiendo de vista este cuadro general tan sugestivo, el hombre de ciencia encontrará motivo para asombrarse en su mismo campo de investigación y para alimentar su fe con una analogía que se impone y sorprende. En la naturaleza encuentra por doquier constantes físicas numéricamente bien definidas (constante *h* de acción, *g* de gravitación, *e* de carga eléctrica elemental, *c* de velocidad de la luz, etc.) encuentra mecanismos que funcionan y leyes precisas, es decir, un *deber ser* que apela a una mente de orden superior que decide y gobierna. Un espectáculo impresionante lo ofrece el camino ascendente de la ciencia desde lo múltiple a lo simple. Ya en el ocaso del s. XVII Newton había asombrado al mundo con su teoría de la gravitación universal. Después vinieron los grandes principios de conservación (de la materia, de la energía y de la electricidad) y de degradación de la energía. A continuación, en el espacio de un siglo o poco más, todas las ramas de la ciencia se vieron invadidas por las teorías unitarias que venían a interrelacionar dominios que antes se consideraban heterogéneos y dispersos: la teoría de Maxwell agrupaba en el *electromagnetismo* todas las formas de la energía radiante la *cinética* abarcaba el comportamiento termodinámico de la materia, la *química*, iniciada por Mendelejeff y profundizada más tarde por la física moderna nuclear, encontraba una unidad de diseño estructural y, por lo tanto, una íntima relación de parentesco entre las más diversas especies de ma-

teria, aquí igual que en los más remotos rincones del universo.

Es un gran movimiento global, que implica en una conexión progresiva y cada vez más radical a la totalidad de las ciencias, que hemos visto culminar en una cosmogonía unitaria la del “gran estallido inicial” (el *big bang* o *primeval fireball*) y que coincide aun que con posibles variantes, con la cosmogonía lamatritiana del átomo primitivo, o sea una monogénesis de átomos, de estrellas y de radiaciones. Advertimos que a esta cosmogonía se ha llegado a través del desarrollo de las modernas teorías relativistas y por la superación de las teorías opuestas de los “ciclos cósmicos” (de Dauvillier, Bonnor y Sandage) y del “estado constante” (de Bondi, Gold, Hoyle). Y tampoco será ésta el último pronóstico porque, como cualquier otra teoría bien fundamentada, aunque no sea desmentido, quedará englobado en otros más comprensivos ubicados en un plano de conceptualización de orden superior. Tal es el camino seguido por la cosmología, que si se basaba inicialmente solo en datos *sensoriales* y posteriormente *instrumentales*, camina hoy hacia modelos más abstractos, menos intuitivos, más *conceptuales*, como el que actualmente se encuentra en elaboración sobre la base de una nueva “relatividad proyectiva”¹⁵.

Un fenómeno ascensional unitario análogo se puede advertir también en biología y en matemáticas, por limitarnos a dos ciencias madres tradicionales. Respecto al mundo biológico tan caracterizado por una multiplicidad extrema de formas y por la amplitud en el espacio y el tiempo, de todos es sabida la enorme fascinación que ha ejercido la idea evolucionista de una unidad de origen y descendencia de las especies vegetales y animales. Ignoramos hasta qué punto es plausible esta teoría, lo cierto es que existe un plan orgánico grandioso y preciso en todo ello y que una mente poderosa controla y mueve todo el mundo biológico desde dentro en un amplísimo proyecto cuyas metas lejanas desconocemos al igual que una gran parte de su mecanismo. La idea clave de este mecanismo ha quedado clara en los últimos años, dato este es especialmente sugestivo para nosotros, que vivimos en la edad de las *computadoras* se trata del hecho de la programación, admirablemente condensada —según se ha descubierto— en el corazón de cada célula viviente en la

estructura cromosómica, en el ADN que define precisamente el código genético de todo ser viviente

Por lo que respecta a la matemática, según decíamos, también le ofrece al creyente poderosos estímulos para la elevación del pensamiento, participa en el gran movimiento unificador de toda la ciencia, avanza de lo sensible a lo puramente racional y nos coloca ante un dualismo de aspectos que en su inseparabilidad refleja las dos caras de la realidad reconocibles en todas partes en sus aspectos complementarios materia y espíritu, immanencia y trascendencia, imagen y concepto. Tomemos, por ejemplo, la representabilidad mediante la geometría analítica, de las figuras geométricas por formas algebraicas. ¿No es maravilloso este poder acaparador de la fórmula, que en una ecuación de m incógnitas y de grado n encierra una figura genérica de orden n de un espacio m dimensional? Se da así el caso de que en el concepto de una fórmula sola (pudiendo m y n asumir todos los valores numéricos desde cero al infinito) en la que los coeficientes sean particularizados de todos los modos posibles se contengan todas las infinitas figuras geométricas e hipergeométricas posibles pasando de las más complejas inimaginables a las más sencillas, hasta superficies como el cuadrado y el plano a curvas cúbicas, cónicas hasta llegar a la recta y al punto. Tenemos aquí un ejemplo admirablemente expresivo de como dentro de un concepto único, simple y unitario, se puede compendiar una infinita multitud de entes extremadamente diversos. Ello nos da una idea analógica bastante aproximada de como el pensamiento divino puede abarcar la totalidad de lo existente y de lo posible en un acto simplicísimo y unitario.

Llegamos con esto a un concepto tan familiar para el pensamiento cristiano como el de la *complementariedad*, que se ha impuesto en las matemáticas y en la física. Efectivamente, muchas cosas que parecen contradictorias (materia y espíritu, naturaleza y gracia), quedan conciliadas en una síntesis de orden superior. Esta noción, que nos remite en el fondo al *sentido del misterio* y de la trascendencia, penetró en física con el binomio materia-energía con el espacio tiempo de la relatividad y con el doble aspecto corpusculo-onda de las partículas elementales. De manera nueva aparece en el paso del mundo inorgánico al mundo de lo vivo, en la coor-

dinación de los fenómenos físico-químicos con los biológicos y en niveles superiores como el de la conciencia. En matemáticas se encuentra este concepto en el hecho sorprendente de no poder dar una coordinación unitaria al mundo de las formas geométricas ni al de las formas algebraicas sin apelar a elementos que trascienden la intuición, como los puntos *impropios* y los puntos *imaginarios*. Así, ni el reino de las formas geométricas ni el de las realidades sensibles podrían tener unidad, terminación y significado sin un trasfondo recóndito inaccesible a los sentidos. He aquí, pues, las perspectivas del progreso científico: el reconocimiento de una unidad suprema, de un pensamiento supremo, que va desde el mundo de los sentidos al mundo invisible de la razón, desde el ser al deber ser y desde el mundo creado al creador.

Pasemos, por fin, del campo del conocimiento al campo de la acción. Si la ciencia tiene orígenes cristianos y, según hemos visto, está toda ella penetrada del pensamiento cristiano, se debe únicamente a que "es obra de la razón y a que Cristo ha abierto más que nadie al ser humano los ojos de la razón"¹⁶. La misma racionalidad deberían inspirar las aplicaciones de la técnica. En efecto, su fin supremo es aligerar las fatigas del hombre, multiplicar su poder, defenderlo de las enfermedades, ayudarle a realizarse y, por lo tanto, a vivir más libre y más feliz. Por este camino, la técnica ha aportado inmensos beneficios amplios poderes de manipulación de la materia y del ambiente, rapidez de transportes y comunicaciones, difusión de la cultura, etc.

Pero sabemos a costa de qué nuevas presiones y sufrimientos se han obtenido tales conquistas. "Todo lo que el hombre inventa para liberarse termina por esclavizarle"¹⁷. En los países de elevada industrialización existen condiciones de trabajo y de vida muy duras, porque se han introducido otras finalidades y presiden el desarrollo técnico intereses egoístas, sed de lucro, espíritu de superchería. La crisis de la civilización tecnológica actual consiste en una serie de desequilibrios que ponen seriamente en peligro la paz y el porvenir del mundo. El desequilibrio entre países ricos técnicamente evolucionados y países pobres subdesarrollados y hambrientos. Por otra parte, no es menos grave el hecho de que, allí donde se desarrolla a ritmo pleno, este progreso

técnico adquiere caracteres de invasión, escapa de las manos del hombre y del control de toda ley moral y rompe el equilibrio entre los diversos valores culturales (ciencia, técnica, filosofía) y entre la cultura misma y la religión, que antes se mantenía celosamente.

Tendremos que dedicarnos con el máximo empeño a la reconstrucción de estos equilibrios que con su desarreglo amenazan terriblemente a la sociedad humana. Corresponde a los especialistas de la ciencia apelar a los recursos más avanzados de la misma ciencia y de la técnica para restañar esta situación, que se ha visto comprometida por un uso arbitrario y sin escrúpulos de la misma técnica. No obstante, la empresa estaría destinada al fracaso si no se tuviera en cuenta el carácter global de los problemas, que tienen también una dimensión moral y espiritual, por lo cual le incumben de manera particular al científico cristiano.

Dejando al margen otros aspectos de tan compleja cuestión, examinemos brevemente como se contempla desde una perspectiva cristiana y con qué esperanzas de solución el fenómeno verdaderamente alarmante del *neomalthusianismo*. La situación que preocupa a los neomalthusianos el espectro del hambre que amenaza cada vez más a la humanidad la contaminación cada vez mayor del medio ambiente ecológico como consecuencia del ritmo creciente del desarrollo industrial, etc., es, desde luego, una situación preocupante, pero más alarmante aun es la preocupación por los remedios que proponen los neomalthusianos. El fenómeno básico es la "explosión demográfica" producida después de 1950¹⁸ y los remedios propuestos para una rigurosa limitación de los nacimientos a base de esterilización o aborto (todos ellos moralmente ilícitos). Malthus, como se sabe, había sostenido que la población mundial crece a un ritmo más rápido que el de los medios de subsistencia, por lo cual esta condenada a poblar la tierra en una medida insostenible y a morir de hambre. Si sus previsiones se hubieran verificado, la tierra, que entonces (fin del siglo XVIII) tenía mil millones de habitantes, albergaría hoy día a más de cien mil millones de seres mientras que sólo tiene cuatro mil millones (finales de 1976). Hubo, pues, un error descomunal en cuanto al ritmo de crecimiento de la población, que, como es sabido, sufre variaciones cíclicas de considera-

ción dependientes de factores complejos muy difíciles de valorar¹⁹.

Otro error grave se refiere a la estimación de los recursos alimenticios, para los cuales se puede establecer un ritmo de aumento bastante más rápido y capaz de reequilibrar (si se quiere) en poco tiempo la grave situación actual. Se ha observado que el total de terrenos cultivados hoy se eleva a poco más de la extensión de Australia, muy poca cosa, ciertamente, en relación con el total de las tierras firmes²⁰. Si se considera también que las cifras pesimistas dadas por la FAO en 1957 y en 1969 acerca de la necesidad mínima de calorías (2 300 diarias por persona, en lugar de 1 600 como sostiene Colin Clarke) y, por tanto, sobre la gravedad de la penuria alimentaria en los países del tercer mundo resultan notablemente erróneas²¹, se abren perspectivas mucho mejores sobre la disponibilidad de recursos alimenticios, a los que se les abren las siguientes vías de progreso: 1) utilización más extensa e intensiva de la tierra, 2) explotación del mar y de las hidroculturas 3) recurso a las posibilidades de la química y de la bioquímica. Respecto al primer punto, no se puede ignorar la importancia de los progresos de la agronomía y los incrementos que podrían aportar a la producción en terrenos ya cultivados mediante el uso racional de la maquinaria, los fertilizantes y los cultivos más apropiados (se recuperan terrenos que antes se utilizaban para la producción de goma, colores de anilina, fibras textiles, etc., que hoy día se pueden preparar por vía sintética), con nuevas semillas de mayor rendimiento y mejor calidad obtenidas por procesos de hibridación y selección genética ("revolución verde"). Se calcula que siete mil millones de hectáreas (es decir la mitad de las tierras firmes) son cultivables con métodos de agricultura clásica, y hay quien piensa que con los actuales recursos científicos toda la tierra es cultivable, la dificultad está en obtener que se pongan en práctica estas posibilidades, por lo menos en una medida que las haga también económicamente ventajosas, y que el campo no sea sistemáticamente abandonado. En segundo lugar, está todavía por realizar en gran parte la llamada "revolución azul" es decir, explotar el gigantesco potencial de alimentos contenido en el mar y en las aguas interiores. Esta riqueza diseminada en tres cuartas partes de toda la superficie terrestre, pro-

porciona hoy apenas el dos por ciento de las calorías y el diez por ciento de las proteínas animales consumidas por el hombre, siendo así que es con mucho superior a la que se puede obtener en las tierras firmes. Por último, está en pleno desarrollo el sector de las síntesis químicas relativas a la producción de sustancias alimenticias (proteínas y aminoácidos) a partir, por ejemplo, del petróleo (sustancia demasiado preciosa desde el punto de vista químico para seguir derrochándola como combustible). En definitiva, cabe decir que no se ha explotado más que una milésima parte de las posibilidades que ofrece la tierra para saciar el hambre de sus hijos; por lo cual nada justifica científicamente el recurso inhumano al "control de los nacimientos". El incremento demográfico no es la causa del hambre, sino que el hambre y la desnutrición, por una defensa providencial de la especie amenazada de extinción, desencadenan un aumento de fecundidad y, por tanto, de natalidad²². Como se ve, este tema del hambre en el mundo es un problema perfectamente solucionable con los medios científicos actuales. No es un problema técnico, sino un problema moral y un problema político; mas en estos terrenos la razón no consigue en demasiadas ocasiones imponerse, lo cual explica que subsistan tantos desequilibrios, desniveles, incongruencias, psicosis de odio y guerras de exterminio. Sigue siendo cierto, como había dicho Einstein, que la política es mucho más difícil que la física.

Estas son, en resumen, las perspectivas que la ciencia y la técnica nos ofrecen y que, aun teniendo en cuenta la gravedad de los problemas que nos oprimen, creados en su mayoría por la inconsciencia y los errores de los hombres, siguen siendo netamente positivas. Y lo son porque constituyen expresiones realistas de una visión de fe que tiene en su vértice al mismo Dios, la realidad más poderosa, más imperiosa y más bienhechora de todas

V. Arcidiacono

Notas—⁽¹⁾ Cf J. Wahl, *Science et philosophie*, en "Civ Machine", 2 (1963), 19—⁽²⁾ Max Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, Turin 1943, 139ss—⁽³⁾ Cf F. Selvaggi, *Introduzione al positivismo logico*, Civiltà Cattolica, Roma 1951.—⁽⁴⁾ L. Leprince-Ringuet, *Atomi e uomini*, Ed Paoline, Alba 1960, 55ss.—⁽⁵⁾ R. Tagore, *Strane contraddizioni*, en "Civ Machine", 1 (1963), 53—⁽⁶⁾ J. Mouroux, *Sen-*

tido cristiano del hombre, Studium, Madrid 1972, 22-23—⁽⁷⁾ V. Arcidiacono, *Progresso scientifico e pensiero religioso*, en "Rassegna di Teologia", 1 (1971)—⁽⁸⁾ Cf *Progresso scientifico e contesto culturale*, en "Civ Machine", 3 (1963), 19ss—⁽⁹⁾ E. Medi, *Il mondo come lo vedo io*, Roma 1974, 23.—⁽¹⁰⁾ W. Heisenberg, *Physics and philosophy*, Londres 1958, 171. Cf también J. Wahl, *Science et philosophie*, en "Civ Machine", 2 (1963), 19—⁽¹¹⁾ McCrea, *Cosmology today*, en "RevQuestScientif", abril 1970, Lovaina—⁽¹²⁾ Cf nuestro *Come si evolvono i cieli*, I-II, Mesina 1958—⁽¹³⁾ Cf nuestro *Atomo, universo, creazione*, Ed Paoline, Alba 1977—⁽¹⁴⁾ Se trata del acortamiento relativista de las distancias cf nuestro art *Gite stellari e paradosso degli orologi*, en *Il Fuoco*, Roma 1964—⁽¹⁵⁾ Cf V. Arcidiacono *Relativita ed esistenza*, Roma 1973; id., *Universo e relativita*, Milán 1967—⁽¹⁶⁾ Así F. Carnelutti, en "Civ Machine", 5 (1963), 75.—⁽¹⁷⁾ "El hombre tiene conciencia de su aspiración a la libertad y del fracaso de esta aspiración. El hombre inventa la máquina. Con ella logra prolongar su cuerpo y centuplicar su rendimiento. De este modo afirma su señorío sobre el universo e inaugura su liberación. Pero, de hecho, la máquina hace que el trabajo sea más inhumano. El hombre inventa el cine... germen de una gloriosa esperanza. De hecho, harto de imágenes violentas y espectáculos inmorales, entregado a sus nervios y a su sensibilidad, el hombre se embrutece y deja que este estupefaciente colectivo embote lo que le queda de aspiración hacia una libertad interior" (J. Mouroux, o c [nota 6], 149-151)—⁽¹⁸⁾ Este fenómeno no fue ocasionado por el aumento de la natalidad, sino por la drástica disminución de la mortalidad gracias a los progresos de la medicina, antibióticos, insecticidas, etc Cf Josué de Castro, *A Explosão demográfica e a forme mundial*, en "Civ Machine", 4 (1968), 23-24.—⁽¹⁹⁾ Algunos de éstos se incluyen en el cuadro de la llamada "teleonomía", que mantiene los equilibrios en el mundo biológico.—⁽²⁰⁾ Cf H. de Farcy SJ, *L'umanità lottera veramente contro la fame?*, en "Civiltà Cattolica", 1 (1975)—⁽²¹⁾ Dice Clarke: "He desafiado al profesor Ehrlich para que demuestre su afirmación de que año tras año va disminuyendo la producción de alimentos con respecto al aumento de la población, y le he obligado a retractarse. En contra de su idea, en el conjunto de los países en vía de desarrollo la producción ha crecido a mayor velocidad que la población y ahora supera en un 6 por 100 a la de los años cincuenta. Allí donde ha disminuido (como en Cuba y en Argelia) se debe al mal gobierno. En 1969 el director general de la FAO afirmó que la mitad de los países en vías de desarrollo estaban subalimentados (anteriormente, otro director había dicho que dos tercios de la población mundial pasan hambre), le pedí las pruebas y no las tenía" (cf el art de Silvestre Theisen en "Osservatore Romano", 14 marzo 1975)—⁽²²⁾ Así sucede que entre los supervivientes de las guerras se da penuria de alimentos y de ahí el aumento de la natalidad. Por otra parte, Damérou advertía certeramente con John Nef que es preciso desu-

ceder el mito de que la guerra sea instru-

mento de progreso técnico. Lejos de hacer que progrese la técnica, le impide desarrollarse en otros sentidos más fecundos (cf *Rischu e responsabilità nel progresso scientifico*, en "Civ Machine", 1 [1964], 19-34) Se afirma también que el aumento de la población provoca una mayor contaminación, pero Theisen observa lo siguiente: "Si una nave tiene avería, se arroja al mar a los pasajeros o se procede a su reparación? El automóvil es una de las causas más importantes de la contaminación. Si lo que se ahorra en reducir bocas que alimentar se invierte en mas coches aumentara la contaminación. Somos demasiado ricos para servirnos de los residuos" Los residuos se pueden quemar para poder producir energía y las aguas residuales se pueden utilizar para sacar de ellas gas combustible y el resto para regar. No cabe duda de que la física y la química están hoy día capacitadas para resolver este problema.

BIBL.—AA VV., *Ciencia y fe*, en "Iglesia Viva", 76 (1978)—AA VV., *Los intelectuales en la Iglesia*, en "Concilium", 101 (1975)—Barbour, I. G., *Problemas sobre religion y ciencia*, Sal terae, Santander 1971—Horkheimer, M., *Crítica de la razon instrumental*, B Aires 1973.—Legaut, M., *Busqueda, fracaso y plenitud*, Verbo Divino, Estella 1974—Mret Magdalena, E., *Violencia y agresividad ante la ciencia y la fe*, Narcea, Madrid 1982.—Moeller, Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid (varios volúmenes. El V publicado en 1975).—Moeller, Ch., *El hombre moderno ante la salvación*, Herder, Barcelona 1969—Moeller, Ch-Colombo, C., *Cultura y fe cristiana*, Paulinas, Madrid 1969.—Waal, A. M., *Religion y cultura*, Verbo Divino, Estella, 1974.—Weber, M., *El político y el científico*, Ahanza Editorial, Madrid 1981

COMUNIDAD DE VIDA

SUMARIO Introducción - I Valor y significado de la vida comunitaria: 1 La dimensión social y dialogal del hombre. 2 Actitudes peculiares de la comunidad cristiana. 3 Actitudes peculiares de la comunidad religiosa - II. Las características de la vida comunitaria: 1. Espíritu de sano realismo. 2 Encuentro de personas adultas; 3. Grandeza de alma; 4 Participación en la labor apostólica. 5. Una comunidad cultural; 6. Idea eficiente de grupo - III. Límites y dificultades de la vida comunitaria 1 Los límites de la comunicación, 2. Compromisos en tareas seculares, 3. La pluralidad de las pertenencias - IV. La comunidad se construye unidos. 1 Respetar la intimidad y la necesidad de la soledad, 2 Las diferencias no deben romper la unidad. 3. En primer lugar, el seguimiento de Cristo; 4. Una comunidad recreada por la conversión - V Formación en el sentido comunitario: 1 Comunidad y persona; 2 El egocentrismo y su superación, 3 Apertura y presencia en el mundo; 4. Educar para "sostenerse arriba"; 5. Colaboración y corresponsabilidad - VI. Tentativas para resolver algunos

problemas comunitarios 1 La creación de "pequeñas fraternidades", 2 Éxitos y fracasos de una experiencia - VII Momentos fuertes de la vida comunitaria 1 La celebración de la eucaristía, 2. Las reuniones comunitarias, 3. La importancia del diálogo en la vida comunitaria VIII Problemáticas y experiencias actuales 1 Las comunidades catecumenales, 2 Las comunidades de base, 3 Los grupos pequeños; 4 Lo "nuevo" y lo "antiguo" en las nuevas formas

Introducción

Todo hombre pertenece a una comunidad; más aún, cada hombre pertenece a más de una comunidad: a la comunidad humana, a la comunidad familiar, a la comunidad cristiana, nacional, internacional, política, a la comunidad local, y así sucesivamente. La vida comunitaria de la que aquí se habla es, sobre todo, la de la vida religiosa [✓ Vida consagrada]. Sin embargo, la exposición abarca diversos tipos de vida comunitaria, comprendidos los característicos de estos últimos años, tales como las comunidades catecumenales, comunidades de base y grupos de diversas denominaciones. Hemos de apresurarnos a indicar que la comunidad religiosa, "lugar" del seguimiento de Cristo, es una comunidad basada en el vínculo de la fe y no en el vínculo de la sangre. Por eso no se puede pretender de ella lo que normalmente se pretende de una familia. Por otra parte, dado que el vínculo de la fe no es inferior al vínculo de la sangre, deberían reflejarse en la vida comunitaria de las personas consagradas todos los valores auténticamente humanos y cristianos, en cuanto provenientes de la coparticipación de la vida trinitaria. No es la familia humana el prototipo de la vida comunitaria, sino la vida trinitaria, la cual es unidad en la pluralidad de las personas. Habrá de ser una comunidad que se edifique sobre la gracia y el sufrimiento, entre hermanos unidos por un mismo ideal y por un mismo propósito.

I. Valor y significado de la vida comunitaria

1. LA DIMENSIÓN SOCIAL Y DIALOGAL DEL HOMBRE - El significado y el valor de la vida comunitaria son objeto hoy de mucha atención, porque en el hombre moderno aflora un deseo profundo de comunicación y de comunión interpersonal¹. Nos encontramos ante un pulular de experiencias, más o menos válidas,

pero expresivas siempre de este fenómeno. Las ciencias humanas, e incluso las teológicas, han dedicado particular atención a la dimensión social y dialogal², el hombre se hace hombre permaneciendo en comunión con otros hombres, es decir, con personas como él, que viven con los demás y para los demás³. Un rasgo de la persona adulta particularmente subrayado es el de la capacidad de convivir, de asociarse y de colaborar en la vida de la comunidad. Desde un punto de vista social se afirma que la madurez solo se alcanza cuando el individuo consigue aceptar a los otros y colaborar con ellos⁴. San Francisco de Asís advirtió profundamente la importancia de las relaciones interpersonales y la riqueza que le confiere a la existencia humana vivir con los demás y para los demás. Cuando Tomas de Celano, su primer biógrafo, narra la formación de la primera comunidad franciscana, insiste en la descripción de la conversión y de la llegada de Bernardo da Quintavalle, y observa: "Francisco se gozó sobremanera con la llegada y conversión de hombre tan calificado, ya que esto le demostraba que el Señor tenía cuidado de él pues le daba un compañero necesario y un amigo fiel"⁵. El carácter de "fraternidad" es típico de san Francisco, tiene un sentimiento de fraternidad universal que hace extensivo a todas las criaturas y, cuando en el Testamento recuerda a los primeros compañeros, dice "Y después que el Señor me dio hermanos", y quiere que, dondequiera que estén y se encuentren, se muestren familiares entre sí⁶.

2 ACTITUDES PECULIARES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA La misión del cristiano es vivir en medio de los demás "¡Ved qué hermoso y qué dulce habitar los hermanos todos juntos!" (Sal 133,1) La medida en que un cristiano puede experimentar el don de una comunidad, que es una comunión de vida mediante Cristo y en Cristo es muy varia: la visita a un hermano cristiano, una oración en común, una carta escrita por mano cristiana, la comunión en la celebración dominical de la santa misa, otros pueden vivir una vida cristiana en la comunidad familiar, otros, en fin, durante cierto tiempo, se juntan para vivir con otros cristianos cursos de ejercicios espirituales, jornadas de estudio, de oración, de búsqueda⁷.

En Los Hechos de los Apóstoles, las

actitudes peculiares de toda auténtica comunidad cristiana se resumen así: los miembros perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la fracción del pan, en la oración y en la comunión fraterna (2,42-47). La descripción de Lucas demuestra que la primera comunidad de Jerusalén se nutría de la palabra de Dios y de la eucaristía que de la palabra de Dios, de la eucaristía y de la oración sacaba alimento hasta el punto de que la comunión de los miembros no era solo a nivel espiritual, sino también a nivel material tenían todas las cosas en común y las distribuían según la necesidad de cada uno. Si queremos en el versículo arriba citado, explicar la palabra "juntos", o sea "en concordia", puede decirse que los hermanos viven juntos en Cristo porque Jesucristo solo es nuestra concordia "El, en efecto es nuestra paz" (Ef 2,14). Sólo a través de él podemos encontrarnos, gozar los unos de los otros, tener comunión los unos con los otros.

3 ACTITUDES PECULIARES DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA Los fundadores de los institutos religiosos, al reproponer el ideal de la fraternidad, más que al ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén, apelan a Cristo y a los apóstoles y cuando quieren precisar el significado de su familia, la describen como una familia formada por hermanos según el espíritu que, basándose en la fe y en la comunión vocacional libremente compartida y aceptada, se unen para vivir juntos la forma de vida evangélica⁸.

Se trata de una comunidad a la cual la comunión adhesión a Jesucristo conduce incesantemente a una profunda comunión interior, no debe su existencia a la presión y a la acción de afinidades naturales, éstas tienen una importancia considerable, pero no primaria. Lo que acerca a los miembros de la comunidad religiosa es su vocación, es el propósito de una existencia que hay que construir sobre la comunión en un mismo ideal evangélico. Los hermanos no se eligen, sino que es Dios mismo el que, a través de la llamada, es decir, a través de la vocación, nos los da y nos da a ellos.

II. Las características de la vida comunitaria

La comunidad debería tener las características de un "ambiente educativo" En pedagogía se juzga educativo un

ambiente cuando posee las siguientes características si es proporcionado y adecuado al nivel de madurez de quien vive en él, si se constituye como factor de estímulo, de explicación, de sistematización y de dirección del proceso formativo según finalidades bien definidas, si sirve de mediador entre la personalidad en formación y el mundo externo, si constituye un "filtro" o una "pantalla" para salvaguardar a la persona de eventuales experiencias que podrían perjudicar su proceso de formación⁹. No se quiere decir que estas características sean todas requeridas también y del mismo modo por el ambiente comunitario del que aquí se habla, pero es un hecho indiscutible que estas comunidades, las personas que viven juntas y que establecen en él relaciones recíprocas, los lugares que son teatro de la actividad y de la experiencia cotidiana, ejercen presiones y ofrecen estímulos frente a los cuales cada uno reacciona a su modo. Pues bien, es evidente que hay que preocuparse de que el ambiente sea tal que influya provocando en las personas reacciones, respuestas y experiencias válidas en relación con la capacidad y las necesidades de los miembros, y que, por el contrario, no sirvan de obstáculo a su vocación personal. Señalemos algunas características que parecen favorecer la vida comunitaria.

1 ESPÍRITU DE SANO REALISMO - La comunión vocacional exige en la comunidad un sano espíritu de realismo para afrontar las diversas situaciones sin pretender lo imposible, para no transformar las sombras en gigantes, para valorar rectamente los hombres y los acontecimientos, para estudiar, comprender y asimilar los elementos válidos del progreso con actitud crítica y creativa. El espíritu de sano realismo se opone al formalismo y al fariseísmo, a la preocupación de querer salvar a toda costa las apariencias. El formalismo proviene de estrechez de espíritu o de egoísmo, se necesita una buena adhesión a la realidad, una visión objetiva de las circunstancias para descubrir allí la presencia de Dios y cumplir su voluntad¹⁰.

2 ENCUENTRO DE PERSONAS ADULTAS La vocación encuentra un clima favorable cuando la comunidad se caracteriza por una discreta atmósfera de madurez, que hace de cada individuo una persona de carácter, la cual, respetando las fun-

ciones propias de cada uno, sabe conseguir el equilibrio suficiente para pensar, querer y obrar como persona adulta. El infantilismo, signo de emotividad y de dependencia excesiva, es un gran impedimento para la fidelidad a la propia vocación. Para progresar en el camino emprendido es preciso saber mantener la dirección de la vida propia y haber alcanzado tal grado de madurez y autonomía, que no seamos juguete de las olas ni nos dejemos llevar de un lado para otro por cualquier viento de doctrina (cf Ef 4,14).

3 GRANDEZA DE ALMA - La vida comunitaria debe caracterizarse por una atmósfera de entusiasmo y de magnanimidad que arrastre hacia las alturas y suscite grandes ideales. La vocación, para conservar el vigor de los orígenes, tiene necesidad de aire muy oxigenado. Hay que prestar atención al peligro del aburguesamiento, de la banalidad, de la mediocridad satisfecha, que puede crear en la comunidad un clima capaz de disipar o extinguir a lo largo del camino el entusiasmo de la partida. El ambiente debe ser lo bastante ferviente para preservar el ideal del entubamiento, para conservar vivas las motivaciones de la elección e impedir convertirse en seres aburridos que se resignan lentamente a una vida fallida.

4 PARTICIPACIÓN EN LA LABOR APOSTÓLICA Si la comunidad elude la labor apostólica, la vida comunitaria pierde su linfa vital. Podrán existir modalidades diversas, propias del carisma específico de cada instituto, pero se impone en cada comunidad el deber de trabajar, bien con la oración, bien con obras activas, en arraigar en los espíritus el reino de Cristo y en dilatarlo por todos los rincones del mundo (cf LG 44). Cuidese, sin embargo, de no confundir la actividad apostólica con el afán y el activismo desordenado, que hace imposible la experiencia de "vivir juntos". El vínculo entre comunión fraterna y apostolado constituye una de las características más netas de la acción eclesial de las personas consagradas¹¹ [Apostolado].

5 UNA COMUNIDAD CULTURAL La comunidad religiosa es una comunidad de personas consagradas con Cristo a la alabanza de Dios y al servicio de la Iglesia. La vida comunitaria y la misma vocación se encontrarán frente a graves dificultades si la comunidad pierde la

continúa de la relación con Dios, en tanto a la cual se construye. Pretender eliminar de las preocupaciones cotidianas la pausa para la alabanza y la adoración de Dios significa no comprender ya la verdadera misión que tienen los miembros de la comunidad en el mundo secularizado. Frente a otras comunidades, frente a otros grupos a los cuales podría pertenecer algún miembro de la comunidad la comunidad de que aquí se trata se caracteriza como comunidad cultural, cuyo eje básico es Dios, consciente de que existe solo por ser un don de la gracia del Espíritu y que no puede dejar de orientarse hacia su propia fuente. La comunidad, cuando deja de vivir en la oración la relación con Dios pone en peligro su misma trama fraterna.

6 IDEA EFICIENTE DE GRUPO. Una comunidad alimenta y favorece la vida comunitaria cuando conserva vivo y vigoroso el único fin común de vivir juntos. Cuando comienzan a faltar las motivaciones, el grupo se disuelve. Una comunidad que ya no sabe por qué permanece unida está muerta. Es necesario, pues, compartir la idea de grupo, es decir, la vocación-misión común, y ofrecer la colaboración propia para realizar esa misma idea por la cual la comunidad de consuno se organiza, vive y trabaja. No todos, es evidente, tendrán el mismo servicio, cada uno tiene sus dones, sus aptitudes sus inclinaciones, y cada uno realiza todo lo que, a través de una obediencia activa y responsable, le es confiado. Sin embargo, dentro de la variedad de los dones y de los servicios, la convergencia de los carismas personales en la idea de grupo promueve la realización plena de la propia persona y todos participan en la misma vocación-misión que crea la verdadera fraternidad y la verdadera comunión de vida.

III. Límites y dificultades de la vida comunitaria

Hay que apresurarse a afirmar que el plan trazado, como cualquier plan cuando es grande, supera los límites de quien se lo propone. La vocación no tendrá nunca su ambiente ideal. Pretenderlo quiere decir vivir fuera de la realidad, quiere decir no saber aceptar el aspecto humano de la Iglesia. La Iglesia es santa y pecadora a la vez, por lo cual está siempre necesitada de perdón y de purificación (cf. LG 8). La comuni-

dad representa para el hombre pecador un proyecto cuya actuación se quedará siempre más acá del ideal entrevisto.¹² Es bueno saberlo a tiempo, desde los primeros años de andadura vocacional. En toda comunidad se pueden encontrar sombras y pobreza. Mas la sombra y la pobreza, cuando la comunidad a pesar de sus miserias, persevera en el mutuo perdón y en la coparticipación, dan testimonio del poder de Dios y recuerdan la necesidad de ser salvados.

1 LOS LÍMITES DE LA COMUNICACIÓN. Si el celibato y virginidad consagrados por el reino de los cielos de una parte, aumentan la posibilidad de lazos personales y de amistades profundas y pueden hacer conquistar mayor delicadeza espiritual, de otra, no está dicho que las relaciones comunitarias sean necesariamente más serias y más profundas que las relaciones propias de la comunidad del matrimonio podrían incluso mostrar el signo de una pobreza en el campo de las relaciones humanas. La vida comunitaria exige permanecer vigilante y lucido para no correr detrás de quimeras. La apertura al otro, que uno intenta procurarse con todo el ser, es siempre una empresa costosa. El ideal de una transparencia completa resulta difícil de alcanzar en la práctica. También sobre esta realidad es preciso obtener, a su tiempo, una información honesta y discreta. Todas las comunidades incluso las más firmes topan necesaria y necesariamente con límites de comunicación. No es posible hacerse íntimo de todos, pueden existir amistades privilegiadas [Amistad] y pueden nacer aversiones espontáneas. Aun estando unidos en el mismo propósito, no está dicho que ello conduzca a una comunicación cualitativamente idéntica con todos. Esto puede llevar a aislamientos y crear tensiones. La vocación, que ha reunido juntas a varias personas, trae un ideal más ambicioso que las posibilidades concretas del hombre. Es un misterio de pobreza padecido continuamente. Todos los días es preciso atizar el fuego, lo importante es que haya fuego y que no nos cansemos de atizarlo.

2 COMPROMISOS EN TAREAS SECUNDARIAS. El seguimiento de Cristo en la comunidad no tiene lugar en fila india ni unos al lado de otros, sino en un estar con los otros, en una cara a cara dinámica y difícil. A fin de que esto desemboque en la comunión y no en un encuen-

tro superficial o en un sentimentalismo compensador, más que a la cantidad habrá que conceder importancia a la calidad y a la intensidad de las relaciones. Hoy, en efecto, el compromiso en tareas seculares, con horarios diferentes para cada persona y la pertenencia a una pluralidad de grupos, hacen que los miembros de una comunidad apostólica no puedan reunirse ya como en el pasado, atender al mismo trabajo, comer, divertirse y orar juntos. Habrá que insistir más en la responsabilidad personal, en la solidez de motivaciones en la calidad de relaciones.

3 LA PLURALIDAD DE LAS PERTENENCIAS. Toda comunidad está llamada a insertarse cada vez más en la sociedad en que vive para sobrevivir y dar testimonio del evangelio. La integración social de la persona se lleva a cabo siempre a través de la participación en una amplia gama de grupos de trabajo, grupo cultural, grupo religioso, grupo político. Todo miembro de la comunidad está llamado a crear en la propia vida personal la unidad de las diversas pertenencias de su estar-en-el-mundo. Es evidente que tal evolución suscita nuevas dificultades. La diversidad de las pertenencias extracomunitarias, que implican participaciones más o menos profundas, hacen que los miembros de la fraternidad no se sientan ya enteramente transparentes los unos a los otros. Algunos individuos no conocen o no saben comprender lo que hacen otros hermanos suyos. El trabajo paciente y arduo de algunos puede parecerles a otros un pasatiempo, el esfuerzo leal de otros que intentan introducirse en un cierto ambiente se le antoja a alguno una fuga de las responsabilidades comunitarias.

A causa de estas diversas pertenencias a grupos extracomunitarios, puede suceder que no todos pidan ya las mismas cosas a la fraternidad. El que encuentra plena satisfacción en su grupo de trabajo sin duda exige de su comunidad menos de lo que exige otro sin ocupaciones exteriores o que choca con un muro de frialdad. Al primero le agrada poco ese intimismo de suspiros y de una atención ávida de detalles, el segundo buscará un mayor calor y más invitaciones a la confianza, un tercero encontrará en su ambiente de trabajo el tiempo libre que necesita y juzgará insoportables las distensiones comunitarias que los hermanos le quieren imponer y que poseen para él sabor a

infantilismo y a compensación artificial. Todo esto puede causar fricciones y frustraciones sobre todo en un grupo pequeño. ¿Dónde encontrar el umbral de la tolerancia? Es preciso reconsiderar el equilibrio persona-comunidad.

IV. La comunidad se construye unidos

Sin esperararlo todo de la comunidad, cada persona habrá de hacerse cargo de su propia integración. Muchos aspectos que en otro tiempo dependían de la presión del grupo dependen ahora de la responsabilidad personal. Lo que da sentido a todo y constituye el eje del equilibrio entre persona y comunidad es el seguimiento de Cristo en la forma de vida propia. En la fidelidad a este compromiso descansa la intención fundamental de la existencia. Ciertamente es preciso considerar, y con toda franqueza y valor, hasta qué punto los diversos grupos de pertenencia personal son expresión y exigencia de la vocación, y no más bien un compromiso con la opción evangélica que se ha tomado. De todos modos, no hay que dejarse absorber ni encerrarse en un gueto, sino conservar suficiente libertad interior que permita una adecuada participación en la propia comunidad, sentida como lugar de formación, de verificación y de sostén de la vocación.

1 RESPETAR LA INTIMIDAD Y LA NECESIDAD DE LA SOLEDAD. La evolución presente no debe hacer olvidar que la comunicación interpersonal, para ser auténtica, debe respetar el umbral de intimidad en el cual se detiene la comunión y que nadie puede violar. El hombre reconoce en el otro hombre un núcleo incommunicable. El sufrimiento inherente a toda auténtica amistad, incluso a la de la pareja, nace de este límite irrasable, sin el cual no existiría ni el Yo ni el Tu, el otro permanece el otro.¹³ Todo amor choca así con su propia pobreza. Existe una discreción y un pudor que hay que respetar y que no tienen nada que ver con la "franqueza evangélica" invocada por alguno como parabrisas de un cierto vacío interior formado por chismorreos impertinentes. No se trata de pretender aislarse ni se precisa una comunidad-dormitorio, sino un verdadero centro de vida fraterna. No debemos olvidar, sin embargo, que sin el respeto a la soledad que cada

uno necesita y en la cual está impreso el sello de la relación con Dios, la comunidad corre el riesgo de perderse en monsergas de superficialidades satisfechas, tanto más que en aquella soledad maduran las experiencias vividas en el enfrentamiento cotidiano con el ambiente de trabajo y con las tareas apostólicas. Todos los miembros deberían prestar la atención necesaria a una comunión en profundidad, al mismo tiempo que a la soledad de que estamos hablando, así parecen aseguradas tanto la calidad evangélica de la comunidad como la edificación de las personas.

2 LAS DIFERENCIAS NO DEBEN ROMPER LA UNIDAD. En la comunidad hay un haz de relaciones inmediatas y de esfuerzos valerosamente desplegados para que la fraternidad se traduzca en ellos con alegría incluso exterior. Mas todo esto no debe convertirse en el árbol que oculta el bosque. ¿Qué puede haber más allá de esa alegría exterior? Hay sentimientos austeros que se expresan mal en la maraña de los lazos fraternos y que, sin embargo son más profundos y más constructivos que la alegría codo con codo. Cuando la mirada fraterna sabe penetrar hasta el fondo de los corazones, llega a descubrir con gran sorpresa suya una comunión de voluntades orientadas hacia el Señor y comprometidas en el mismo camino, se vuelve uno capaz de cambiar el modo de mirar a los que forman la comunidad, se acepta que el hermano sea diferente, que no sea lo que espontáneamente se querría que fuese incluso frente a uno, que tenga el derecho de ser él mismo y no simplemente una réplica de lo que son los otros.¹⁴

Particularidades, diversidad disputas, litigios conflictos parecen ineludiblemente presentes en lo profundo del destino humano pero hay que saber aceptar que haya en los otros siempre algo distinto, irreducible a los puntos de vista propios y capaz de herir la propia sensibilidad. No se deben transformar las diferencias en puras y simples incompatibilidades o en oposiciones de partidos, como tampoco hay que limar las diferencias en orden a una unanimidad que corresponda al dominio del más fuerte o al conformismo de los más débiles. Sobre todo se requiere un espíritu de tolerancia o, mejor aun, de aceptación, que no debe confundirse con la fría indiferencia, o sea, una aceptación impregnada de amplitud de mi-

ras y de benevolencia, que tiende a considerar al otro como un hermano dado por Cristo. Como se precisará más adelante, el problema estriba en no caracterizar con una nota de dualismo y de antagonismo al binomio persona-comunidad. Resulta siempre difícil conciliar los términos de este binomio: el bien de la persona y el bien común pero las posturas que acentúan indiscriminadamente uno u otro de los términos son erróneas e injustas. Toda posición unilateral ocasiona nuevos desequilibrios de signo opuesto a los que se pretende condenar. Y así, se termina sustituyendo "el mito de las instituciones en nombre de la santa uniformidad por el mito de los individuos en nombre del santo individualismo, y todo ello en un tiempo de exaltación de la desmitización".¹⁵

3 EN PRIMER LUGAR EL SEGUIMIENTO DE CRISTO. El seguimiento de Cristo, el propósito común —no esta de más repetirlo— en la medida en que todos lo comparten aun, consigue reunir a los que se encuentran en oposición por sus desacuerdos y hace que se amen sin enmascarar las diferencias que, no obstante les hacen sufrir. Es una ilusión creer y pretender entenderse siempre y siempre complacerse, pero es posible una solidaridad fundamental, basada en el seguimiento de Cristo, que abraza en su dinamismo tanto el propósito sustancial de la comunión como el respeto de las diversidades. Frente a todas las dificultades de nuevo tipo, el punto de referencia común debe ser el ideal que ha conquistado a todos los hermanos y al cual deben sentirse ligados en el fondo de su vida con una tonalidad infinitamente más primordial que la de su integración social y que las mismas formas, siempre contingentes, del estar juntos comunitario. La fuerza unitiva deberá derivarse de la voluntad de vivir con radicalidad el eje del evangelio en un acto de fe común y dentro de la forma específica del propio instituto. Las relaciones interpersonales, la búsqueda de la intimidad espiritual, el deseo de una comunidad en la cual cada uno pueda ser plenamente reconocido por todos, están contenidos en la voluntad primaria y absoluta del seguimiento de Cristo.

4 UNA COMUNIDAD RECREADA POR LA CONVERSIÓN. En este punto es preciso afirmar con mayor claridad que la comunidad de que se habla es una comunidad de reconciliación y que se ca-

racteriza por el signo de la Cruz. La originalidad de la vida comunitaria de las personas consagradas consiste en un vivir juntos en nombre del evangelio, aceptando al otro tal como el Señor lo da y permaneciendo unido a él a pesar de todo. Y este "todo" abarca muchas situaciones: el choque de generaciones punteado de tensiones, el encuentro de voluntades cargadas de celo y de buenas intenciones frustradas, oposición de santidades ejemplares y de mediocridades corrosivas, desacuerdo de impulsos apostólicos sanos y de deslizamientos peligrosos.¹⁶ La fidelidad a la vocación, el carácter de la comunidad elegido y compartido, llevan a permanecer solidarios a pesar de todo y a colocar la reconciliación pascual en el centro de todos los esfuerzos por vivir el evangelio en un acto de fe realista. Y puesto que, de cualquier manera, siempre somos "pobres pecadores" y no es posible exigir de todos heroísmo [✓ Heroísmo I], esta reconciliación seguirá a menudo el camino del perdón de las ofensas. Es pontáneamente acuado un razonamiento: el hermano me ha herido, su gesto y sus palabras ásperas siguen atormentándome como un remordimiento y tienden a hacérmelo detestable, no obstante, él sigue siendo el que Cristo ha amado por el mismo título por el que me ha amado a mí y el que me ha dado, no para que yo lo excomulgue, sino para que intercambe su perdón.

En los momentos más difíciles, cuando el cometido de la comunidad pueda parecer muy lejano e indiferente al problema de la vocación propia, es preciso recordar que con la consagración total a Dios se ha elegido seguir a Cristo, y a Cristo crucificado. Si somos sus íntimos además de su vida y su misión, hay que saber compartir, si es preciso, también su suerte. Si se toma en serio la comunidad, llegará el momento en que nos enfrentemos a nosotros mismos para una relectura de las propias opciones y de los propios planes a la luz del punto de vista de los hermanos, de sus necesidades y de las exigencias comunitarias, siempre con la perspectiva de avanzar unidos. ¿Con qué se contribuye, día tras día, a construir, junto con los hermanos, la comunidad?

V. Formación en el sentido comunitario

Por la estrecha relación existente entre el grado de formación comunitaria

alcanzado y el crecimiento vocacional, toda la formación debería mirar a conservar limpio y vigoroso el propósito de vida en el clima del ambiente. Por eso, sobre todo en los primeros años de andadura vocacional, es necesario encuadrar a la persona en una comunidad educativa en la que las relaciones presenten la impronta de un espíritu de mutua confianza, de respeto y de estima.

1 COMUNIDAD Y PERSONA - La imprudencia y la prisa en introducir ciertas innovaciones, una cierta falta de preparación y de madurez por parte de los responsables o de los miembros de la comunidad parece que han acentuado el contraste entre persona y comunidad, confundiendo la pluriformidad con el particularismo. La pluriformidad considera y valora de modo legítimo y recto las diversidades reales de persona, de región, de situaciones, de tiempos, y las tiene en cuenta dentro de los límites de la necesaria unidad en la caridad y en espíritu de fraternidad. El particularismo, en cambio, exagera las dificultades, estimula el individualismo, despedaza la unidad, alimenta con divisiones y enfrentamientos una intolerancia recíproca. La formación en el sentido comunitario exige que cada uno sepa examinarse con sentido crítico sobre sus propias opiniones y deseos, de modo que, cultivando un sano pluralismo, se evite el vicio del particularismo. La sociedad y la persona, en efecto, incluso en la vida religiosa, se completan mutuamente y se perfeccionan integrando con equilibrio las exigencias personales en las comunitarias. Más aun, el verdadero concepto de persona exige que el hombre, superando el vicio del individualismo, se integre en la comunión con los otros. Esta realidad hay que recordarla especialmente cuando los puntos de vista personales entran en conflicto con las exigencias legítimas de la comunidad.¹⁷

2 EL EGOCENTRISMO Y SU SUPFRACION. Más adelante habrá ocasión de subrayar la importancia del diálogo en la vida comunitaria [✓ VII.3], aquí, en el contexto de la formación al sentido comunitario, es indispensable una referencia a la necesidad de superar el egocentrismo para hacer partícipes a los otros de los frutos del propio trabajo y de las propias experiencias, y saber acoger con ánimo agradecido los frutos de las ex-

perencias ajenas. Es "egocéntrico" quien se muestra incapaz de comprender el punto de vista ajeno por lo que se refiere a opiniones, gustos, inclinaciones, modos de vivir, o quien, siendo capaz de tal comprensión, no actúa, sin embargo, de manera consecuente. En efecto, existe el egocéntrico que no comprende a los otros, y por ello obra sin tener en cuenta las mentalidades diferentes de la suya, y existe el egocéntrico que "comprende" a los otros, pero obra sin tomarlos en cuenta. Los efectos del egocentrismo son diferentes según que el egocéntrico sea un sujeto de psicología fuerte o de psicología débil. El primero se impone a los otros y se sirve de ellos con atropello, el segundo intenta esquivar choques y atenuar los problemas uniformándose con los otros en direcciones defensivas y cerrándose en el mínimo de individualidad que le consente la sumisión de sí mismo a los demás. La consecuencia general del egocentrismo es el sentido de aislamiento y de miedo. Hoy sobre todo se nota que cuanto más viven los hombres juntos tanto más se sienten solos, tanto más advierten el sentido doloroso de la propia incompletitud y de la propia ineptitud para defenderse de amenazas a las que no saben enfrentarse. La superación del egocentrismo se consigue formándose en la disponibilidad y en la fidelidad al compromiso.¹⁸ Uno es "disponible" cuando ve al otro no como objeto opo- nente, sino como verdadero sujeto, el otro es un *Tu*, es decir, una presencia, unido a los demás por la esperanza común, por la fidelidad a la persona absoluta, Dios. La fidelidad al compromiso es disponibilidad a la comunión con el otro, es presencia en la prueba. Jamás el otro ha de considerarse como objeto, medio, instrumento o espectáculo, el otro es persona en la misma medida en que lo soy yo. El egocentrismo se supera con una actitud de comprensión, desarrollando la disponibilidad en todas aquellas direcciones que pueden darle carácter concreto respeto, benevolencia, capacidad de simpatía, solidaridad.

El "respeto" a la personalidad de los demás excluye la indiscreción, la curiosidad, la violación de la intimidad y de la necesidad de soledad de que hemos hablado arriba [↗IV, 1]. El principio del respeto no deberá, sin embargo, convertirse en coartada para ser indiferentes frente a los demás.

La "benevolencia" lleva a captar en la personalidad de los otros ante todo

los aspectos positivos y a intentar hacerlos valer frente a la malevolencia, es decir, contra el gusto de descubrir y denunciar especialmente los aspectos negativos de la personalidad o los que parecen tales o quisieráramos que lo fueran. Sin embargo, benevolencia no quiere decir ceguera juzgar a todos buenos y juzgarlo todo bien. La benevolencia no ignora las mil justificaciones con que el egoísmo busca afirmarse pero es también consciente de las mil formas con que la generosidad sabe estar presente, por lo cual da crédito a las posibilidades del otro.

La "capacidad de simpatía" de la persona disponible, digámoslo en seguida, no es consonancia sentimental con los demás, y ni siquiera tendencia a "hacerse simpático", a agradar, a interesarse. Es capacidad de introducirse en el mundo de los demás con el solo fin de comprender a fondo sus motivaciones e impulsos, sabiendo permanecer en él con lucidez y con sagacidad intuitiva. Es comprensión, respetuosa y benévola, de la personalidad ajena. Pero la disponibilidad no es esto solo. Se puede ser benévolo y comprensivo, y al mismo tiempo ser incapaces de mover un dedo en favor de cualquiera. Pues las cualidades arriba indicadas, si se dejan a merced de sí mismas, pueden mantener al hombre todavía en el plano de aquel egocentrismo que no es suficiente neutralizar con buenos sentimientos. Es fácil compadecer a los otros y sentirse bueno, en cambio, es menos fácil molestarse en hacer algo. La disponibilidad hacia el otro debe ser activa y operante. El interés discreto, benévolo y comprensivo hacia los otros es preciso reforzarlo hasta afrontar el "riesgo de la solidaridad" en todas las direcciones en que se apele a ella.

3 APERTURA Y PRESENCIA EN EL MUNDO - La formación del sentido comunitario debe inspirarse también en la importancia de una mentalidad profundamente universal. La vida fraterna no puede limitarse al ámbito de una comunidad, sino que se extiende a todo el instituto y a la Iglesia entera, de forma que haga cada vez más abierta la visión del mundo y la concepción de la vida. Esta apertura habrá de ser tal, que incluso el más pequeño de los hermanos conozca los grandes problemas humanos, las necesidades de la Iglesia y del mundo, las aspiraciones de los jóvenes, las experiencias de los ancianos,

de modo que consiga mayor madurez y entender mejor el servicio que la Iglesia y el instituto esperan de cada uno. Además, procediendo así, la comunidad, menos concentrada en sus cuestiones domésticas y menos inclinada a exagerar las consecuencias de sus sufrimientos y de sus fracasos, aprenderá a juzgarse con una pizca de humorismo.

4 EDUCAR PARA 'SOSTENERSE ARRIBA' - La acción educativa que acompaña al crecimiento del sentido comunitario debe tener presente un escollo contra el cual es fácil chocar según pasan los años. El prolongado vivir juntos en una existencia austera, sin la mirada exigente del otro sexo, exige el esfuerzo paciente y constante de "sostenerse arriba", de lo contrario se corre el riesgo de deslizarse hacia una despreocupación rayana en la vulgaridad. La sencillez evangélica no autoriza ciertamente a dejar a un lado las "medidas higiénicas" (GS 30), la cortesía, la amabilidad, el control de sí, la discreción, la preocupación por conservar el clima comunitario en la delicadeza (cf OT 3.11, AA 4). Ciertos "vicios queridos", no combatidos suficientemente durante la juventud conforme se va adelante con los años tienden a volverse tiránicos y obsesivos.

5 COLABORACIÓN Y CORRESPONSABILIDAD - La formación del sentido comunitario deberá simultanearse con la de la colaboración, la de la corresponsabilidad, la del uso gradual y recto de la libertad, a fin de lograr una adecuada madurez humana. Para ello es de gran importancia confiar encargos que impliquen responsabilidad personal, estimular a organizar bien el trabajo y el tiempo libre, favorecer la iniciativa personal y la autodisciplina en la ejecución de los propios compromisos, admitir gradualmente a los jóvenes a participar en la organización de la vida misma de la comunidad y discutir con ellos cuanto les atañe directamente en un clima de confianza entre todos.

VI. Tentativas para resolver algunos problemas comunitarios

En estos últimos años, para promover las vocaciones, para valorar plenamente la relación interpersonal y para que cada uno pueda sentirse responsable dentro del grupo, se han constituido

"pequeñas fraternidades" con espíritu de sencillez y pobreza en medio de los hombres, en plena comunión con el ambiente circundante.

1 LA CREACIÓN DE PEQUEÑAS FRATERNIDADES' - En la crisis actual, las pequeñas fraternidades parecen representar uno de los grandes polos de esperanza. Ciertamente ya antes existían un poco por todas partes pero la "novedad" del fenómeno significa mucho más que una cuestión de número, puesto que incluye la adopción de un nuevo estilo de comportamiento comunitario. En ellas es posible encontrar la autenticidad que andan buscando los pequeños grupos más o menos eclesiales, pero también podemos encontrar en ellas el mismo riesgo de fracaso. El entusiasmo de los comienzos declina rápidamente y muchas de esas fraternidades sólo han tenido una existencia efímera. La pequeña fraternidad de cinco o seis miembros no es la única solución válida de renovación que responde al fin particular de todos los institutos. Otras comunidades de tamaño medio están obteniendo frutos óptimos mayor riqueza interior, mayor sintonía, presencia siempre de un pequeño núcleo para una oración y una discusión serena. También se puede encontrar ahí un margen de intimidad que no siempre garantiza la promiscuidad de la pequeña fraternidad.

2 ÉXITOS Y FRACASOS DE UNA EXPERIENCIA - Mas ¿es acaso cierto que el grupo pequeño tiene siempre el poder de crear relaciones armónicas? La dimensión reducida de una comunidad no es el único factor de éxito, diversas comunidades pequeñas, en lugar de ofrecer un estímulo y una plenitud, puede que hagan retroceder hacia comportamientos infantiles y que se conviertan incluso en focos de neuróticos. Existe en ellos en efecto, el peligro de buscar una especie de sustituto de la afectividad familiar, olvidando el origen totalmente particular del lazo familiar y la exclusión que celato y virginidad consagrados hacen de todo un nivel de proximidad humana. En algunos casos el fracaso de ciertas tentativas de fraternidad puede estar motivado por haber fijado como fin más la fuga del grupo grande, atenuado en su formalismo, que el deseo de una presencia evangélica radical. Además, el éxito de estas pequeñas fraternidades depende mucho de la calidad de las personas. Si son psi

cológicamente serenas y están arraigadas en la voluntad de vivir verdaderamente el evangelio o en el deseo de asegurar una aportación mejor al pueblo de Dios probablemente toda irá por buen camino. En cambio si se trata de personas que sólo buscan la felicidad de estar-juntos se pierden a lo largo del camino o se encaminan hacia un muro contra el cual probablemente terminarán chocando un día.

Existe otro aspecto que hay que tener presente: los hermanos se nos dan. Y si queremos ser realistas hay que decir que la promiscuidad del pequeño grupo acrecienta los riesgos de la exasperación provenientes de temperamentos inadaptados los unos a los otros. Sería tentar a la Providencia obligar a vivir juntas a personas poco en armonía por naturaleza. En los fracasos de estas pequeñas fraternidades, la cuestión de la incompatibilidad personal se cuenta entre las causas más frecuentes.

VII. Momentos fuertes de la vida comunitaria

Se pretende ahora subrayar la importancia de algunos momentos más eficaces de la vida comunitaria y su peso en orden a promover, bien el espíritu comunitario bien el crecimiento vocacional.

1 LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

El momento principal de la vida comunitaria es indudablemente la celebración de la eucaristía, sacramento de la reconciliación y de la comunión¹⁹. La eucaristía al par que memoria del pasado y anuncio del futuro hasta que Cristo venga, es también el momento más importante del encuentro de Dios con los hombres o de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Ella edifica y expresa la comunidad. En medio de los problemas y de las dificultades, de los conflictos y de las tensiones, la celebración de la eucaristía consolida a cada uno de los miembros en el propósito de una santa renovación, en la esperanza de poder volver siempre a comenzar desde el principio, y expresa su profundo significado reconciliador. Vivir juntos la eucaristía, comulgar en el mismo pan y en el mismo cáliz mientras que en la vida cotidiana las opciones y los puntos de vista se dividen de algún modo, no debe equivaler a una mentira, sino que, por el contrario pue-

de y debe proclamar con mayor fuerza que las palabras y las mismas diversidades tienen sus raíces en una voluntad común de comunión en el evangelio, en la fidelidad a la misma vocación [↗ Celebración litúrgica ↗ Eucaristía]

2 LAS REUNIONES COMUNITARIAS - Cuando las reuniones comunitarias se caracterizan por la participación activa y responsable de todos, además de concurrir a la buena marcha de la casa, de favorecer la colaboración en orden a organizar los planes de trabajo y realizar la ↗revisión de vida, son sin lugar a dudas particularmente idóneas para una formación permanente de la vocación. No se ha de perder pues el ánimo ante algunos fracasos. Lo que hay que hacer es discernir sus causas para evitarlas del mejor modo posible puesto que aquellas tienen una función insustituible en la vida comunitaria y en el camino vocacional. El que es más tímido o está menos preparado no debería sentirse rebajado u ofendido por juicios de incapacidad que nadie está autorizado a formular, ya que se está reunidos en nombre del Señor no para juzgarse recíprocamente sino para ayudarse a caminar rectamente ante él. Habrá que prestar atención a no perder el tiempo en menudencias en lugar de dirigirse a lo esencial del problema. Se debe tomar conciencia de lo que hay de inexacto en la constante división de las opciones en dos bloques conservadores y progresistas. La realidad es más compleja, y no se deben adoptar las categorías del procedimiento político con sus divisiones en partidos deseados de vencer. Hay que escucharse detenidamente, explicarse, no quemar las etapas con votaciones precipitadas. La decisión no debe representar tanto el triunfo de un bloque cuanto el fruto del común caminar. Hay que preguntarse, en efecto, si no es mejor llegar un poco tarde, pero todos juntos y en el mayor número posible, que no en seguida pero solos o pocos dividiendo la comunidad. El problema se vuelve candente cuando numerosas comunidades, rompiendo con su tradición, adoptan un aspecto democrático, rechazando los procedimientos institucionalizados e intentando decirlo todo en forma asamblearia pero sin tomar en cuenta a los "jefes informales" que de un modo u otro aparecen siempre. El valor real de una mayoría no proviene de un simple cómputo temático, en efecto, su peso puede

aumentar a través de las voces de personas sin opinión frecuentemente ausentes de las actividades centrales de la comunidad o a través del voto de personas débiles o escasamente formadas, conquista fácil, ya de "manipuladores" hábiles e intrigantes ya con más frecuencia aun de los que se oponen a todo lo que rompe con el conformismo y con la rutina. No se debe pues creer que se ha dicho todo cuando se ha decretado la democracia. La apertura democrática exige un aprendizaje paciente y tiene un precio. La verdadera democracia no consiste en discursos es tramáticos ni en descarada petulancia sino en una victoria tenaz y valerosa sobre el propio orgullo y egoísmo por la comprensión respetuosa y benévola de los demás.

3 LA IMPORTANCIA DEL DIALOGO EN LA VIDA COMUN. Entre los momentos importantes de la vida comunitaria que pueden constituir el hilo ordenador de una educación permanente y comparativa de la vocación, además de la celebración de la eucaristía y de las reuniones comunitarias de diverso tipo, se pueden establecer la liturgia de las horas, las jornadas de retiro o de estudio, los ↗ejercicios espirituales, los onomásticos, los cumpleaños, los aniversarios, los acontecimientos alegres o tristes a lo largo del camino de todos y de cada uno. Sin embargo, para que estos momentos sean de veras capaces de fortalecer y dar vigor y entusiasmo es preciso que en la comunidad exista la posibilidad de un diálogo sincero y cordial²⁰. Condición preliminar para el diálogo es la estima recíproca. Algunos miembros tienden a imponer con altivez sus propios puntos de vista, otros, cautos o astutos, evitan toda actitud autoritaria, pero como "buenos oradores" saben imponer la tiranía de los intrigantes. Hay que cuidarse de la presunción de imponer como verdad absoluta la propia opinión, todos han de educarse a saber escuchar, discutir y comprender el punto de vista ajeno. El que encuentra dificultad para expresarse debería ser ayudado a manifestar la propia opinión. El diálogo excluye la polémica y mantiene siempre en pie el respeto a los demás²¹. Para que el amor fraterno no se quede en simple etiqueta hay que conjugarlo en los tres verbos: conocerse, amarse, darse. Es verdad que no hay que hacer del placer de estar juntos la meta de la fraternidad

pero también lo es que para permanecer fieles a la común voluntad de seguir a Cristo es necesario crear dentro de la comunidad un clima de paz y de alegría que arregle y supere conflictos y tensiones.

Las diversiones tienen ciertamente su importancia en la vida comunitaria, pero, según se ha destacado precedentemente [↗ III, 3], no hay que maravillarse de que no todos sientan la misma necesidad de ellas. De otra parte, hay que recordar que, sin lugar a dudas, es más necesario aplicarse con diligencia a las pequeñas delicadezas cotidianas y a las atenciones recíprocas que son la alegría de la existencia civilizada. El que después de una intensa jornada de trabajo vuelve cansado a la comunidad, no desea tanto las agitaciones sonoras de una alegría demasiado fácil cuanto la acogida comprensiva y sosegada de los hermanos. Se puede preguntar si, en el momento presente de dolorosa reflexión, para revigorizar la vida de los consagrados a Cristo en orden a un servicio generoso de la Iglesia y de los hermanos es suficiente la contribución que actualmente se hace a la vida comunitaria. La desorientación vocacional y las mismas deserciones podrían de hecho tener relación con la "pobreza" de ciertas comunidades de vida. En este caso, la recuperación de una auténtica vida comunitaria podría contribuir no poco a aclarar ideas y orientaciones atinentes a la propia vocación específica así como a renovar la capacidad de ayuda recíproca, a fin de recuperar la alegría de la opción inicial.

VIII. Problemáticas y experiencias actuales

Siendo indiscutible que la familia es la primera forma natural de vida común, tras considerar la comunidad cristiana dentro de los límites exigidos por sus modalidades funcionales, se ha de dedicar aquí un espacio más amplio a la comunidad religiosa en las formas específicas de consagración. En los últimos años, el dinamismo propio de estas comunidades y de las varias concepciones de la vida ha creado nuevas imágenes del hecho que se examina. Las comunidades catecumenales, las comunidades de base, los grupos de diversas denominaciones²². Se da por supuesto que nos referimos a las comunidades eclesiales, en las cuales, además del dato de la fe

comun, está asegurada de un modo o de otro la comunión con la Iglesia

1 LAS COMUNIDADES CATECUMENALES - El primer aspecto destacado de estas comunidades, que por lo demás no ignoran los problemas, las ventajas y las dificultades de las comunidades presentadas con anterioridad, es la presencia casi ritual de un "líder espiritual" o animador, en torno al cual giran todas las iniciativas, recibiendo de él el impulso o la aprobación, incluso en presencia de cualquier posible consenso de base. Sin embargo, en general, estas comunidades catecumenales tienen como guía el "catequista", personalidad destacada por la competencia doctrinal y por la experiencia de fe y de oración, y generalmente laico, a él se une el sacerdote para la celebración de la Eucaristía y de los sacramentos y como asesor en los problemas más teológicos y espirituales que se presentan. Según las experiencias más conocidas, de acuerdo con las finalidades perseguidas por estas comunidades, se advierte que generalmente están centralizadas en la iniciación cristiana como camino hacia atrás para la comprensión de los sacramentos ya recibidos y reasumidos luego en una tarea eminentemente catequética. Lo específico "comunitario" consiste aquí en realizar en comun actos de culto, actos sacramentales, morales y sociales en unánime acuerdo de espíritu y de sentimientos, mediante la ayuda recíproca en el camino de la fe, así como con la ayuda material en los casos de evidente necesidad. En algunas de ellas, siguiendo el modelo de las comunidades cristianas primitivas, se pone todo en comun dinero, vestidos, víveres cuanto dicten las necesidades de la vida material.²⁵ Las comunidades catecumenales no siguen un modelo único, sino que difieren de un lugar a otro, de un catequista a otro, de una situación a otra, hasta diferenciarse notablemente en los factores más cualificantes crecimiento continuo en la "socialización" o disminución evidente de lo "comunitario", según los tipos de dirección o conducción. Destaca, en general, el dato de comunión con la Iglesia, primado sacramental de la eucaristía preparada y vivida durante toda la semana, participación de sujetos de toda edad, prescindiendo de los niños, admisión de núcleos familiares enteros, atención máxima al concepto de conversión como camino ininterrumpido por los caminos

de la vida cristiana, reconducida a su primitivo estilo de vida disciplinada, austera y evangélica

2 LAS COMUNIDADES DE BASE Bajo esta denominación se incluyen grupos que en sus comienzos partieron con propósitos de fidelidad al evangelio en su pureza íntegra a veces en contraste con otras formas institucionalizadas de vida cristiana, como las parroquias, casi rivalizando y con la finalidad de recuperar los valores genuinos del evangelio. Pero luego, por las excesivas concesiones a los estímulos de la contestación [Contestación profética], se hicieron autónomas, perdiendo el sentido originario de su vocación y presencia en la Iglesia. Esto no quiere decir que no existan comunidades de base cuyo fin sea acoger a personas deseadas de un cristianismo más comprometido, más fieles a los servicios de la caridad mas atentas principalmente a escuchar meditar y cotejar su vida con la palabra de Dios. En general, se caracterizan por el amor, casi un culto, a la palabra de Dios, con la cual se familiarizan, con la cual comprueban su vida y su comportamiento personal y comunitario y con la cual animan los sacramentos que alimentan su fe.²⁴

Generalmente, este tipo de comunidad surge donde la vida parroquial languidece o donde, por motivos particulares, se concede demasiado al conformismo o al ritualismo, con ausencia parcial o completa de la visión cristiana de la vida, que obliga a las obras y concede poco a las palabras. Su sentido comunitario, en general, y de acuerdo con los modelos más frecuentes, consiste en tomar en comun las decisiones, en actos sacramentales o en catequesis en comun, así como en un espíritu de participación muy intenso. Su vocación es perseguir la autenticidad cristiana, compartida por todos los participantes y por cada uno en particular, es la expresión de los Hechos "Un solo corazón y una sola alma" (He 4,32). De ordinario están guadas por un "carismático", personaje que, por aptitudes naturales y disposiciones de espíritu, se presenta como un sujeto digno de credibilidad y de toda confianza. Los problemas de la convivencia o vida comun son idénticos a los de otras formas de vida comunitaria, con matices de escaso valor diferencial. Las actividades de las comunidades de base son diversas y numerosas, no siguen un modelo comun. Según el

fin para el que surgen localmente, según el espíritu de los líderes que las animan, asumen finalidades típicamente "eclesiales", es decir, hacer iglesia, ser iglesia en el sentido originario de la palabra, es obvio que la persona, la obra y el mensaje de Cristo se llevan la palma en el programa operativo, y la lectura comentada y meditada del evangelio ocupa un espacio de honor

3 LOS GRUPOS PEQUEÑOS - Después de un crescendo de comunidades catecumenales y de base, con su séquito de crisis inevitables y de fáciles extinciones, hemos asistido a un florecimiento de "pequeños grupos", compuestos de pocos sujetos, con finalidades y actividades varias. Grupos de experiencia de oración, grupos del evangelio, grupos misioneros, grupos caritativos, grupos de experiencia de vida comunitaria en sentido evangélico según el modelo de los doce apóstoles de Jesús, etc. La nota dominante es la "espontaneidad", puesto que se asocian sujetos por atracción de ideales, por comunidad de sentimientos y por igualdad de propósitos operativos. Su valoración, lo mismo que para otros tipos asociativos, es el principio de comun, la comunión con la Iglesia jerárquica, la escucha de la palabra de Dios, una cierta preferencia por la eucaristía y sobre todo, el espíritu de participación, que permite poner en comun con los hermanos valores poseídos a nivel espiritual, intercambio de experiencias, testimonio cristiano y el amor de caridad como alma de todo.²⁶ La consistencia de los pequeños grupos varía con las situaciones y los hombres. En general, gozan de la preferencia de los jóvenes, que acuden a ellas para resolver problemas propios de la edad, dificultades e interrogantes de la fe, para profundizar verdades particulares del mensaje evangélico y también para llevar a cabo obras e iniciativas de orden caritativo y social hoy muy en boga. Educación de minusválidos, ayuda al tercer mundo, presencia y asistencia de ancianos, recuperación de drogadictos y alcoholizados, alfabetización de incultos, etc. La nota distintiva de los grupos pequeños juveniles es la actividad acompañada de la oración comunitaria, como la liturgia de las horas celebrada juntos en ambiente de ponderada reflexión, la eucaristía doméstica, celebraciones penitenciales. Se advierte un fenómeno explicable por la edad cuando los jóvenes traspasan el umbral de la

juventud, el grupo se extingue lentamente. El problema estriba en recrear grupos más a tono con la edad adulta, de finalidades y programas más adecuados a la madurez cristiana y al crecimiento de la fe

4 LO 'NUEVO' Y LO 'ANTIGUO' EN LAS NUEVAS FORMAS La vida comun alcanzó su apice en las formas clásicas de la vida consagrada: monasterios, abadías, conventos, institutos, residencias religiosas, fraternidades. La pedagogía y la ascética comunitaria se inspiran en estas fuentes, ya sea para un reconocimiento de los valores positivos, ya para subrayar las tensiones y la conflictividad. Las nuevas formas a que se ha hecho referencia en este último párrafo reiteran, quizá de una forma más aguda, los valores y debilidades de lo "comunitario", evitando, conforme a la sensibilibidad de los nuevos tiempos, la institucionalización de los unos y de las otras y, por tanto, la divulgación de los fenómenos. Por lo demás, las técnicas de "socialización" en que se inspiran todas las formas de la vida comunitaria se ocupan de normalizaciones, descripciones, caracterizaciones y distinciones entre grupos y grupos, que la psicología actual intenta iluminar con sus intervenciones interpretativas.²⁸

En la "novedad" de las nuevas formas comunitarias se encuentra casi todo lo "antiguo", aunque de modos menos oficiales, especialmente en la fraternidad de vida consagrada laical y en las terceras órdenes religiosas, pero existe indudablemente algo "nuevo", no sólo en las formas, sino sobre todo en los contenidos inspirados en el evangelio, en la autenticidad de la Iglesia como pueblo de Dios, en el valor social y comunitario de la oración litúrgica, en el primado de la caridad como amor fraterno y como acción de ayuda y de suplencia a lo que falta en la realización del programa cristiano.²⁷ Sea permitido concluir diciendo que no todo el pasado de la vida comunitaria se transfunde a la vida de hoy en día, sino que se ha realizado una comprobación sustancial de lo que vale todavía y de lo que ya no vale. La elección parece que, prescindiendo de algunas excepciones, no ha sido equivocada. El Espíritu del Señor guía a su pueblo en el nuevo éxodo al encuentro de la nueva venida de Jesús entre nosotros

Notas—(1) B Mondin, *L'uomo chi e'*, Massimo, Milán 1975, 173-191, E Spaltro, *La dinamica individuo-grupo en las relaciones educativas en Cuestiones de psicología* (dir. por L Ancona), Herder, Barcelona 1975⁵, 703, G Flores d'Arcais, *L'educazione sociale en Questioni di pedagogia* (dir por G. Flores d'Arcais), La Scuola, Brescia 1975, 245-263, G M Bertin, *Educazione alla socialità*, Armando, Roma 1966 toda la obra y en particular 255-268.—(2) J Gevaert, *Antropologia y catequesis*, Central Catequética, Madrid 1973, A Brien, *El camino de la fe*, Marova, Madrid 1969.—(3) J Gevaert, *El problema del hombre*, Sigüeme, Salamanca 1976, 31-67, G Marcel, *Homo viator*, Borla, Turin 1967, 21-36.—(4) G Allport, *Psicología della personalità*, Zurich, Pas-Verlag 1973, 236-245.—(5) *Vida primera* de Celano, 24, en *San Francisco* (Escritos, biografías, documentos de la época), Ed. Católica, Madrid 1980⁷, 156-157.—(6) *Segunda regia*, IV, 7, ib, 113.—(7) D Bonhoffner, *Vida en comunidad*, Sigüeme, Salamanca 1982, 37ss.—(8) M. Conti, *Lettura biblica della regola francescana*, Antonianum, Roma 1977, 104-132.—(9) G Giugni, *Introduzione allo studio della pedagogia*, SEI, Turin 1972, 143-147.—(10) G Lesage, *Giovani d'oggi e la vita religiosa*, Ed. Paoline, Alba 1966, 106-113.—(11) J M R Tillard, *El proyecto de vida de los religiosos*, Inst. Teol de Vida Religiosa, Madrid 1978⁵, 269-271.—(12) M Delbrèl, *Comunità secondo il vangelo*, Morcelliana, Brescia 1976³, 61-64, A Aluffi, *Confitto e dialogo*, Ancora, Milan 1971, 61-112.—(13) E Levinas, *Totalidad e infinito* Ensayo sobre la exterioridad, Sigüeme, Salamanca 1977, A. Babolin, *Essere e alterità in Martin Buber*, PUG, Roma 1965 la obra contiene una síntesis del pensamiento de M Buber sobre la estructura dialogal o interpersonal del hombre.—(14) G Nosenigo, *La persona umana e l'educazione*, La Scuola, Brescia 1967, 9-21; G Catalfamo, *I fondamenti del personalismo pedagogico*, Armando, Roma 1966, 48-81, R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971, 61-66.—(15) L Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione le persone*, Marietti, Turin 1975, 216.—(16) G Lesage, *o c* (nota 10), ofrecé un conjunto de opiniones corrientes sobre el problema actual de la adaptación.—(17) Sobre este tema, cf P Resigno, *Persona e comunità*, Il Mulino, Bologna 1966.—(18) G M Bertin, *o c* (nota 1), 99-115, S. Banchetti, *L'educazione alla democrazia e la pedagogia dell'impegno*, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna 1975, 101-109.—(19) J M R Tillard, *o c* (nota 11), 307-323.—(20) B Giordani, *Il colloquio psicologico nell'azione pastorale*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1977, 143-157, Id, *La relazione di aiuto secondo l'indirizzo di Carl R Rogers*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1977, 85-244, F Montuschi, *Comunicazione e vita di gruppo*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1976, 98-103.—(21) *Popolurum progressio*, 54, 75.—(22) Sobre el tema se pueden comparar los siguientes estudios A Mazzoleni, *L'evangelizzazione nella comunità parrocchiale*, Ed. Paoline, Alba 1976³, M Delespesse, *Una comunità llamada iglesia*, Atenas, Madrid 1970, D Barbe, *En el futuro, las comunidades de*

base, Studium, Madrid 1974, F Warnier, *Il fenomeno delle comunità di base*, Jaca Book, Milán 1973, R Tonelli, *La vita dei gruppi eclesiali*, LDC, Turin 1974⁴—(23) A. Fallico, *Quando un gruppo diventa chiesa*, Cittadella, Asis 1974— aquí se desarrolla por completo el tema.—(24) Sobre el tema en general, cf AA. VV., *Diocesi, parrocchia e comunità di base*, Irides, Roma 1972.—(25) M. Cummetti, *Il significato dei piccoli gruppi nella chiesa*, Cittadella, Asis 1970, 26-35.—(26) Sobre el tema, cf. M Mistrorigo, *Itinerari catecumenali ieri e oggi* *Riflessioni e indicazioni*, Favero, Vicenza 1974.—(27) Excelentes indicaciones sobre el tema en A Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Ed Paoline, Roma 1977⁵

BIBL.—AA VV., *Comunidades de base*, Morova, Madrid 1971—AA VV., *La comunidad*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1974 (con amplia bibliografía).—Alonso, A., *Comunidades eclesiales de base*, Sigüeme, Salamanca 1970—Barbé, D., *En el futuro, las comunidades de base*, Studium, Madrid 1974—Coutinho, B., *El progreso comunitario a través de la educación de los adultos y de las cooperativas*, Borgo Spirito, Roma 1965.—Delespesse, M., *El resurgimiento de las experiencias comunitarias*, Mensajero, Bilbao 1972—Girighano, V., *Dinámica de grupos y educación* *Fundamentos y técnica*, Humanitas, B Aires 1967—Glotton, R., *Comunicación y dialogo entre educadores*, Narcea, Madrid 1971.—Godin, A., *La vida de los grupos en la Iglesia*, Studium, Madrid 1973—Hamer, G., *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona 1967—Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Rev de Occidente, Madrid 1961—Larrañaga, I., *Sube conmigo Para los que viven en común*, Paulinas, Madrid 1981—Liegé, P.-A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia*, Narcea, Madrid 1980—Manrique, A., *Evangelio y comunidad*, Biblia y Fe, Madrid 1978—Movilla, S., *Del catecumenado a la comunidad*, Paulinas, Madrid 1982—Ortiz Osés, A., *Comunicación y experiencia interhumana una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*, Descleé, Bilbao 1977—Rof Carballo, J., *El hombre como educador*, Alfaguara, Madrid 1973—Rueda, B., *Proyecto comunitario*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1979—Valcárcel, J., *Sentido de la plenitud del "otro"*, PUG, Roma 1969—Vañer, J., *Comunidad lugar de perdón y fiesta*, Narcea, Madrid 1980

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

SUMARIO: I. Panorama de las comunidades eclesiales de base. 1. Hacia la unidad terminológica. 2. Origen de las comunidades eclesiales de base: a) Origen histórico, b) Origen ideológico. 3. Composición sociológica. 4. Extensión. 5. Concepto indeterminado de comunidad - II. Problemática de las comunidad

des eclesiales de base: 1. Problemática psicológica; 2. Problemática sociopolítica: a) Compromiso cristiano, b) Política y polícracia, c) Instancia crítica de la sociedad. 3. Problemática eclesial a) Convivencia con los poderes injustos, b) Grave deficiencia en su misión evangelizadora, c) Mantenimiento a ultranza de estructuras caducas, 4. Problemática espiritual. a) Abiertos al Espíritu, b) Encuentro (con la palabra), c) "Oración comunitaria" y "eucaristía doméstica" Conclusión

Dentro de la experiencia comunitaria mundial de los últimos años, en el pueblo cristiano se ha sentido también la tendencia masiva, o al menos amplia, a unirse los cristianos en pequeñas comunidades. La existencia de las mismas es respuesta a la problemática del momento. En pocas circunstancias como en ésta puede decirse que los cristianos han sido rápidos e intuitivos, han sintomizado con la situación en que vivían.

Aún es pronto para trazar la historia externa e interna de este movimiento. Como veremos, apenas si va llegando a la mayoría de edad. Ello reclama la prudencia y sensatez necesaria para que no predomine el sueño adolescente a la hora de acercarnos a esta historia. No obstante, si es posible establecer ya, sobre un esquema y unas bases aceptables, las líneas maestras de lo que llamamos comunidades eclesiales de base.

I. Panorama de las comunidades eclesiales de base

Procedamos hacia el interior de estas comunidades acercándonos desde el exterior, desde datos que pueden parecer periféricos, pero que resultan insustituibles y sumamente reveladores:

1. HACIA LA UNIDAD TERMINOLÓGICA - Hay quien sitúa el bautismo —no el nacimiento— de estas comunidades cristianas de base en Francia¹. Es un detalle que no vamos a verificar detenidamente. Sólo indicamos que en los comienzos de este movimiento eclesial pulularon una buena serie de nombres y adjetivos, todos ellos expresando de algún modo la intuición que sus mentores llevaban dentro, y a veces también la aversión que sus enemigos les manifestaron ya desde los comienzos. Así, se habló desde esos comienzos de comunidades "subterráneas", "nuevas", "ácratas", "salvajés", "de fe", "responsables"; se habló de grupos "proféticos", "informales", "de misión", "de reflexión", "espontáneos"; se habló de "fra-

ternidades", "comunas", "células", "equipos", etc.

Posteriormente, los nombres se fueron decantando y ciertamente ha prevalecido la denominación *Comunidades eclesiales de base*² (= CEB).

2. ORIGEN DE LAS CEB - Vamos a referirnos al origen histórico y también al origen ideológico.

a) *Origen histórico*. Al hablar del origen histórico no puede ser silenciada una prehistoria notable: los movimientos comunitarios de otros siglos, concretamente de los ss. XI-XII³, que respondieron a impulsos parecidos. Las CEB perderían una perspectiva histórica que necesitan si olvidasen esa vieja dinastía de la que son herederos, aunque no numéricos seguidores.

Si nos acercamos más al origen inmediato, encontraremos dos acontecimientos con sus fechas concretas y precisas que están en la base de este resurgir comunitario. El primero de esos acontecimientos es el concilio Vat. II: "En lontananza —confiesan las mismas comunidades— se vislumbra el impulso del Vaticano II... Probablemente ahora queda atrás, pero ahí está el impulso inicial"⁴. Esta confesión podrían hacerla suya también muchas CEB que ya con anterioridad al segundo acontecimiento, que inmediatamente mencionaremos, eran preocupación y tenían entidad en la Iglesia⁵.

El segundo acontecimiento es el mayo francés de 1968. Es el año de la contestación no sólo estudiantil ni sólo francesa. Fue una contestación mundial y a todos los niveles. La influencia y el impacto que tales sucesos causaron se vieron inmediatamente en la vida comunitaria. Una existencia más crítica y desenfadada pedía nacer o se daba a sí misma nacimiento. Puede ser sintomático, a este respecto, que publicaciones sensibles a los movimientos de los tiempos comiencen precisamente en ese año a llamar la atención sobre las comunidades de base y sus relaciones con la contestación⁶. Un tabú había desaparecido, abriendo la puerta a una existencia nueva.

b) *Origen ideológico*. Una de las comunidades se expresaba así: "La idea de formar entre nosotros una comunidad de base ha nacido de tantos acontecimientos, que nos es no solamente imposible relatarlos todos, sino incluso recordarlos"⁷. En efecto, no existe sólo una motivación, a no ser que deseemos

manipular el sentido más profundo de estas comunidades Manuel Useros Carrereiro ha enumerado, en general y buena síntesis estas cinco razones, que captan con bastante realismo las cosas "nueva conciencia eclesial" (pp 47-49), "renovado sentido de la personalidad y de la fraternidad cristiana" (49-52), "insuficiencias y deficiencias del establecimiento sociológico de la Iglesia" (52-53), "proceso de descristianización y de secularización" (53-54), "preferencia por el anonimato y salvaguarda de la intimidad" (54-56)⁸

A estas razones, de indudable interés y sociológicamente claras, hay que añadir otras dos. Por una parte, debe recordarse la "utopía" en su más profundo significado religioso y teológico. Un buen conocedor del movimiento de las CEB ha podido decir "La comunidad es el camino de la utopía"⁹. Por otra parte, no podemos olvidar el "snobismo". También aquí se ha podido escribir desde dentro, desde la experiencia de las comunidades de base: "No cabe duda alguna que en ello [en el nacimiento de las comunidades] se muestra una cierta 'embriaguez de lo nuevo', un dominio de la distracción, de la destrucción, que actúan conjuntamente"¹⁰

3 COMPOSICIÓN SOCIOLÓGICA - Para algunos, las CEB deben tener una relativa homogeneidad¹¹. Para otros, en cambio, esto es imposible y contraproducente "Estos grupos buscan lo más posible la heterogeneidad"¹². Algunos afirman incluso que "lo propio de una comunidad es ser heterogénea"¹³

La vida concede más credibilidad a esta segunda tendencia. En las CEB existentes no se da número ni preciso ni aproximado de participantes. Mientras hay comunidades de tres o cuatro miembros, las hay también de 50 y hasta de 220 y 500¹⁴. Hay quien considera número más o menos ideal unas doce personas, en cambio, para otros este número es demasiado pequeño¹⁵. Tampoco existe una *edad comunitaria* en las comunidades coexisten todas las edades, desde los niños hasta los ancianos. No hay tampoco un *estado comunitario* en una misma comunidad conviven religiosos, religiosas, casados —con sus niños— y laicos célibes¹⁶. Más aun, hay quien piensa que éstas deberían ser las comunidades preferidas, pues ellas manifiestan mejor la plenitud eclesial al presenciarizarse entre ellos y en el mundo, comunitariamente, la multifor-

me gracia del Espíritu, que reparte a cada uno como quiere¹⁷. Falta también la *profesión común*, la *categoría social* uniforme, la *nacionalidad* e incluso *identica fe*. Hay CEB de tipo ecuménico. Y algunas de mucho renombre¹⁸

4 EXTENSIÓN - No parece posible hacer un mapa de las CEB. Puede, cierta mente, afirmarse que es un fenómeno muy extendido en Europa y América del Norte, que comienzan ya a contar en África y que son legión en América Latina¹⁹. Ya en 1972 se podía afirmar, referido a España "En España hay una gama de comunidades de base que está repartida prácticamente por todas las diócesis"²⁰. Con frecuencia uno cree asistir a un pugilato en favor de una mayor radiación de comunidades en diversas ciudades. Tal es el número de las mismas que nos presentan²¹. Y eso que, al menos en América Latina, predominan sobre todo en el campo²²

5 CONCEPTO INDETERMINADO DE COMUNIDAD - Es muy difícil precisar la definición de algo vital. Y esto es lo que sucede con las CEB. Por eso no extraña leer que los asistentes a una Semana de Teología no logran ponerse de acuerdo sobre el significado de comunidad cristiana de base²³. Como tampoco extraña el hecho de que se camuflen y escondan tras esta denominación movimientos que a otros les parece no tener nada que ver con lo que a primera vista indican. Tanto desde la derecha como desde la izquierda, parece que la imprecisión conceptual está siendo para muchos el refugio en el que disimular su derechismo o su izquierdismo.

Hace no muchos años todavía el calificativo *comunitario* se reservaba para el tipo de vida consagrada en la Iglesia a través de los tres votos religiosos. Sólo cuando la categoría de "comunidad" empezó a popularizarse como categoría eclesiológica, pasó a las distintas iglesias locales, e incluso a los grupos particulares dentro de una misma iglesia local.

Antes se hablaba de grupos, y hoy todavía resulta difícil saber cuáles son los elementos que hacen de un grupo una comunidad, y más aun una CEB. Es más fácil escuchar o leer que "el vocablo se ha convertido en mito y se emplea y desvirtúa para aplicarlo a experiencias alejadas de todo espíritu comunitario y de base"²⁴ que definir adecuadamente lo que es realmente esa comunidad y

esa base, o esa comunidad de base. Incluso encontramos una dificultad importante precisamente en nombre mismo de la *base*. Porque la *base* cambia, y lo normal es poner acentos distintos según esa base, aunque siempre Dios esté en ella²⁵.

Entre las muchas descripciones manejadas me quedo con esta de L. Boff, que no sé si ha querido realmente tratar por encima lo que son las comunidades de base "Una participación más vital e íntima de los miembros, insertos en una misma realidad más o menos homogénea, viviendo la esencia del mensaje cristiano que es la universal paternidad de Dios, la fraternidad con todos los hombres, el seguimiento de Jesucristo muerto y resucitado, la celebración de la Resurrección y de la Eucaristía y la construcción ya iniciada en la historia del Reino de Dios, que es el de la liberación del hombre todo y de todos los hombres"²⁶

De momento, dejémoslo aquí. Nos hemos ido acercando desde el exterior a lo que sospechamos es una comunidad cristiana de base. Por el momento es suficiente. Encontraremos en lo que sigue un análisis relativamente amplio de lo que encierra esta definición o descripción. Aunque hay que advertir que también las CEB son bastante distintas y que lo normal es que no todas se encuentren formalmente en otras. Pasa lo mismo que en otros tipos de comunidades (v. gr. comunidades religiosas) de una historia más larga y decantada a veces no parecen de la misma familia.

II. Problemática de las comunidades eclesiales de base

A cuatro grandes capítulos puede reducirse la problemática de las CEB. Cuatro capítulos que encierran dentro de sí otros muchos, como podrá observarse. Aquí, por tratarse de un diccionario de espiritualidad, concederemos una importancia particular a esa problemática aunque conviene advertir desde el principio que nada de lo que es humano, personal o estructuralmente, es ajeno a la espiritualidad. Desde todos los puntos de vista, y desde contextos muy diversos, podemos contribuir a pulir el concepto de espiritualidad.

1 PROBLEMÁTICA PSICOLÓGICA En un orden lógico, el primer problema que cabe destacar es el de posibles motiva-

ciones *inconscientes* de las que surge una CEB. La comunidad, por esta razón, puede estar ya en principio bloqueada o puede estar encauzada. La pregunta clave que tiene que hacerse la comunidad, en este sentido, es la siguiente: ¿Qué mundo psicológico manifiesta la comunidad o de cual es producto?²⁷

Otro problema, origen de muchas quebras (siempre en el aspecto psicológico), es la heterogeneidad de la comunidad. Conviene no olvidar que esta heterogeneidad se da incluso allí donde se ha buscado y deseado la homogeneidad. Porque la heterogeneidad no está tanto en los elementos externos, que sin duda son elementos de diferenciación psicológica, como en la diversidad de otro tipo más íntimo. En este sentido, las comunidades confiesan con naturalidad "Hemos tenido las dificultades de orden interno que puede tener cualquier grupo que se integra de personas de distinto carácter, formación, disposición y sexo"²⁸

Otro condicionamiento, quizá complementario, es el de las relaciones interpersonales. Como se sabe éste es el elemento central en la vida de todo grupo primario —y una comunidad lo es—. Toda comunidad aspira a una íntima participación interpersonal, e incluso el movimiento moderno, mas moderno cuanto mas compuesto por jóvenes —que son quienes más abundan en las CEB— acentúa más esta comunidad. Además de los problemas, incluso de índole moral, que esta tendencia plantea²⁹, es evidente que la consecución de esta meta implica una caída radical de las propias barreras no solo de inhibición, sino incluso muchas veces de intimidad. Y esto es muy difícil de lograr técnicamente. Sobre todo en ambientes cultivados, que también debieron ser propicios a las CEB —y también lo son de hecho—, aunque no sean los preferenciales³⁰.

A esta problemática, de tipo general, aunque no por ello menos importante, habría que añadir, dentro del aspecto psicológico otras dificultades mas concretas. Se piense, por ejemplo en la figura del líder. Es una cuestión vital que acentúa su dificultad cuando se entra en el mundo eclesial. Las CEB que fácilmente se han visto sin líderes jerárquicos —y que en cierta manera han nacido de su escasez, o han tenido o querido caminar un poco sin su compañía— han tenido que confesar que aquí estaba una de sus dificultades centra-

les, y que no logran superar. Porque la figura del líder es muy compleja e implica resortes psicológicos y culturales que no se improvisan³¹

Para superar estas dificultades se ha acudido a las más modernas técnicas psicológicas, psicosociológicas o socio psicoanalíticas. Ello no ha contribuido siempre a la solución de los problemas que plantea la convivencia. Y no sólo en cuanto no se está de acuerdo en el momento en que debe utilizarse el planteamiento técnico de la comunidad si en los comienzos, para que la comunidad nazca sana³², o al final, cuando la comunidad ha encontrado un centro de atracción³³, sino quizá, sobre todo, porque hay aspectos de una vida en los que la técnica, una cierta técnica, revela las deficiencias y limitaciones de toda adadura humana. Con frecuencia las CEB han tenido que romperse porque en su seno ha nacido, a pesar de toda la buena voluntad, un nuevo fruto, que es la herida incurable en la gama de sentimientos internos que hace insufrible la convivencia seria y profunda.

2. PROBLEMÁTICA SOCIO POLÍTICA - Aspecto este de suma importancia, y progresivamente más interesante desde el momento en que se asumen ya con naturalidad en la vida cristiana y en la espiritualidad las mediaciones políticas [Mediaciones]. Es un dato reciente, que no puede quedar al margen de la consideración espiritual por más tiempo³⁴

Tres son las ideas en torno a las cuales parece girar todo el comportamiento socio-político de las CEB

a) La primera idea es la del *compromiso cristiano*. Las CEB no aceptan una especie de *gueto* ideológico, en el sentido de que existan para encarrillar su vida *espiritual* en los momentos de las reuniones que celebran. Las reuniones fuertes son necesarias, imprescindibles, pero no están cerradas a la vida. La vida es el desarrollo normal en el mundo de esas mismas reuniones. Por otra parte, las CEB han abandonado la dicotomía *carpo* y *espiritu*, *orden material* y *espiritual*, *religioso* y *profano*, etc. Intentan "traducir la palabra de Dios en los actos de cada día". Quieren que esta palabra ilumine todas sus acciones y actuaciones, e intentan abierta o solapadamente llevar esta iluminación a todo el mundo.

b) La segunda idea es la preocupación por la política y el despego de la

*politracia*³⁵. Las CEB no quieren ser un partido político, ni nuevo ni viejo. Es evidente que pueden tener, y tienen, sus preferencias en cuanto a los políticos, pero no las tienen en cuanto a polícratas. Esto es al menos lo que ellas dicen, y a su testimonio nos atenemos una vez más.

c) La tercera idea es ésta: las CEB son una instancia crítica de la sociedad. Es decir, las comunidades cristianas de base, partiendo del Evangelio, leído en las mediaciones reales de la existencia, se han formado una idea acerca del modo concreto de llevar adelante la sociedad y están dispuestas a contestar cualquier criterio o realización que no vaya de acuerdo con esas ideas o programa. Más aun, convencidos de que la fidelidad al Evangelio les pide que sean intransigentes a la hora de juzgar ciertos programas y actuaciones, no admiten fácilmente las componendas que los poderes de este mundo establecen para que las cosas no cambien, renunciando así a lo que debe ser encarnación progresiva del Reino de Dios, que se predica y debe actuarse especialmente en los pequeños y los pobres en la liberación de sus múltiples ataduras.

Estas ideas han propiciado a las CEB unas acusaciones sociales que se perpetúan, sobre todo en las naciones en que la política es más sórdida y oscura, más ligada a la corrupción casi permanente de sus estructuras, y que suelen coincidir precisamente con las de confesionalidad más católica, lo que aumenta la rabia y rechazo profundo de las comunidades cristianas de base. En esto América Latina tiene la parte más importante³⁶.

Las fuerzas socio políticas han sabido catalizar la contestación de estas comunidades por el camino de la acusación comunista. Las acusarán de "agitadores comunistas"³⁷ cosa no siempre falsa, al menos en las palabras, ya que las mismas comunidades confiesan a veces, tener "aspiraciones cristianas y marxistas"³⁸, o que sus miembros "frecuentemente están marcados por el marxismo y, en general, por el ideal revolucionario"³⁹. Otras muchas veces no sucede esto, aunque casi siempre pueda decirse que profesan ideas de izquierda, unas ideas que no sólo se profesan compatibles con el espíritu del Evangelio, sino que se presentan como las únicas que responden al Evangelio, o que al menos son perfectamente compatibles con él.

3. PROBLEMÁTICA ECLESIAL. Hay que recordar en este momento que las CEB, precisamente por ser *cristianas*, con quienes más relaciones mantienen es con la Iglesia institucional.

Por eso no es extraño que su principal problemática —sea o no la más abundante— sea la eclesial o eclesial. Y también la más enrarecida, al menos en muchas circunscripciones, a pesar de las "generosas" muestras de afecto de muchos obispos y la "benévola" aceptación de las mismas por altas instancias de la jerarquía⁴⁰.

Es cierto que no todas las CEB son idénticas. Pero sería difícil no constatar un denominador común. A pesar de que alguien haya podido decir desde dentro de estas comunidades "Conozco comunidades que viven plenamente de acuerdo con la jerarquía y la parroquia"⁴¹ —expresión que ya encierra una amplia negatividad—, otros testimonios, probablemente más históricos y sociológicamente más importantes, señalan "En casi todos los lugares surgen grupos espontáneos que, por lo general, no tienen en común más que su rechazo de las instituciones eclesiales tal cual son, expresado de maneras diferentes"⁴². Hay comunidades concretas que no tienen reparo en confesar "Todos somos personas al margen de las iglesias existentes"⁴³.

El origen de esta contestación eclesial, casi siempre fuerte, aunque no uniforme, está en el descubrimiento de un nuevo rostro de la Iglesia y del cristiano. Este descubrimiento, en un ambiente ya de por sí contestatario como el de los tiempos modernos —sobre todo frente a los órganos presidenciales de cualquier tipo de sociedad—, produce "un juicio crítico a menudo implacable"⁴⁴. Esto no quiere decir que se pueda hablar de rupturas públicas, inmediatas y masivas. Las rupturas, desgraciadamente —porque la ruptura es siempre destructora—, se dan. Pero, en general, antes han mediado "repetidos intentos de actuar dentro de las estructuras establecidas"⁴⁵.

Tres son las acusaciones fundamentales lanzadas contra la Iglesia y de donde surgen los problemas.

a) Convivencia con los poderes injustos, tanto de la política, de la economía como de cualquier otra fuerza social de mantenimiento de las estructuras opresoras de clases menos pudientes y más abandonadas secularmente.

b) Grave deficiencia en su misión

evangelizadora al no transmitir a los hombres su esencia misionera y salvadora universal. "La Iglesia, en la medida en que ha perdido su capacidad de conversión incesante y de auténtica evangelización, se ha ido conformando insensiblemente con un "bautizo" superficial —pero tremendamente eficaz como sanción sacralizante— de la ideología socio-política dominadora de Occidente y del pagamismo servil y fatalista de los pueblos aborígenes"⁴⁶.

c) Mantenimiento a ultranza de estructuras caducas de la Iglesia, con el consiguiente desfase de la normativa eclesial y la permanente vivencia de ideas y cuadros del pasado.

Es quizá esta tercera acusación la más repetida y desmenzada, sobre todo en América Latina donde las estructuras eclesiales son radicalmente incapaces —incluso por falta elemental de medios y personal— de seguir el amplio movimiento de las CEB. Nos detengamos a enumerar algunas de las críticas, generalmente acompañadas de propuestas y a veces de realizaciones consumadas ante el silencio de las autoridades eclesiales.

• Ataque a la presencia aun inquisitorial y totalitaria de los obispos, que nos hacen y deshacen, quitan y ponen a su antojo, amparados en un discutible derecho divino, que ignora las más elementales formas democráticas en que civilmente se vive o por las que se suspira —según los lugares en que estas comunidades están asentadas— y trabaja denodadamente.

• Fuerte rechazo de las actuales estructuras de la vida parroquial. La parroquia urbana en el sentido tradicional no puede mantenerse ya. Las comunidades de base prescindirán de ella por anacrónica.

• Revisión a fondo de la marginación cultural de la mujer, del sacerdocio de los fieles y del estatuto de vida sacerdotal⁴⁷. Es éste un tema profundamente conflictivo, y que lo será más en el futuro. Ya hay comunidades que han comenzado aceptando, sin más, la celebración de sacerdotes casados —evidentemente como presidentes—.

• Libertad profética en la celebración de los sacramentos y muy especialmente en la celebración de la Eucaristía. En general, se piensa que se puede hacer lo que se quiera, con tal que lo que se quiera esté bien hecho. Es una libertad que existía en la primitiva comunidad cristiana, que se fue perdiendo

do por un sentido de uniformidad universal y de comunión vista jurídicamente Las eucaristías piratas —tan fuertes— tienen su encarnación más importante en las CEB⁴⁸

• **Intercomunidad cristiana** Nuevos y profundos, aunque quizá incompletos, aspectos de la comunión eucarística postulan, en las CEB ecuménicas —que son muchas—, una profunda revisión de las normas vigentes

La lista de problemas es amplia y no podría decirse que es sencilla o de escaso valor Prácticamente se pone en juego casi toda una institución secular, típicamente ante los cambios, y difícil en el *aggiornamento*

4 **PROBLEMATICA ESPIRITUAL** Para un diccionario de espiritualidad —lo instalábamos antes— esta problemática es fundamental Indicábamos también antes, y queremos accentuarlo ahora, que nada de lo que precede es ajeno a una espiritualidad que quiera no ser abstracta o aérea, más destinada a los pájaros o los ángeles que a las personas de carne y hueso, presentes en un mundo concreto que juega con realidades [Historia de la espiritualidad]

Y es precisamente en esta visión amplia y concreta, realista y personal de la espiritualidad donde podemos constatar sin complejos, desde la fe cristiana, una *dimensión* más, la *dimensión trascendente*, que se incorpora y ensambla con las restantes configurando al nuevo cristiano, que tampoco aquí quiere hacer dicotomías ni andar chato por la vida

Nos parece que los aspectos más importantes de esta dimensión pueden ser los siguientes

a) **Abiertos al Espíritu Santo** Hay dos hechos importantes en las CEB que dicen una íntima relación con la presencia del Espíritu en su interior El primero es la relación de estas comunidades a las primitivas comunidades cristianas, nacidas el mismo día de Pentecostés al soplo del Espíritu Muy poco tendrían que haber penetrado en ellas —en contra de lo que son sus múltiples referencias— para no captar el puesto que concedían al Espíritu Santo, principio, sostén y guía de las mismas⁴⁹ Esta ignorancia es improbable en un tipo de vida que, como veremos, dedica sus primeras energías al conocimiento de la palabra de Dios

El segundo hecho es la referencia de estas comunidades al concilio Vat II

como ya dijimos Independientemente de la pobreza o riqueza pneumatológica del concilio⁵⁰ es evidente que ciertas afirmaciones y el reconocimiento de los carismas del Espíritu suponen una primera piedra de importancia El hecho mismo de que muchos conozcan a esas comunidades con la denominación de “grupos proféticos” ya dice algo Antes del concilio hubiera sido una expresión insólita Admitida y exaltada la dimensión “profética” de todo cristiano, ya es otra cosa Y no puede olvidarse la relación que todos instintivamente establecemos entre profetas y Espíritu Santo, que habló por ellos

Pero, indudablemente, la prueba más patente e importante de la apertura de las comunidades al Espíritu es la conciencia de las mismas comunidades Estas han nacido unas veces al observar “una Iglesia más preocupada por el cumplimiento del derecho canónico que por el soplo del Espíritu”⁵¹ Otras veces tienen ellas mismas la convicción de que nacen “en la emulación de los diferentes llamamientos del mismo Espíritu”⁵², de que “se está realizando una obra del Espíritu”⁵³ “yo me pregunto —dirá el tercero— si el Espíritu no nos está invitando de este modo a desarrollar nuestra noción de Iglesia”⁵⁴ Hay, pues, conciencia del Espíritu en el nacimiento de las comunidades, y la hay también, que es más difícil y significativo, en la muerte de las mismas “Después de madura reflexión y de haber orado al Espíritu, se decidió poner fin a las actividades de la fraternidad”⁵⁵

Es al Espíritu a quien se acudirá para pedir comprensión frente a situaciones que sin él no son comprensibles Una persona que informa sobre el intento de vida comunitaria de una religiosa juntamente con dos mujeres divorciadas (con tres niños cada una), puede escribir estas palabras “Como estás acostumbrada a ver al Espíritu soplar donde él quiere, nada os podrá asombrar”⁵⁶ Na cimientos duros, defunciones penosas, que nacen y mueren por y para el Espíritu Y comunidades que continúan existiendo por el mismo Espíritu “¿Cómo podrían continuar amando y sirviendo si no estuvieran convencidos de que su trabajo ha de continuar mientras el Espíritu tenga necesidad de ellos?”⁵⁷

Parece que la presencia del Espíritu es fuerte en las mismas reuniones, no siempre fáciles, de unas comunidades que tienen que habérselas con los difi-

ciles problemas que antes hemos enumerado en los diversos cambios “Las reuniones, tanto a nivel de responsables como a nivel de una pequeña comunidad nos enseñan que los resortes humanos no son los únicos que están en obra, sino que entra en acción por todas partes la fuerza de Dios, que es el Espíritu Santo”⁵⁸ Nada tiene de extraño, en este ambiente, que pueda decirse con una conciencia serena y convencida las CEB son un “humilde fenómeno suscitado por el Espíritu”⁵⁹

b) **Encuentro con la Palabra** Los miembros de las comunidades, y sus dirigentes, captan pronto la superficialidad con que el cristiano entiende sus valores fundamentales y la insuficiencia cristiana con que este hombre puede enfrentarse a la vida desde una perspectiva evangélica Y se pone manos a la obra rápidamente La prueba más clara aparenta ser las discusiones de grupo, pero no lo son (aunque no se niega ese valor formativo que tienen) La mejor prueba es el catecumenado cada vez más exigente y presente desde sus comienzos en las comunidades de base⁶⁰ Por eso, quizá no esté lejos de la verdad quien dice, hablando de estas comunidades, que “su fuerte es la formación”⁶¹, o que en ellas se da un verdadero “bombardeo intelectual”⁶² Y, desde luego, se concede mayor importancia a la palabra que al sacramento⁶³

La palabra es leída desde la vida y para la vida, no desde la abstracción y para la abstracción “Para nosotros, la fe está en la aceptación del mensaje de Jesús Lo que pasa es que ese mensaje se entiende desde la vida”⁶⁴ “Se trata de re-leer el Evangelio a partir de la vida real Se pretende contrastar la fe con la propia experiencia”⁶⁵, “buscar el modo de resolver los problemas de la sociedad partiendo del Evangelio”⁶⁶, formarse unos “criterios [que] han surgido de la confrontación Biblia vida”⁶⁷ Por eso dentro de la general valoración y estima de la Palabra de Dios, tiene todas las preferencias una “profundización de los temas evangélicos inherentes a nuestro tipo de vida”⁶⁸

Es cierto que no todas las CEB se acercan a la palabra de Dios con el mismo bagaje e idéntica metodología Hay comunidades que pueden dar la impresión de que van a acabar especulando e ideologizando el cristianismo Cabe, no obstante, observar una seria diferencia entre el acercamiento de estas comunidades y el de las personas que pasan

por científicas, sin más Copiamos un testimonio que creemos de interés y que puede representar acercamientos serios, no especulativos “Habla que empalmar con la cultura profana y tratar de interpretarla a la doble luz de la palabra evangélica y de la experiencia vital del pueblo, del que frecuentemente los grandes pensadores no son más que sus catalizadores Aspirábamos a ir construyendo sin prisas, y con ayuda de otras comunidades, una cosmovisión en la que entraran, sin confundirse, pero sin separarse, los conocimientos científicos, filosóficos y teológicos, como tres modos legítimos e independientes de acercarnos a la realidad () En todo nuestro estudio, es Cristo quien da sentido a toda nuestra visión del mundo, el hombre y la historia, y a la vez quien nos revela el contenido último de la existencia, como Dios para-nosotros, y cuyo nombre es comunión”⁶⁹ Independientemente de la actitud que se adopte ante las CEB o ante algunos aspectos de las mismas, es evidente que este programa de acercamiento a la palabra de Dios dista mucho de acercamientos abstractos o puramente “científicos”

c) **“Oración comunitaria” y “eucaristía doméstica”** La oración, cuyo centro cristiano es la eucaristía, es un “punto de convergencia de la mayor parte de los demás aspectos del complejo fenómeno religioso”⁷⁰ Secularmente se tiene como manifestación de un espíritu cristiano profundo y hondo, que puede caminar adelante, cualesquiera que sean los problemas en los que uno viva envuelto Ante la imposibilidad de enumerar aquí otras muchas dimensiones espirituales, hemos creído interesante detenernos en este aspecto, que para la espiritualidad, en cualquier que de sus comprensiones, tiene indudable importancia

Ciertamente hay comunidades más contemplativas⁷¹ como también comunidades que, sin serlo especialmente conceden una gran importancia a la oración⁷² Pero puede afirmarse que la oración sobre todo en su dimensión comunitaria, está presente en las CEB Llegan momentos en que la comunidad confiesa con naturalidad “Orar era una necesidad”⁷³ Como se confiesa la “necesidad de frecuentes encuentros”, se afirma también la necesidad “de la oración, porque Dios es el primero en la comunidad y es él quien le da sentido”⁷⁴ Ante posibles tentaciones de re-

tramiento, los más lúcidos mentores de estas comunidades no han dudado en afirmar: "Las comunidades de base que no cultiven un auténtico espíritu de oración individual y colectiva, no solamente ponen en peligro su identidad cristiana, sino que hacen un pesimo servicio a los intereses revolucionarios de la *base tout court*"⁷⁵. Y no se trata de una oración seca ni de una oración puramente horizontalizada; al menos en los orígenes de estas comunidades. No deja de ser curioso que ha sido precisamente en estos ambientes donde ha germinado y nacido un concepto de oración cristiana que hoy llama la atención y que puede ser firmada por la teoría y experiencia cristiana más decantada: "La oración es una experiencia de gratitud"⁷⁶. Quizá muchos, que han mirado a las comunidades de base con ojos superficiales (e incluso comunidades en sí superficiales), no pensaron que esto fuera así. Pero lo es.

Y dentro de esta oración, el centro es la eucaristía. "Una comunidad cristiana tendrá siempre necesidad del sacerdote y, sobre todo, si la comunidad es ferviente, de la celebración eucarística"⁷⁷. No debe confundirse la fuerte resistencia de estas comunidades a la concepción tradicional de los ministerios —como antes indicábamos— con la actitud claramente positiva e ineludible de la presencia del sacerdote en ella. Hay muchas comunidades de base que no tienen sacerdote, sobre todo en América Latina. Pero su ausencia no se debe a una actitud de rechazo, sino a la indignidad ministerial y falta de sacerdotes⁷⁸. Precisamente si son estas comunidades las que se ponen con tanta dureza, es porque estiman que esa presencia es decisiva y no ven la posibilidad tradicional de tenerla.

¿Cómo es la eucaristía de las CEB? No hay esquema fijo y único, sin duda. El gran pluralismo que se observa en otros aspectos de las comunidades de base tiene también lugar aquí. No obstante, tres parecen ser las características predominantes:

- **Naturalidad y realismo en los símbolos.** "El pan es pan; el vino, vino, del que se compra en la tienda y se bebe en las comidas; el lugar, el comedor, donde se hace la vida de familia y se tienen las reuniones con los militantes del barrio"⁷⁹.

- **Carácter profético de la palabra.** La palabra es muy importante en las CEB. *Pedro Palabra* se llama a Pedro

Casaldáliga⁸⁰. Y la liturgia de la palabra también lo es. *El Evangelio en Solentname* puede darnos una idea de cómo es esta liturgia de la palabra. Podemos hacernos una idea recordando la intervención de E. Cardenal en una de esas eucaristías al comentar Lc 23,27: "Le seguía mucha gente, y muchas mujeres que lloraban y gritaban de tristeza por él". Decía Cardenal a aquella gente sencilla con quien compartía la palabra: "Esas mujeres eran revolucionarias, y por eso se llegaron a meter allí y a solidarizarse con él. Y entre ellas iba su madre, la más revolucionaria de todas. Ella fue la que durante su embarazo había dicho: 'Los poderosos serán derribados de sus tronos, y serán exaltados los humildes, los hambrientos serán llenados de bienes, y a los ricos se dejará sin cosa alguna'. Ella era revolucionaria y comunista antes que naciera Jesús. Esas ideas ella las había recibido de los profetas de la Biblia. Y esas ideas las mamó Jesús junto con la leche"⁸¹.

- **Carácter pascual.** La eucaristía es la conmemoración de la muerte y resurrección de Jesús como centro y símbolo de la presencia salvadora de Dios en el mundo. A esta experiencia tiende toda comunidad cristiana viva. La eucaristía es una profesión de fe cristológica, y en toda confesión cristológica es la Pascua la que se convierte en principio y lectura de la persona y la vida de Jesús. Esto lo exalta quizá sobre todo la cristología de América Latina por su preocupación por no desconectar la Pascua de los misterios de la vida de Cristo, peligro que parece ser corriente⁸².

Quedan otros muchos aspectos relacionados con las CEB, porque éstas han removido prácticamente todas las aguas embalsadas durante siglos. Pero creemos que lo que precede presenta una panorámica suficiente.

Conclusión

Esquemáticamente hemos seguido este fenómeno posconciliar, que contesta una vida cristiana dormida, al tiempo que afiora, busca, prueba nuevas dimensiones de la misma. Son muchos los problemas que estas comunidades suscitan, muchas las esperanzas, algunas indiferencias y también algunas condenas.

No vamos a sintetizar lo que precede, porque sintético es cuanto hemos escri-

to. Nuestra conclusión van a ser unas palabras históricas de la Conferencia de Puebla⁸³: "Se comprueba que las pequeñas comunidades, sobre todo las CEB, crean mayor interrelación personal, aceptación de la palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. Señalamos con alegría, como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como 'esperanza de la Iglesia', la multiplicación de pequeñas comunidades. Esta expresión eclesial se advierte más en la periferia de las grandes ciudades y en el campo. Son ambiente propicio para el surgimiento de los nuevos servicios laicales. En ellas se ha difundido mucho la catequesis familiar y la educación de la fe de los adultos, en formas más adecuadas al pueblo sencillo" (629).

Es cierto que América Latina no es Europa. Es cierto que los americanos, por boca de personas sensatas, hablan de las "deficiencias burguesas de las comunidades de base de algunos lugares de Europa"⁸⁴. Pero, en el fondo, las comunidades de base de todo el mundo tienen suficientes aspiraciones y experiencias comunes como para que puedan sentirse hermanas.

José Manuel Cordobés

Notas—(1) Así opina C. Floristán. *Sobre comunidades de base*, en "Concilium", 104 (1975), 136. Reconociendo la prestancia que las Comunidades eclesiales de base tienen en América Latina, no creo que pueda afirmarse, sin más, que se trata de una creación nacida ahí y trasplantada después a toda la Iglesia. Creemos que no responde a la verdad histórica [A. Bertapelle, *La Comunidad eclesial de base: una creación original de la Iglesia latinoamericana asumida por la Iglesia universal*, en "Anthropos", 1 (1980), 123-159]—(2) Incluso parece que ha ido evolucionando desde dentro de la denominación "comunidad" en este orden: Comunidades de base, Comunidades cristianas de base, Comunidades eclesiales de base. Pueblo consagra esta última denominación—(3) Sobre estos movimientos véase C. Gerest, *Movimientos espirituales e instituciones eclesiales*, en "Concilium", 89 (1975), 340-360. W. L. Wakefield, *Notes on some antiheretical writings of the Thirteenth Century*, en "Franciscan Studies", 27 (1967), 285-321. R. Brentano, *Two Churches England and Italy in the Thirteenth Century*, P. Univ. Press, Princeton 1908. Cuando se estudian las comunidades de base no quiere prescindirse de echar una mirada a estos movimientos cf C. Gerest, *Comunidades y movimientos en el cristianismo de los ss XI y XII*, en C. Floristán,

Comunidades de base, Marova, Madrid 1971, 165-184—(4) F. Loidi, *Hablan las comunidades*, en "Lumen", 20 (1971), 98 (numero monográfico dedicado a las comunidades de base)—(5) Así en Medellín (1968) se hacía ya referencia a las "comunidades cristianas de base que hoy comienzan a surgir"—(6) Me estoy refiriendo a "La Civiltà Cattolica". Pueden verse varios artículos publicados durante 1974—(7) *Una comunidad de Québec*, en "Courier Communautaire International", 7 (1972.4), 55 (en adelante esta revista la citaremos con las siglas CCI)—(8) Las paginas entre paréntesis corresponden al libro *Cristianos en comunidad*, Sigueme, Salamanca 1970. Otros autores que podrían consultarse son E. Velázquez, *Orígenes de las comunidades de base*, en "Proyección", 77 (1974), 195-202 (resumen), B. Besret, *Les Communautés de base*, Grasset, Paris 1973. J. Marins, *Comunidad de base y civilización técnica*, Bonum, B Aires 1972. D. Barbé, *En el futuro, las comunidades de base*, Studium, Madrid 1974. Ph. Warmer, *Le phénomène des communautés de base*, Desclée, Paris 1973—(9) M. Delespesse, *Communauté de objection de conscience*, en "CCI", 8 (1973.4), 8. También J. Vamier, *La communauté est-elle une utopie?*, en "CCI", 8 (1973.6), 2-6. De hecho, el movimiento comunitario ha desperdido el reencuentro con los socialistas utópicos anteriores a Marx, y de los que ya nadie se acordaba (cf D. Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1972)—(10) C. Michel, *La Iglesia en acción* en C. Floristán, *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 15. Aunque el autor añade inmediatamente, "Pero esta explicación se queda corta cuando intenta dar cuenta de un movimiento tan profundo y tan esencial" (ib)—(11) C. Floristán las describirá precisamente así: "Un grupo de cristianos relativamente homogéneo." (*Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 9)—(12) M. Delespesse, *La communauté, lieu de la vraie "catechesis"*, en "CCI", 7 (1972.5), 9—(13) A. Seghers, *Trois types de communautés?*, en "CCI", 8 (1973.3), 36—(14) Así, por ejemplo, la "Integrirte Gemeinde" (Munich) tiene 220 (160 adultos y 60 niños) ["CCI", 8 (1973.3), 49] y en USA un grupo de ocho adultos y cinco niños están "en trance de organizar una comunidad autórgica de unas 500 personas" ["CCI", 8 (1973.3), 84]—(15) "No se puede llamar comunidad a un grupo de doce o quince personas que se reúnen regularmente. Eso es mas bien una unidad menor dentro de una unidad mayor que sería la comunidad" [L. Maldonado, *Fe y catequemenado Comunidades de base*, en "Razón y Fe", 186 (1972), 204]—(16) Podemos citar como ejemplo típico la comunidad de Saint-Nicolas aux-Mouches (Lueja), compuesta por once personas, distribuidas así: tres religiosos, dos religiosas, un matrimonio con un niño, dos ancianos profesores, que hacen su experiencia en el mundo obrero, y un estudiante ["CCI", 7 (1972.1), 46]. Confirma desde América Latina esta variopinta sociología E. Dussel "Estas Comunidades de base las hay de los más variados tipos (rurales, urbanas, especializadas, de grupos de laicos, de familias, originadas por sacerdotes, religiosos, laicos, con matices más

carismáticos o apostólicos, o comprometidos en situaciones prácticamente gremiales o políticas" [La "base" en la teología de la liberación, en "Concilium", 104 (1975), 78] Lo mismo diría Casaldáliga "Hay muchas comunidades de base de muchos tipos, claro, no hay una sola línea" (T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Sigüeme, Salamanca 1978, 145 —⁽¹⁷⁾ Cf "CCI", 1, 7 (1972) 1, 46, donde trata del "redescubrimiento de la 'mixité' como del alcance irremplazable de una célula de iglesia completa" —⁽¹⁸⁾ Una de las comunidades de base ecuménicas más famosas es la de Bose, dirigida por E. Bianchi, *Una comunidad interconfesional en Italia Bose*, en "Concilium", 89 (1973), 411-417 —⁽¹⁹⁾ En Medellín se insinúan como experiencia incipiente Hoy hay centenares de miles de ellas" (M Perda *Factores generales que determinan hoy la nueva conciencia de la Iglesia latinoamericana*, en O G de Cardedal J L Ruiz de la Peña, *Puebla El hecho histórico y la significación teológica*, Sigüeme, Salamanca 1981, 43) —⁽²⁰⁾ G Pastor *Comunidades de base y grupos pequeños de vida religiosa*, en "Confer", 11 (1972), 262 nota 3 —⁽²¹⁾ Ya en 1970 Madrid presumía de tener unas 150 comunidades de base [Las comunidades de base en España, en "Vida Nueva", 730 (16-5-1970), 716] En 1974, Mons Fragozo asegura que "en su diócesis del nordeste brasileño existen diez parroquias con ciento cincuenta Comunidades de base cada una" [cf E. Dussel La "base" en (nota 16), 78] —⁽²²⁾ En 1974 la implantación de las CEB en la sociedad agraria era del 53,5 por 100 [cf E. Dussel, *La "base" en* (nota 16) 78, nota 4] —⁽²³⁾ Escribe J Lezaun "Yo estoy parca no estar del todo claro en muchos de los participantes en la Semana de Teología (V Semana de Deusto)" (*Comunidades de base y diócesis, en Vida cristiana y compromiso terrestre V Semana de Teología, Universidad de Deusto*, Mensajero, Bilbao 1970, 511) —⁽²⁴⁾ A Alonso, *Comunidades eclesiales de base*, Sigüeme Salamanca 1970, 26 —⁽²⁵⁾ Cf E. Dussel, *La "base" en* (nota 16), 78 89 Breve y claramente lo sintetiza así P Casaldáliga "Fíjate que nosotros acostumbramos a medir si son o no 'de la base', por una serie de criterios primero, si son la base de una iglesia nueva y, segundo, si están en la base de la población a nivel de pobreza" [T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso* (nota 16), 144] —⁽²⁶⁾ *Eclesiogenesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1980¹⁴ Puede haber definiciones o descripciones más técnicas (ya en el mismo Medellín), pero quizá no anuncian tantos aspectos —⁽²⁷⁾ De manera general puede servir lo que dicen de los jóvenes H Colin M Paradelle *Les jeunes et le mouvement communautaire Ap proche sociopsychanalytique*, Complexe, Bruselas 1974 —⁽²⁸⁾ F Loidi, *a c* (nota 4) 110 —⁽²⁹⁾ Quizá uno de los más importantes es el problema afectivo Véanse, v gr los cuadros de "CCI" dedicados a la sexualidad (1974,3) y a las "Nuevas relaciones hombre-mujer (1973,3) —⁽³⁰⁾ Cf G Paiement *Comunicación y conflictos en la comunidad de base*, en "Concilium", 104 (1975), 122 131 —⁽³¹⁾ Como problemática de difícil solución, cf E

Hoornaert, *Comunidades de base. Diez años de experiencia*, en "RevEclBras", 38 (1978) 488ss —⁽³²⁾ R Dnello *Dynamique de groupe et psychodrame dans une communauté de vie* en "CCI" 7 (1972) 1, 6-12 —⁽³³⁾ "Preferible no empezar con un plan técnico, es mejor dejarlo para el final" (A Godin, *La vida de los grupos en la Iglesia*, Studium Madrid 1973 13) —⁽³⁴⁾ En este sentido, el libro ya imprescindible, y al que todos se refieren y sintetizan, es el de C Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sigüeme, Salamanca 1980 —⁽³⁵⁾ "La poltracción podría entenderse como técnica pragmática de la adquisición y de la gestión del poder Política, por el contrario, sería la ciencia de la organización de la polis" (G B Franzoni *El compromiso social y político del sacerdote, en El compromiso social y político de los grupos pequeños*, Sigüeme Salamanca 1974, 24) —⁽³⁶⁾ Cuanto más totalitarios han sido los regímenes —o lo son—, mayor y más frecuente es esta acusación Véase la bibliografía general sobre América Latina y las Comunidades de base —⁽³⁷⁾ F Loidi, *a c* (nota 4), 99 —⁽³⁸⁾ "Los nueve miembros de la comuna tienen aspiraciones cristianas v marxistas" [The Blackheath Community, en "CCI", 7 (1972,2), 44] Lo que más interesa ahora es captar la compatibilidad cristiano-marxista cosa que han admitido públicamente no pocos de nuestros miembros de comunidades de base. No entramos en juicios de valor, que no es lo nuestro —⁽³⁹⁾ F Loidi, *a c* (nota 4) 100 —⁽⁴⁰⁾ Soy consciente de la dureza del juicio emitido Quizá pueda ser matizado más que rectificado diciendo que en América Latina y actualmente la actitud jerárquica es menos negativa que en Europa y antes, en los comienzos No parece, sin embargo, correcto negar que también en América Latina había una fuerte corriente, la llamada "tendencia continuadora" de Medellín (enfrentada a la "tendencia innovadora", que quería rectificar y corregir en este punto de las comunidades de base la inicial aceptación de Medellín Las importantes palabras de Puebla en favor de dichas comunidades —que citaremos en su momento— están ahí, pero difícilmente habrán convertido a quien no lo estuviera antes —⁽⁴¹⁾ A Tange *L'Eglise de base*, en "CI", 6 (1971 2) 17 —⁽⁴²⁾ D Léger, *Comunidades de base en el mundo estudiantil* en C Floristan, *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 47 No acabo de creer estas palabras de E Dussel "En general están dentro de una parroquia o integradas a la organización parroquial" (*La "base" en* (nota 16), 78) Ni siquiera dada la mayor religiosidad del pueblo americano sobre el europeo La desconfianza institucional de los grupos sobre todo de jóvenes es un dato sociológico prácticamente innegable, tanto en los grupos avanzados como en los conservadores (cf *Una iglesia que celebra y que ora*, Sal Terrae, Santander 1976) —⁽⁴³⁾ *Dimensiones políticas de notre communauté*, en "CCI", 8 (1973,6), 45 —⁽⁴⁴⁾ R Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sigüeme Salamanca 1974, 289 —⁽⁴⁵⁾ F Loidi, *a c* (nota 4), 128 —⁽⁴⁶⁾ R Muñoz, *Nueva conciencia*, o c (nota 4), 289 290 Quizá más claramente aun se expresa A Marzái "La vocación hoy de las

comunidades de base es la de sacar a la Iglesia de caminos que no llevan a Dios y la des embarazarla de signos que no muestran al mundo el verdadero rostro de ese Dios que se ha revelado por Jesucristo en la historia" (*Las comunidades cristianas, camino de superación de las crisis de fe en Vida cristiana y compromiso terrestre*, Mensajero, Bilbao 1970, 243) —⁽⁴⁷⁾ El libro de L Boff *Eclesiogenesis* o c (nota 26), dedica dos capítulos a "el seglar y el poder de celebrar la cena del Señor" (97 105) y "el sacerdocio de la mujer y sus posibilidades" (106-136) Casaldáliga por su parte, sin investigaciones de por medio es muy amplio en sus esperanzas y deseos de futuro en este aspecto Y confiesa expresamente la relación de todo ello con las comunidades de base "Otra mejor que nos traen estas comunidades de base es que están posibilitando la nueva figura del sacerdote Para mí esto no tiene vuelta" [T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso*, o c (nota 16), 145] —⁽⁴⁸⁾ Eucarísticas *pratas* las hay en todas partes, v se recitan con frecuencia en celebraciones particulares lo hayan intentado o no sus compositores Cf entre otros *Plegarias de la comunidad*, Paulinas etc, Madrid 1977 —⁽⁴⁹⁾ En Brasil, quizá el lugar donde más proliferan las comunidades de base, se habla de ellas como de una "iglesia que nace del pueblo por el Espíritu de Dios" [L Boff, *Eclesiogenesis*, o c (nota 26), 57] Casaldáliga, hablando en castellano, introduce el portugués "igreja que nasce do povo pelo Espírito", para añadir "Como nos gusta llamarla" [T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso*, o c (nota 16) 143] La referencia al Espíritu —como al pueblo, pero es lo primero lo que ahora nos interesa— es común y se ha generalizado Es algo que se ha universalizado (cf *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sigüeme, Salamanca 1979, 221) —⁽⁵⁰⁾ Hay quienes hablan de una "dimensión pneumatocéntrica" en el Vat II (O González *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos* en G Barauna *La Iglesia del Vaticano II*, Flores, Barcelona 1968 1 265) mientras otros prefieren decir que "la constitución sobre la Iglesia ignora también casi del todo al Espíritu Santo" (L Bouyer *La Iglesia de Dios*, Studium Madrid 1975 207) —⁽⁵¹⁾ *Comunidad del Barrio del Cristo (Valencia)* en "Iglesia Viva" 35-36 (1971), 415 —⁽⁵²⁾ *Comunidades nuevas para los cristianos de Lyon* en C Floristán, *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 25 —⁽⁵³⁾ *Ib*, 24 —⁽⁵⁴⁾ C Michel, *Iglesia en acción*, en C Floristán *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 17 —⁽⁵⁵⁾ *Fraternité du Saint Denis*, en "CCI", 6 (1971,3) 50 —⁽⁵⁶⁾ *Vivre l'utopie du Christ*, en "CCI", 9 (1974,1), 51 —⁽⁵⁷⁾ *Comunidad Madonna House* (Ontario), en *Resurgimiento de las experiencias comunitarias*, Mensajero, Bilbao 1972, 159 —⁽⁵⁸⁾ H Morin, *Les communautés de base a Cuernavaca*, en "CCI", 8 (1973,3), 55 —⁽⁵⁹⁾ J Lezaun, *Comunidades de base y diócesis, en Vida cristiana y compromiso terrestre*, o c (nota 23), 508 —⁽⁶⁰⁾ He visto varios catecumenados —o sus esquemas—, primero en folios dactilografiados, después impresos Quizá uno de los primeros que se diesen a conocer fue el de la *Comunidad de Nuestra Señora de la Montaña*

(Moratalaz, Madrid) Véase en *Vida cristiana y compromiso terrestre* o c (nota 23) 449 451 (breve esquema) —⁽⁶¹⁾ F Loidi, *a c* (nota 4), 107 —⁽⁶²⁾ *Ib*, 106 —⁽⁶³⁾ "Veo que Cristo está presente en la comunidad por su palabra, etc. Lo de los sacramentos ya no lo veo tan claro" (Ib, 125) —⁽⁶⁴⁾ *Ib*, 118 —⁽⁶⁵⁾ J Cuspnera, *La vivencia de la fe en la pequeña comunidad, en Vida cristiana y compromiso terrestre Mensajero*, Bilbao 1970, 253 —⁽⁶⁶⁾ *Integrerte Gemeinde* (Munich), en "CCI", 8 (1973,3), 49 —⁽⁶⁷⁾ F Loidi, *a c* (nota 4), 110 —⁽⁶⁸⁾ *Comunidad de base*, en "Concilium" 89 (1973) 412 —⁽⁶⁹⁾ *Comunidad del Barrio del Cristo (Valencia)*, en "Iglesia Viva", 35-36 (1971) 421 —⁽⁷⁰⁾ J Martín Velasco *La religion en nuestro mundo*, Sigüeme Salamanca 1978, 110 —⁽⁷¹⁾ Cf *Modelos de comunidades au Japon*, en "CCI", 7 (1972,1), 20-21 —⁽⁷²⁾ Me impresiono en este sentido, el programa de vida de la Comunidad de St Nikola, en Utrech Cf "CCI", 7 (1972,1), 50 —⁽⁷³⁾ *Comunidad del Barrio del Cristo (Valencia)*, en "Iglesia Viva", 35-36 (1971), 420 —⁽⁷⁴⁾ *Communauté de Chalvorn*, en "CCI", 8 (1973,2), 60 —⁽⁷⁵⁾ J M González Ruiz *Genesis de las comunidades de base en el contexto eclesial*, en C Floristán, *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971, 70 —⁽⁷⁶⁾ G Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sigüeme, Salamanca 1977, 270 —⁽⁷⁷⁾ H Morin, *Comunidades de base a Cuernavaca*, en "CCI", 8 (1973,3), 53 —⁽⁷⁸⁾ Precisamente la necesidad del mismo explica que sean esas comunidades las que deseen un nuevo estatuto del sacerdote que haga más fácil su presencia y presidencia eucarística —⁽⁷⁹⁾ *Comunidad del Barrio del Cristo (Valencia)*, en "Iglesia Viva", 35-36 (1971), 422-423 —⁽⁸⁰⁾ "Yo rebautizo a Pedro con el sobrenombre de Palabra Pedro Palabra" [T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso*, o c (nota 16), 134] —⁽⁸¹⁾ I, Sigüeme, Salamanca 1978, 285 —⁽⁸²⁾ Cf INP/Anto rancia, *Documento de trabalho da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, en "RevEclBras", 38 (1978), 608 —⁽⁸³⁾ Puebla ha dedicado el apartado segundo del capítulo primero de la Tercera parte a *Comunidades eclesiales de base, parroquia, iglesia particular*, nn 617 657 (Edic BAC Minor, 236 245) —⁽⁸⁴⁾ Son palabras de Pedro Casaldáliga T Cabestrero, *Dialogos en Mato Grosso*, o c (nota 16), 135

BIBL — AA VV. *Comunidades de base y expresión de la fe*, Estela, Barcelona 1970 — AA VV. *Comunidad de base y prospectiva pastoral en América Latina*, IPLA, Bogotá 1972 — AA VV. *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971 — AA VV. *Comunidades de base y nueva Iglesia*, Acción Católica, Madrid 1971 — AA VV. *Comunidades de base*, en "Concilium", 104 (1975) — AA VV. *Comunidades Eclesiales de Base*, Ceris-Ed. Vozes, Río de Janeiro-Petropolis 1973 — Alonso, A. *Comunidades eclesiales de base*, Sigüeme, Salamanca 1970 — Barbé, D. *En el futuro, las comunidades de base*, Studium, Madrid 1974 — Boff, L. *Eclesiogenesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Studium, Madrid 1980 — Carozan, D M O. *La comunidad de base es familia de Dios*, Bonum, B Aires 1975 — Delespese

M Tange A *El resurgimiento de las experiencias comunitarias* Mensajero Bilbao 1971 — Lepage L. *Las comunidades ¿sectas o fermentos?* Mensajero Bilbao 1972 — Marins J *La comunidad eclesial de base* Bonum B Aires 1969 — Marins J *Comunidad de base y civilización técnica* Bonum B Aires 1972 — Tama y Acosta J J *Un proyecto de Iglesia para el futuro en España* Paulinas Madrid 1978 — Useros Carretero M *Cristianos en comunidad* Sigue me Salamanca 1970 — Vela J A *Las comunidades de base y una Iglesia nueva* Guadalupe B Aires 1969

CONSEJOS EVANGÉLICOS

SUMARIO I Los consejos evangélicos y el dato bíblico 1 La llamada de todos los cristianos a la perfección evangélica a) El contenido del sermón de la montaña b) La visión paulina del ser cristiano 2 La perícopa del joven rico y la respuesta de Cristo 3 Los "consejos" evangélicos de pobreza y de obediencia a) ¿Se habla en otros textos del NT de un "consejo de pobreza"? b) ¿Se encuentra en el NT la afirmación de un "consejo" de obediencia? 4 El "consejo" del celibato por el reino de los cielos a) La enseñanza de Pablo sobre las ventajosas de la "virginidad" b) La perícopa de Mt (19 10 12) sobre los "eunucos por el reino de los cielos" 5 El fundamento bíblico de la llamada vida "según los consejos" a) Una cierta invitación al radicalismo b) Algunos modelos evangélicos c) Un modo limitado de vivir la vocación cristiana II Los consejos evangélicos en la vida cristiana 1 La reflexión teológica posconciliar 2 Recuperación de los consejos evangélicos en la perspectiva sapiencial a) En la escuela del Maestro de sabiduría b) Inicialidad y significado de los consejos evangélicos c) El don sapiencial del consejo

Mencionar los "consejos evangélicos" y referirse a la vida religiosa es todavía para muchos cristianos algo espontáneo y que se da por supuesto. Esta asociación se basa en la hipótesis de que existen dos vías para entrar en el reino de los cielos la *comun*, que consiste en practicar los mandamientos y es suficiente para la salvación, y la *especial*, reservada a cuantos se consagran a vivir los consejos evangélicos para conseguir la perfección. Contra esta tendencia, que oscurece la vocación universal de los fieles a la santidad [✓Santo], introduce clases privilegiadas en la Iglesia y condena a los laicos [✓Laico] a ser cristianos en sentido limitado, el Vat II afirma "La santidad de la Iglesia se fomenta también de manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los obsequen sus discípulos" (LG 42) Este

texto conciliar pone en claro la extensión de los consejos evangélicos, los cuales son más numerosos que el clásico trío establecido por los teólogos y cuya práctica no es monopolio de una categoría, sino que se ofrece a todos los cristianos como medio eficaz de perfección.

Si siguiendo la estela del Vat II, hay que profundizar la reflexión sobre este tema, no solo para apurar los fundamentos bíblicos de la vida religiosa [✓ *infra*, I], presentada tradicionalmente como vida "según los consejos", sino también para comprender la función de los consejos evangélicos en el complejo dinamismo de la existencia cristiana [✓ *infra*, II]. De ahí surgirá una visión más amplia de la santidad de la Iglesia en un contexto en el que se complementan los dones y las llamadas del Espíritu para hacer a todo hombre perfecto en Jesucristo (cf 1 Cor 7,7, Col 1,28).

[La primera parte de la voz presente reproduce sustancialmente, por amable concesión del autor y de los encargados de la obra, el último párrafo (IV "La doctrina tradicional de los 'consejos' y el dato evangélico", 1670-1685) del amplio artículo de J-M R Tillard, *Consigli evangelici*, contenido en el vol II del *Dizionario degli istituti di perfezione*, dir por G Pelliccia y G Rocca (Ed Paoline, Roma 1975, 1630 1685)]

I. Los consejos evangélicos y el dato bíblico

¿La doctrina clásica de "los consejos evangélicos" brota inmediata y explícitamente del Evangelio o es quizá más bien fruto de una visión "teológica" de los elementos bíblicos, puesto que no se extrae de una interpretación literal de los mismos, sino de la comprensión global del hecho cristiano? ¿Y no podría deducirse al término de una lectura sucesiva?

1 LA LLAMADA DE TODOS LOS CRISTIANOS A LA PERFECCIÓN EVANGÉLICA - Un primer punto parece hoy definitivamente admitido por todos para la tradición evangélica no existe más que una perfección, Cristo no establece jerarquías en el ideal que propone. Es difícil exponer aquí sintéticamente esta noción bíblica de la "perfección", no se deduce solo del estudio de algunos términos (*teleios*, *teleiotes*), sino que nos llega,

con matices muy importantes, de todo un complejo de vocablos (por ejemplo *dikaos*, *aethinos*, *osios*, *amómos*, etc.). Presentaremos, pues, los elementos apropiados para esclarecer directamente la cuestión de los "consejos".

a) *El contenido del sermón de la montaña* Al referir las palabras de Jesús Mateo quiere mostrar que Cristo rechaza una ruptura con las exigencias morales de la antigua alianza, completada por la nueva (cf Mt 5,18-19), y exige un grado de perfección superior al de la ley judía. Las antitesis del sermón de la montaña demuestran la insuficiencia de las exigencias mosaicas para quien realmente desea ser discípulo de Cristo. La ley debe dejar sitio a un ideal más riguroso el que mira a la interioridad misma del corazón, y no ya solo a los comportamientos exteriores (vease esto en la gran perspectiva de los famosos textos de Jer 31 31ss sobre la alianza interior). A este respecto no tiene razón de ser la distinción entre "preceptos", que estarían impuestos y "consejos" que serían sugeridos se trata de un dinamismo que es propio de la misma vida nueva.

Estas palabras evangélicas son muy exigentes ¿Como comprender semejante exigencia? Ante todo, hay que tener en cuenta la característica del estilo arameo, que utiliza la hipérbolo y la paradoja, en ese estilo se expresa la necesidad de un esfuerzo, de una tendencia al cumplimiento cada vez más perfecto de la voluntad del Padre, y no la mera enumeración de los artículos de una legislación que contempla casos particulares. Si nadie puede gloriarse de conseguir realizar íntegramente el ideal propuesto, nadie puede negarse a vivir cotidianamente en una tendencia realista y total hacia ese cumplimiento se trata de una obligación común a todo discípulo de Cristo. Esto significa que el Evangelio exige de todos una respuesta radical y que a todos se ofrece la garantía de la gracia divina para lograr un cumplimiento cada vez más cabal de este ideal mediante un esfuerzo incesante de superación la "perfección" es la misma vida cristiana tal como la expone Mt.

b) *La visión paulina del ser-cristiano* La misma perspectiva de conjunto se encuentra en Pablo. Si existe oposición entre dos estados, no se trata de la que distingue entre cristianos superiores y cristianos de segunda clase. Dentro de un dinamismo orientado a un fin

único se distinguen, por una parte, los *neptoi* o sea los niños, cuyo crecimiento en Cristo no ha conseguido aun la plena estatura y que no pueden cesar de tender hacia él por otra, los *teleioi*, es decir, los adultos que han alcanzado ya un grado apreciable de madurez, pero que, no obstante, deben superarse todavía (cf 1 Cor 2 6 3,1-2 13 10 11, 14,20 Col 1 28 Ef 4,13 Flp 3 12 15). Por más arduo que sea el ideal, todos han de intentar alcanzarlo con la gracia del Espíritu.

Pablo subraya luego que, de hecho, este ideal no es nunca realizado y que el cristiano esta continuamente tendiendo a un cumplimiento (*teleiōsis*) de la obra del Espíritu en él (cf Flp 3,12 15) por eso se encuentra en posición de marcha hacia, en estado de búsqueda de la plenitud de la obra de Cristo. Esto define su condición cristiana como tal. No se trata aquí de una prestación reservada a una élite (en esta perspectiva, cf 1 Cor 6,1-19, Flp 3,1 21) la nueva vida se presenta como alianza de dos características inseparables la de la gracia de Dios, la primera que no cesa de sostener la pobreza del hombre misteriosamente llamado a convertirse en el Espíritu en "hijo adoptivo" suyo y la del hombre, que intenta responder a esta invitación que le hace el Padre. La vida cristiana, por su misma definición, se presenta, pues, como contenida en el misterio de la "perfección".

En el parentesis de los cc 4 6 de Ef, se encuentra explícitamente esta ley interior de la exigencia de "muerte al pecado" y de "vida para Dios", que Rom 6,10-13 presenta como el dinamismo mismo del ser bautismal. Pues bien, el núcleo de estos capítulos se contiene en las afirmaciones siguientes "Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy amados. Vivid en el amor, siguiendo el ejemplo de Cristo, que nos ama y se entregó por nosotros a Dios en obediencia y sacrificio de agradable olor" (Ef 5,1 2). El ideal coincide, pues, con las perspectivas que hemos encontrado arriba en Mt hay que entrar en el dinamismo mismo del misterio de Jesús, situado a su vez dentro del misterio del amor del Padre. Es sabido que Mt 5,48 habla de "perfección" donde Lc 6,36 prefiere hablar de "misericordia" (en el significado bíblico del término *hesed*).

2 LA PERICOPA DEL JOVEN RICO Y LA RESPUESTA DE CRISTO - ¿Cuál es, entonces, respecto a este absoluto de la voca-

ción bautismal, el significado de las palabras de Jesús al joven rico "Si quieres ser perfecto (*ei theleis teleios einai*), anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos. después, ven y sígueme" (Mt 19,21)? Este es el pasaje más frecuentemente citado en apoyo de una doctrina de los "consejos" como base de la "vida religiosa"

Sobre este punto la exégesis no es unánime. La interpretación católica tradicional es impugnada especialmente por S. Légasse², cuyas conclusiones exponemos aquí, y hacemos nuestras porque reflejan nuestra interpretación personal del conjunto de este problema.

El estudio a fondo sobre la identidad, para Mt, del *agathon* (lo "bueno") con el *teleion* (lo "perfecto") lleva a la identificación del *agathon poiein* con el *teleios einai*. Se pueden, pues, leer para lamentablemente las dos grandes secciones de la pericopa (Mt 19,16-26) después de recordar que, para Mt, ser perfecto quiere decir observar la ley, pero una ley renovada por dentro e informada por la caridad. Se comprueba entonces que las dos respuestas de Jesús a las respectivas preguntas del joven rico se superponen (cf Mt 19,17-21). Y esto explica también la continuación del relato en los vv 23 y 24, después de su respuesta relativa a la "perfección", Jesús habla de nuevo del simple ingreso en el reino de los cielos, lo cual responde a su primera afirmación sobre lo "bueno", y los discípulos se interrogan a su vez sobre la posibilidad de la salvación *como tal* (cf Mt 19,25).

¿Cómo debe interpretarse entonces la doble fase de la explicación que pone Mt en labios de Jesús? El rico ha observado ya lo que el sermón de la montaña establece como la característica esencial de la perfección evangélica (cf Mt 5,20-47). En su última respuesta, Jesús anuncia una aplicación concreta de la perfección ordenada a la vida eterna, en otros términos "Observar los mandamientos quiere decir, para el rico, ser perfecto. A esto se añade, en la segunda proposición, solamente una modalidad de obediencia a la Torá renovada, en otras palabras, de la perfección"³. En efecto, ésta exige los sacrificios más resueltos, siempre que la unidad profunda de su ser evangélico se encuentre en peligro, el cristiano debe realizar gestos violentos y lacerantes, Mt, en su estilo, habla de la amputación del miembro que causa el escándalo (cf Mt 5,29-30,

18,8-9). En circunstancias idénticas hay que saber desprenderse sin compasión de los bienes propios, lo cual puede imponerse cuando, sin tal renuncia, la entrada en el reino se vería comprometida. En efecto, hay que hacer cualquier cosa para salvaguardar la unidad del corazón y de la vida. Se trata, por tanto, no de un camino mejor y más seguro, simplemente propuesto a la libertad, sino de la "condición absoluta de la perfección obligatoria siempre que la conservación de los bienes se convierta en un obstáculo para la salvación"⁴. Estamos, pues, en el orden de los medios, pero de aquellos que pueden corresponder a un mandato formal, no a una simple propuesta "útil", en otros términos, no se trata sólo del *bene esse*, sino del *esse simpliciter*. Así lo confirma el significado de la expresión *ei theleis*, "si quieres". Más que ver ahí la expresión de una libre elección, hay que entenderla así "Para ser perfecto, he aquí lo que debes hacer", exactamente como se ha dicho "Si quieres entrar en la vida, observa los mandamientos", "he aquí lo que es preciso hacer".

Por eso resulta difícil ver en la pericopa del joven rico la propuesta hecha por Jesús de una "vía" que conduce a una "perfección" mayor, el medio propuesto al joven rico no es un "consejo" en el sentido tradicional, se impone a todo cristiano cada vez que lo exige la perfección querida por el evangelio, y a la cual todos deben comprometerse no abre, pues, un camino facultativo para tender mejor y más fácilmente a la perfección.

3 LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS DE POBREZA Y DE OBEEDIENCIA a) *¿Se habla en otros textos del NT de un "consejo" de pobreza?* El de Mt 19,16-22 constituye el texto clásico para afirmar el "consejo" de pobreza. Hemos visto lo que debe pensarse de él. Los textos paralelos, Mc 10,21 y Lc 18,22, se presentan como narraciones de un caso concreto, ejemplar, sin duda, pero del cual resulta difícil deducir por generalización una doctrina abstracta del consejo. La misma observación hay que hacer respecto al gesto de los apóstoles, que lo abandonan todo y siguen a Jesús (cf Mc 10,28 y par.)

b) *¿Se encuentra en el NT la afirmación de un "consejo" de obediencia?* La obediencia evangélica total, impuesta a todo cristiano por marcar una de las grandes líneas estructurales de la vida

según el Espíritu, no tiene nada que ver con un consejo simplemente propuesto a algunos. La obediencia de Jesús, profundamente inserta en la intimidad del misterio pasional, se ofrece también a todos como origen y modelo a la vez de la obediencia radical exigida por el evangelio. Por lo demás, cuando se habla de un "consejo" de obediencia, no se piensa en este tipo genérico, se trata entonces no de la relación *hombre Dios*, sino de la relación *hombre autoridad humana* [↗ Obediencia].

Es verdad que la S. Escritura habla, a este nivel, de la obediencia cívica, doméstica, conyugal, filial y eclesiástica pero de tal modo que vale para todo cristiano en las situaciones mencionadas. En ningún texto, creemos, se hace mención clara y explícita de una obediencia concebida como sumisión total de la voluntad a un hombre y que se propondría solamente a algunos y no ya a todos los creyentes.

4 EL CONSEJO DEL CELIBATO POR EL REINO DE LOS CIELOS - Desde que se discutó ampliamente en los ambientes católicos el problema del fundamento evangélico de los "consejos", muchos han creído poder sostener que una lectura honesta y seria permitiría encontrar en la S. Escritura al menos un "consejo" evangélico atestiguado explícita y directamente el del "celibato por el reino de los cielos" o de la "virginidad". De ahí deducen que él sería el único elemento propio de la vida religiosa.

a) *La enseñanza de Pablo sobre las ventajas de la "virginidad"* El mismo Lutero se sentía sorprendido al leer el término consejo (*gnôme*) en un texto explícitamente consagrado a la virginidad (cf 1 Cor 7,25). "Acercas de los que son vírgenes, no tengo precepto (*epitaxe*) del Señor pero doy mi consejo (*gnôme*) como quien ha obtenido ser fidedigno por la misericordia del Señor". Por lo demás, el binomio *gnôme-epitaxe* aparece ya al principio de toda la exposición, pero esta vez en relación con el matrimonio (cf 1 Cor 7,6).

¿Se trata de "consejo" en el sentido que le dara la tradición? Nos parece difícil dar aquí un significado similar al término "consejo". Pablo se limita a dar su parecer "como un cristiano que reflexiona, pero sin referirse a su propia autoridad apostólica particular" y, "a fortiori", sin identificar el "consejo" dado con un "consejo del Señor". Según

él, el Señor no ha dicho nada que pueda constituir ley en el caso que pretende aclarar. ni precepto ni consejo. Al subrayar que se le puede dar crédito, Pablo se arriesga a presentar su propio punto de vista enteramente personal (cf para un cotejo 1 Cor 7,12).

Además es importante situar el uso de este término en el contexto de la concepción paulina de los "carismas", ya que ahí es donde aparece el término⁵. Para Pablo, el carisma no es ni puro ornamento accidental simplemente añadido a la realidad de la gracia ni un elemento extrínseco a la comunicación que hace Dios de sí mismo en el Espíritu cumple un cometido importante en la realización concreta de la Iglesia. ¿Como separar concretamente, en el mismo Pablo, por ejemplo, su experiencia de Jesucristo y su "carisma" de apóstol de los gentiles? No se entiende bien cómo, en su Carta a los Corintios, Pablo puede ver en el carisma una simple sugerencia que puede aceptarse o no libremente, la imposibilidad en que se encuentra de dar una respuesta categórica y absoluta para aclarar la situación con palabras no equivale a afirmar que en tal situación cada uno es libre de seguir o no la sugerencia recibida del Espíritu.

Cuando dice él "Si no queréis vivir en la virginidad, casaos, no es pecado" no hay que concluir que él sobrentienda de "Puesto que la virginidad es un consejo al que nadie está ligado y que, por tanto, se puede aceptar o rechazar libremente". Parece que quiere decir mas bien "Esta imposibilidad de vivir en la virginidad constituye una señal de que la persona en cuestión no está llamada a tal estado, porque éste no es su carisma". Parece, pues difícil precisar en qué sentido se puede hablar aquí de un "consejo" evangélico en sentido estricto y enlazarlo con el mismo Cristo.

El juicio positivo de Pablo sobre la "virginidad" y el no casarse de nuevo Pablo coteja las dos categorías de cristianos que hay en Corinto —personas casadas y personas no casadas (célibes y vírgenes, viudos y viudas)— y cree que los segundos se encuentran en un estado preferible al de los primeros, si bien el de éstos es bueno y santificante⁶. Pablo da como razón de esta preferencia la indivisión del corazón y de la vida altamente secundada por el celibato.

Para una exacta interpretación de la perspectiva paulina, hay que destacar

dos puntos. Ante todo, cuando recomienda la virginidad como más "excelente", Pablo tiene presente la tensión que existe entre el matrimonio-realidad plenamente integrable en el amor de Dios (cf Ef 5,21-33) y el matrimonio realidad que busca fatigosamente realizar en concreto esta integración. El celibato no conoce tensiones por el estilo. Pablo no dice que *de por sí* el matrimonio fomentaría básicamente la división, se limita a comprobar que, en la realidad, no es fácil semejante integración y que se puede llegar al amor de Dios "junto a" todo el resto o paralelamente al resto.⁷ Por lo demás, numerosos exégetas reconocen que Pablo usa el término carisma para el estado matrimonial y para el de célibe.⁸ Se aconseja a los célibes casarse siempre que Dios no les haya concedido el don de la continencia (cf 1 Cor 7 9), lo cual manifiesta que, para él, el estado matrimonial ofrece a algunos —los que no tienen otro "carisma"— una condición mejor. No obstante, Pablo, a la luz de la propia experiencia, se siente movido a pensar que, todo bien ponderado, el celibato implica menores peligros de divisiones, al menos para el que es llamado a él. Pero es exagerado deducir de ahí que para él, éste sería objetivamente un estado superior de perfección evangélica, cuya andadura estaría bien trazada por un "consejo" del Señor simplemente "propuesto" a algunos.

El otro punto que hay que tener en cuenta es el contexto escatológico en que se sitúa este pasaje. La parusía parece próxima, con la gran prueba escatológica que la acompañara (cf 1 Cor 7,26). ¿Para qué entonces preocuparse de cambiar la propia condición social? Es mejor aceptar aquella en que cada uno se encuentra en el momento de la conversión (matrimonio o celibato, es clividad o libertad), ya que tales situaciones experimentarán pronto una profunda transformación. Pablo aconseja anticipar este acontecimiento escatológico usando del mundo como si no se gozase (cf 1 Cor 7,31) esto es sabiduría (semejantes cosas están a punto de desaparecer, y se corre el riesgo de dividir inútilmente el propio corazón). Los que han recibido el carisma de la continencia aparecen aquí como los más favorecidos.

Esta claro, pues, que Pablo no dice que en sí, la renuncia al matrimonio constituye la mejor posibilidad de un perfecto amor a Dios, como si el solo he-

cho de conservar la virginidad pudiese asegurar una superación en este camino. Por el contrario, subraya la diversidad de los carismas y parece decir que, dada la dificultad que algunos encuentran para vivir la virginidad o la vudez, es preciso ver ahí el signo de una llamada del Señor a otro estilo de vida que pueden adoptar sin peligro. Con todo, descubre en el celibato una condición que en las circunstancias de un mundo en espera de una parusía cercana y dada la dificultad que experimenta el cristiano casado para realizar la plena integración en el amor de Dios con el de los hombres, le parece más a propósito para superar la tensión que corre el riesgo de dividir el corazón en un mundo próximo a desaparecer. Nos parece difícil deducir más de este texto paulino.

b) *La pericopa de Mt (19,10-12) sobre los "eunucos por el reino de los cielos"*. Hoy es el texto más citado como fundamento explícito del "consejo" del "celibato por el reino" y como único testimonio evidente de una intención de Cristo respecto a la vida religiosa. Sin embargo, las conclusiones del análisis exegético no nos permiten afirmarlo con la misma certeza. La expresión en cuestión la anuncia Jesús como una comprobación, no se puede entender más que a la luz del conjunto de los vv 1-11 en el clima establecido por el diálogo que precede y por la observación de los discípulos. Jesús registra, aprobándolo e insertándolo en las exigencias del reino, el hecho de que algunos se hayan hecho ellos mismos inhábiles para el matrimonio "por el reino de los cielos". El término eunuco suena aquí muy extraño. Algunos piensan que el eunuco que se hace voluntariamente tal "por el reino" es ante todo el marido separado de la mujer (del cual se habla en los vv precedentes) y que comprende, ante los imperativos del Evangelio, no poder volverse a casar. Esta interpretación nos parece en profunda armonía con el conjunto del c. 19 además, salvaguarda la homogeneidad del bloque formado por los vv 1-12 poco respetados por la exégesis corriente.

La estructura de nuestra pericopa se corresponde con la del joven rico, narrada poco más adelante, el tema que se trata de ilustrar está sustancialmente en la misma línea en algunas circunstancias el reino exige incluso del hombre casado que viva en continencia o tal. La observación misteriosa de que "no todos comprenden esta doctrina,

sino aquellos a quienes les es concedido" (19,11), remite, pues, no a las palabras de los discípulos, sino a las de Jesús: "El que repudia a su mujer —excepto en el caso de concubinato— y se casa con otra adúltera" (19,9), que habían provocado la reacción de los discípulos (cf 19,10). Se trata siempre de las exigencias relativas al matrimonio, más profundas que las exigidas por la ley (cf cuanto hemos dicho antes sobre el sermón de la montaña). No todos entienden su profundidad, existen, sin embargo, hombres que son capaces, a pesar de todo y en las situaciones más difíciles, de permanecer fieles a la única persona a la que se han consagrado por el matrimonio. Al separarse de ella, no se casan y viven como "eunucos".

Esta explicación es coherente con la técnica redaccional de los evangelistas. Los vv 1-10 se refieren a la grandeza y santidad del matrimonio, el vínculo que une a un hombre y a una mujer sola es expresión de una voluntad divina. La frase de los discípulos contiene un juicio severo y excesivo sobre la exigencia radical percibida por ellos en la situación precisa contemplada por Jesús. Si se admite que los vv 11-12 constituyen una invitación al celibato, es preciso deducir de ahí un cambio imprevisto de pensamiento. Jesús acepta la postura de los discípulos y comienza a enseñar que, en realidad, es mejor no casarse, lo cual no está en correspondencia con el estilo normal de Mt. Así, el episodio del joven rico gira en torno a unas palabras duras del Señor (cf 19,12), que provocan un juicio severo y excesivo en los discípulos (cf 19,25) y que se cierran con la observación —prolongación de la primera frase de Cristo— de que "para los hombres esto es imposible, mas todo es posible para Dios" (19,26).

El discurso sobre los eunucos contiene, pues, una afirmación dura de la exigencia evangélica en el ámbito de la unión indisoluble del hombre con la mujer (cf 1 Cor 7,10) y, más allá, subraya la necesidad eventual de sacrificar, por el reino de los cielos, las exigencias esenciales de las fuerzas de vida y de fecundidad. Todo cristiano debe estar pronto a las decisiones más radicales en todos los sectores donde se encuentra en entredicho el misterio del reino en la propia vida personal, el cristiano casado, como los demás. Para él, el hecho de hacerse semejante al eunuco, objeto de compasión y de desprecio, entra en la lista de las posibles acciones radicales

tales como "cortarse la mano" "arrancarse el ojo", "perder la vida".

5 EL FUNDAMENTO EVANGÉLICO DE LA LLAMADA VIDA SEGUN LOS CONSEJOS. Parece, pues, imposible encontrar en la S Escritura la afirmación explícita e inmediata de la doctrina llamada de los "consejos evangélicos". Ni siquiera el mismo "consejo" de celibato por el reino de los cielos se propone en el contexto de un estado de vida estable y comunitario, regulado por los votos. Si la vida religiosa se funda en la palabra del Señor, es precisa la mediación de la Iglesia y de los santos para explicitar las condiciones de las opciones evangélicas.

a) *Una cierta invitación al radicalismo*. No obstante, la vida religiosa tiene una matriz evangélica. Recordemos que los textos evangélicos citados con más frecuencia en las grandes programaciones religiosas de los orígenes son los que se caracterizan por una dimensión de absoluto. Lc 14,26 ("Si alguno viene a mí y no odia —es decir, no ama menos que a mí— a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, hermanos y hermanas, y aun su propia vida no puede ser discípulo mío"), He 2,44-54, 4,32-35, 5,12-16 (la comunión de bienes), Mt 19 (especialmente las palabras al joven rico), etc. De esta invitación a radicalismo, contenida en la experiencia de fe como tal, es de donde brota la vida religiosa. No se trata de escoger este o aquel texto, uno u otro "consejo", sino de una cierta lectura del contenido global del Evangelio. De ahí resulta una especie de exceso, de concentración en la dimensión radical en que se ve envuelto todo cristiano por la aceptación del evangelio. Poseído sobre todo el "por Dios en Cristo Jesús" sellado en el bautismo, se sentirá impulsado a manifestar y profundizar este "por Dios" mediante un repliegue, que intentará desarrollar del modo más amplio posible, frente a los otros bienes. Habría que hablar de un modo enérgico y decidido de vivir la vocación común.

Decíamos, en efecto, que el Evangelio presenta la perfección del reino como el fin que todos han de alcanzar con el medio necesario, aunque sea radical y absoluto que la situación exige cada vez. Este vínculo entre el fin y el medio radical revela una afinidad particular con el reino y la ley del "todo o nada". En el programa de vida religiosa se elige vivir en una situación existencial en

la que esta actitud radical se convierte en norma, se trata sólo de hacer más continuo, institucionándolo, el radicalismo evangélico. Semejante concentración en lo "radical" es objeto de una opción libre sin invocar la obligación estricta que todo cristiano tiene de usar tal medio siempre que lo requiera la situación: opción existencial de un tipo de vida en el que pueda exteriorizarse el radicalismo evangélico. Luego no se trata inicialmente de precisar tal "consejo" o de detenerse en los tres grandes actos radicales específicos. La reflexión teológica hará más tarde estas discriminaciones para comprender la estructura de esta existencia particular después de siglos de vida religiosa. Fundamentalmente se trata de optar por la cresta del radicalismo evangélico, lo cual puede explicar el desarrollo de esta vida en el clima de un cierto encratismo todavía ortodoxo, sus fuertes interferencias con los grandes movimientos de penitencia que atraviesan la historia de la Iglesia y sus simpatías por algunos excesos a veces peligrosos.

Recordemos que, en la elección de semejante estilo de vida cristiana, tiene una parte importante el problema del temperamento, demasiado descuidado por el estudio de la teología. También en el plano natural existen temperamentos que, sin ser más "perfectos" —les acompaña a menudo un cierto gusto por el exceso—, son más fogosos, más pasionales, menos inclinados a contentarse con un modo "ordinario" o "medio" de vivir. Añadamos que esta elección lleva consigo normalmente la imposibilidad de realizar plenamente otros valores igualmente cristianos. ¿Quién puede pretender realizar en sí todo lo humano? ¿Duremos acaso que el poeta o el metafísico son más o menos humanos que el aldeano o el mecánico? La misma naturaleza impone elecciones fundadas en algo completamente distinto de la intención de ser más o menos perfectos. Por tanto, la perspectiva es distinta que en la elección de un medio facultativo ofrecido a la libertad sin imposiciones y que permite el acceso más directo a la perfección. Se trata de insertarse en una de las exigencias de la "ley común", pero concentrándose en ella de forma que se la haga resaltar mejor sobre la totalidad de la experiencia cristiana.

b) *Algunos modelos evangélicos*. El estudio de los grandes documentos históricos demuestra que, en sus albores,

la vida religiosa intenta a menudo enlazar con dos tipos de experiencia presentes en la S. Escritura.

El grupo de los que "siguen a Jesús"
No todos los que escucharon la palabra de Jesús y la pusieron en práctica en su vida adoptaron la actitud radical de quienes, para acompañarle en la predicación o en el ministerio, lo dejaron todo a fin de poderle "seguir" (*epakolouthein*) —tal es el caso de María, la madre de Jesús, de Marta, Lázaro, María, Zaqueo, Nicodemo, etc.—, mas no por eso los considera menos perfectos la tradición cristiana. Sin embargo, el grupo de los que "siguen a Jesús" se distingue, entre las personas que se adhieren a él, por la adopción de un estilo de vida que entraña una auténtica ruptura con el modo ordinario de vivir la existencia humana. El camino en pos de Jesús, con todo lo que de hecho implica de corte total con el estilo ordinario de vida incluso ferviente, proclama existencialmente la relación absoluta del Evangelio con el ser-hombre, el ascendente total que sobre ellos ejerce la palabra de Dios revelada en Jesús. Esto significa "creer ostensiblemente", "entender demostrativamente", "declararse abiertamente por él". Con la propia existencia centrada en Cristo, considerado "lo único necesario" y experimentado como tal, el grupo apostólico se sitúa en un estado permanente de profesión de fe. Antes de predicar la buena nueva, este grupo proclama con la vida, bien la reivindicación de Dios para todo el hombre, bien el hecho de que la palabra de Dios en Jesús colma la profundidad de la vida misma. Se descubre de este modo el papel privilegiado que representa en tal "apertura" la dimensión de radical y de absoluto propia del estatuto existencial en que, libremente, el grupo apostólico acepta colocarse para responder al atractivo particular ejercido por Jesús sobre él.

Una vez desaparecido Jesús, este "seguir a Cristo" no puede conservarse por el mismo rostro, si la experiencia de vida subsiste, debe cambiar de forma, lo cual conduce a una posibilidad de universalización (no se trata ya de seguir a Jesús físicamente presente sólo en un lugar) y en una necesidad de interiorización. Cristo está presente y actúa en *Pneumati* (en el Espíritu Santo) y su palabra sigue operante. Puede en tonces manifestarse el deseo de transferir la forma de vida radical de los que "seguían" a Jesús a esta nueva situa-

ción, la cual, por otra parte, está misteriosamente ligada a la histórica Embragados del Espíritu, algunos no encontrarán la paz profunda y la alegría íntima de su vida evangélica más que renunciando a las relaciones habituales con el mundo para "seguir a Cristo", en la fe y en el Espíritu Santo, en el hoy pleno del pueblo de Dios. Formalmente no habrá, pues, elección con vistas a la imitación moral de Cristo, que se identifica con el ideal mismo de toda vida cristiana (cf 1 Cor 11,1, Jn 13,15, 1 Jn 2,6, 1 Pe 2,21), será la inserción en el trazado típico —el del "grupo apostólico" llamado a ello por el mismo Jesús—, aceptando responder al atractivo profundo ejercido por su persona y por su palabra. Está claro el matiz que nos parece esencial. Por eso la elección de las medidas radicales no equivale a una selección dentro de la totalidad evangélica o a una voluntad de esperar la, esta elección determina un modo, no un contenido.

La comunidad primitiva de los Hechos. La descripción "ideal e idealizada" de esta comunidad primitiva se nos ofrece en los "sumarios" insertados en la trama del libro de los Hechos (cf 2,42-47, 4,32-35, 5,12-16). Ellos ponen en primer plano dos valores que resultarán esenciales para el esfuerzo monástico (y "religioso") de trasposición de la *seguela Christi*, a saber que la presencia del Señor —experimentada en la escucha asidua de la palabra, en la oración, en la liturgia, en la fracción del pan— constituye el punto de unificación que vincula a la comunidad de los discípulos en una verdadera "fraternidad", del mismo modo que la presencia física de Jesús constituía el punto de unificación de cuantos le "seguían", ahora se trata de su presencia en *Pneumati*, en segundo lugar, que esta unidad establecida en torno a Jesús quiere expresarse normalmente en una *koinoma* total, que hace necesaria, cuando se trata del sector material, que, sin embargo, no es el único, la comunión y la división de bienes. Para "seguir" a Jesús, los apóstoles abandonaron *ta idia* (las cosas propias), la iglesia de Jerusalén se caracteriza por el hecho de que cada uno renuncia a hacer suyo (*idion*) cuanto le pertenece (cf He 4,32), lo deja en beneficio de la comunidad fraterna, en la cual todos tienen "un solo corazón y una sola alma". Las palabras de Jesús a los que por "seguirlo" deben abandonar sus propios bienes, se transfieren

así a la perspectiva de la *koinoma* pentecostal. El desprendimiento para seguir a Cristo es fecundo, construye concretamente la *koinoma*. Este cuadro parece representar también un ideal que el mismo Lucas reconoce no realizado ni realizable completamente en todos sus elementos, el episodio de Ananías y Safira demuestra que la oferta de todos los bienes a la comunidad no es una exigencia absoluta, exactamente lo mismo que el relieve dado al gesto de Bernabé (cf He 4,36-37).

Hay que subrayar que en la Iglesia persiste siempre una tendencia, una llamada profunda proveniente del Espíritu, orientada a realizar algo que nos aproxime lo mas posible a la *koinoma* expuesta en los sumarios de los Hechos. Nos parece que la vida religiosa ha de colocarse exactamente dentro de esta tendencia de la Iglesia al mencionado ideal comunitario, de esta "nostalgia" de un cristianismo que pone plenamente al descubierto el eje de la *koinoma* pascual, pero se coloca ahí a su modo, y no ingenuamente, sabe que su tipo de existencia no podría aplicarse universalmente. Por otra parte, donde se expresan serenamente, sus miembros no están prestos a rehusar a los demás cristianos el título de "discípulos de Cristo". La vida religiosa se propone solamente el intento de agotar en sí, dentro de su pobre medida, la tendencia profunda presente en la Iglesia.

c) *Un modo limitado de vivir la vocación cristiana*. Está claro que este modo de vivir la vocación cristiana no puede pretender abarcar toda la experiencia evangélica, implica necesariamente una elección y una "renuncia" a ciertas relaciones, a un cierto tipo de inserción en la creación y en el mundo, que también pertenecen al misterio del reino de Dios.

Un cierto modo de vivir la relación Iglesia-mundo. Hoy descubrimos que el reino de Dios no es una realidad extraña al mundo que prescindiera de él o lo considere sólo como un obstáculo a superar. El dominio de Jesús abarca la profundidad total de la creación. Por eso la Iglesia —en su tendencia al advenimiento pleno del reino— se manifiesta cada vez más no como una entidad añadida al mundo, sino como la impregnación progresiva de los valores del mundo por el poder trascendente de Dios, del cual la pascua (que asume la creación) es su manifestación. La Iglesia peregrinante dice relación, bien a

esta manifestación trascendente (y supra-mundana) del poder de Dios, bien a la profundidad y a la interioridad más extrema del mundo. Una mirada existencial la sorprende en el encuentro inseparable de su relación con la trascendencia de Dios y con la inmanencia en el mundo. Por eso, el que una existencia cristiana estriba más en la dimensión trascendente (como es el caso de la vida religiosa) o en la de inmanencia en el mundo, no implica, en tal perspectiva y frente a la globalidad del hecho eclesial, una perfección mayor; se trata de equilibrios diversos.

Para concentrarse en la reivindicación radical de la existencia por parte del Dios de Jesucristo, la vida religiosa se abstiene de una perspectiva de realidades plenamente integrables en el reino, el cual quiere y debe asumirlas. No se identifica, pues, con la totalidad de la experiencia evangélica. Por otra parte, también el cristiano comprometido en el esfuerzo de inmanencia en el mundo (hasta en su carne por ser inherente al matrimonio y a la procreación) realiza una dimensión esencial del reino, si bien, en un sentido inverso, subraya con menor claridad la relación trascendente con Dios.

El realce de la opción de fe. Sin embargo, la vida religiosa tiene una característica propia: dar pleno realce a la opción de fe existencialmente. En efecto, la vida del cristiano en el mundo tiene una consistencia peculiar que, incluso fuera de la opción de fe, es ya muy rica en sí misma, digna de llenar por sí sola una existencia generosa y recta. En todas las civilizaciones y fuera del cristianismo, hombres y mujeres encuentran la alegría y la plenitud de su vida en la construcción de un hogar feliz y en el ordenamiento de la ciudad de los hombres. Dentro de la globalidad de la opción del laico cristiano en el mundo, hay que distinguir dos dimensiones que se compenetran: la formal y específicamente cristiana (imposible fuera de la fe) se añade a un dato que se basa en los imperativos de ser-hombre. Aunque se debilite la fe de este cristiano, quedan la trama de la vida familiar como tal y la finalidad primaria del deber profesional para dar todavía sentido a la vida. Cuando un cristiano se compromete en la inmanencia del mundo en nombre de la propia fe, manifiesta que el reino de Dios abarca la creación y que ésta mantiene una relación esencial y fundamental con el señorío de Jesús.

En la vida religiosa, las cosas son de otra manera; en ella toda la existencia se funda y se organiza en torno a lo que la opción de fe tiene de específico y por la opción de fe; todo estriba en la intención de hacer resaltar plenamente la dimensión de radicalidad y de absoluto del hecho (que sólo la fe conoce) de que en Jesucristo Dios mismo se ha comprometido por el hombre; que el reino tiene su origen y su centro dinámico en esta iniciativa de Dios, cuya trascendencia es tal que puede verdaderamente reivindicar toda la existencia y toda la atención del hombre. Por eso la vida religiosa es un "recogerse" en esta relación con Dios percibida no como el único bien (en las otras realidades, también provenientes de Dios, se reconoce la presencia de una densidad y una bondad enteramente propias), sino como "lo único necesario". La separación establecida frente a los otros bienes —cuando se trata no del servicio de otros hombres, sino de un uso propio y de una búsqueda de plenitud personal— tiende a la vez a manifestar y a hacer sentir existencialmente este reconocimiento de la "única necesidad", capaz de satisfacer la exigencia del hombre. Si al religioso le falta la fe, su vida no tiene ya sentido; se vuelve absurda. En este plano, la vida religiosa se manifiesta en todo el pueblo de Dios como la forma de vida cristiana que evidencia de la manera más segura y encarna del modo más expresivo los rasgos vitales de la fe en torno a los cuales se construye la experiencia cristiana en lo que posee de verdaderamente característico y formal.

Todo cristiano puede alcanzar la perfección en su forma de vida. En estas perspectivas asume todo su significado la afirmación tradicional (cf Casiano, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Lutero) según la cual el ingreso en la vida religiosa no es de por sí garantía de acceso a una perfección más grande. De hecho, si esto es verdad en el plano de la fidelidad personal al "carisma" recibido —puesto que cada uno puede insertarse en la llamada del Señor con una generosidad más o menos grande—, lo es también en el plano de los diversos equilibrios presentados por las formas mismas de vida. Si la vida religiosa carga más el acento en el perfil trascendente del misterio de la Iglesia, y ello a costa de decisiones radicales porque se exige mucha fe, lo hace alejándose necesariamente de la inmanencia cristia-

na en el mundo; inmanencia que requiere también, si quiere realizarse con plena fidelidad al Evangelio, mucha fe y coraje; y que exige una superación constante del amor. De acuerdo con la nueva visión de la Iglesia respecto a las implicaciones y al valor esencialmente cristológico de la vocación del cristiano-en-el-mundo, nos parece difícil afirmar sin matizaciones que la vida religiosa ofrece el estilo, de *por sí* mejor, de vida cristiana y los medios de *por sí* más aptos para alcanzar segura y fácilmente la perfección. Según la exégesis que hemos presentado de las palabras de Pablo a los corintios, este estilo de vida es el mejor para quien es llamado a él por el Señor.

J.-M. R. Tillard

II. Los consejos evangélicos en la vida cristiana

El amplio estudio exegético llevado a cabo por J.-M. R. Tillard, tomando por guía a eminentes biblistas, acaso haya parecido demasiado desmitizador y decepcionante al interpretar los textos que suelen invocarse como fundamento de los consejos evangélicos en la perspectiva de exigencias radicales y de llamadas normativas. Aunque encuentra nuevas bases evangélicas para la *vida religiosa*, Tillard ha dado la impresión de que el concepto mismo de consejo es extraño a la visión bíblica de la perfección cristiana: "Las investigaciones exegéticas más serias —resume él mismo en otra parte— muestran lo difícil que es interpretar con rigor lo que tradicionalmente se ha expuesto como una distinción entre *preceptos*, que trazarían la vida común fuera de la cual es imposible la entrada en el reino, y *consejos*, que delinearían una vía facultativa simplemente propuesta a los que se sienten movidos a ir más allá de lo obligatorio y a penetrar en el "camino de la perfección". ¿No es acaso la perfección de la caridad el fin al que todo cristiano debe tender, si ha comprendido el "sed perfectos como vuestro Padre es perfecto" y si toma en serio el sermón de la montaña?"¹⁰. Después de puntualizar la actual reflexión teológica sobre este campo "sembrado de dificultades y de controversias, pero de una importancia vital para todos los cristianos"¹¹ [*infra*, 1], intentaremos continuar la exposición realizando una recuperación de

los consejos y de su función significativa en el dinamismo de la vida espiritual [*infra*, 2-3].

1. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA POSCONCILIAR — En los diversos estudios aparecidos después del Vat. II acerca de los consejos evangélicos puede distinguirse una doble tendencia: la primera da preferencia al carácter radical de la llamada hasta el punto de eliminar casi todo lo que no es obligatorio (reducción de los consejos a los preceptos), mientras que la segunda opta por una formulación existencial que supere la normativa preceptos-consejos mediante las categorías de llamada, invitación, don (reducción de los preceptos a los consejos). Vale la pena examinar menos esquemáticamente estas dos corrientes.

a) Partiendo de la predicación de Jesús, R. Schnackenburg subraya las "exigencias fundamentales que son válidas para todo el que quiere entrar en el reino de Dios. A estas exigencias pertenece lo que se contiene en el sermón de la montaña, no en el sentido de una enumeración exhaustiva, sino más bien como ilustración de la radical obediencia que todo oyente del mensaje de Jesús debe al Dios santo que ahora le ofrece la salvación"¹². Jesús, en su celo por instaurar la voluntad de Dios en su totalidad y en su genuinidad originaria, exige un "exceso", un algo más frente a la ley mosaica y el comportamiento del hombre natural: "Este 'exceso' que exige Jesús es el amor ilimitado y desinteresado que, a imitación del Padre misericordioso, abarca incluso al enemigo. Dios es incommensurable en su bondad y exige, por tanto, un amor que supera toda medida y que requiere un serio examen y un constante dominio de sí mismo"¹³. Puesto que hay que dejar a las afirmaciones de Jesús toda su dureza y severidad, "sería una tergiversación reducir a un estrecho círculo de discípulos lo que para todo creyente se exige en el sermón de la montaña o entenderlo sólo como 'consejo'... Jesús quiere que sus exigencias sean aceptadas como auténticos preceptos, que deben ser puestos en práctica. Mediante sus formulaciones extremistas no intenta solamente despertar a sus oyentes del letargo moral, del costumbrismo o de la propia autosuficiencia. Jesús no quería establecer un nuevo código legal, pero tampoco intenta solamente despertar una nueva 'actitud' o postura moral general, sin normas obligatorias

para el comportamiento concreto"¹⁴ Por más que Schnackenburg admita el fundamento bíblico de la distinción en tres precepto y consejo en cuanto que las prescripciones se refieren cada una no a todos los hombres, sino solo a los que son llamados a ellas¹⁵, no demuestre que las exigencias de Jesús con su carácter imperativo puedan considerarse consejos.

A la misma conclusión de obligatoriedad llega también D Lanfrancini¹⁶ partiendo de la ley moral considerada en la perspectiva personal, o sea no como serie de deberes determinados apriorísticamente, sino como exigencia desde lo íntimo del hombre concreto y respuesta a la vocación divina en la propia condición existencial. Con su carácter totalizante, la ley personal expresa tanto las exigencias universales como las individuales absorbe, pues, en la obligatoriedad el espacio de los consejos al percibirlos como concretamente necesarios para la consecución de la perfección, es decir, de la comunión plena y total con Dios. Si los consejos nos obligasen, "se reducirían a un *plus* facultativo recomendado al que desee ser perfecto en contraposición al que se contenta con el mínimo impuesto por la ley. Con ello se recaerá en aquella moral lamentable que distingue cristianos de primera y cristianos de segunda, y no sólo eso, sino que se terminaría siendo infieles al Evangelio dado que Jesucristo ha llamado a todos a ser perfectos. Por tanto, si el modo de conseguir una persona la perfección requiere la observancia de los consejos, tal observancia es obligatoria para esa persona"¹⁷ Luego la ley personal incluye también los consejos, "no obstante, los consejos se distinguen de la ley porque ésta propone valores que corresponden a exigencias universales, mientras que aquéllos proponen valores que corresponden a exigencias individuales y personales"¹⁸.

En esta misma línea hemos de señalar también la aportación de K V Truhlar¹⁹, para quien el consejo, aunque refiriéndose a "una obra mejor que va más allá del precepto general", no es, sin embargo, una obra supererogatoria en el sentido de que el cristiano no está obligado a cumplirla, "sino sólo en el sentido de que, en esa obra, Dios reclama del cristiano algo que supera la ley general, propuesta comúnmente a todos"²⁰ Basándose en la doctrina de santo Tomás y de san Francisco de Sales sobre la caridad reguladora de toda

expresión de vida cristiana, Truhlar concluye que el consejo "puede llegar a ser un acto de precepto en virtud de la naturaleza preceptiva de la caridad misma, si, en una situación concreta, el impulso de la caridad tiene necesidad de este acto para expresarse, para vivir"²¹.

b) Con matices y enfoques diversos, otros autores convergen en la tendencia a introducir los consejos, e igualmente los preceptos, en categorías más amplias, a fin de evitar el peligro del legalismo. G Philips, intentando coordinar los consejos, que van más allá de la obligación, con la seriedad de la llamada a la perfección, afirma prudentemente "Más vale, sin duda, no salirse del Evangelio los consejos no son preceptos, son una invitación, pero sólo la comprenden y la aceptan aquellos a quienes el Señor ha concedido este don. Un consejo, incluso para el que se ha dado cuenta del llamamiento, no es más que un consejo, pero no se puede rehusar el ofrecimiento si no es por un motivo grave. ¿Como podrá rehusar semejante gracia sin culpa aquel que, tras madura reflexión, adquiere la certeza de ser llamado a semejante género de vida"²².

Ampliando aun más la perspectiva, B Haring recurre ante todo a la "doctrina de la ley de gracia, en la que, siguiendo a san Pablo, los grandes teólogos como Agustín y Tomás de Aquino ven el corazón de la moral de la nueva alianza"²³. Si el cristiano debe vivir según la ley interior de la gracia de Cristo, que es ley del Espíritu de vida, de amor filial y de liberación de todo régimen de leyes exteriores (Rom 8,2-16) se sigue que todo mandamiento es vivido no como impuesto desde fuera, estático y limitativo, se convierte en una misión y en una responsabilidad. Los que sin estar obligados a ello por una ley universal e impuesta desde fuera eligen la vía de los consejos evangélicos han podido seguir con alegría esta llamada precisamente porque han dicho sí a la ley de gracia de todos los cristianos "Si han podido realizar esta vocación es que Dios se la ha concedido como parte suya y que ellos han dado prueba de esa docilidad a la acción de la gracia del Espíritu Santo, que es la marca de todos los verdaderos discípulos de Cristo"²⁴. Puesto que "el gran don que Cristo ha infundido en nuestros corazones es el Espíritu Santo", B Haring concluye que "a su luz miramos todos los

otros dones de Dios, creador y redentor, incluidos todos los dones personales, como llamamiento al servicio de los otros"²⁵. En esta visión liberadora afirma él "Los consejos evangélicos no se limitan propiamente a la pobreza, castidad y obediencia consagradas por voto. Todo carisma de Dios es buena nueva y 'consejo'. Podría ante esos dones decir jamás un amigo de Cristo: 'Tus dones no me obligan Señor, te has olvidado hacérmelos un mandamiento'. Esto sería espíritu de esclavo. En el NT Dios 'legisla' precisamente por los dones de su gracia. El que acepta el llamamiento por los dones de Dios como su más íntima ley y su regla de vida, encuentra su nombre señero. La auténtica vida cristiana consiste en una estima agradecida de los dones de Dios puesta la mira en los servicios que aquí y ahora se nos piden"²⁶.

Sin renunciar al radicalismo del compromiso que pide Jesús a todo cristiano y al carácter vinculante de los llamados consejos evangélicos L. Gutierrez Vega tiende a pasar de una formulación ética de preceptos y consejos a una formulación existencial de vida en Cristo "Para quien lea los evangelios sin esquemas conceptuales previos, resulta obvio que en primer plano indiscutido aparece una Nueva Ley de vida: la ley de amor que es Cristo mismo, aceptado con todas las consecuencias para iniciar un vivir en Él todas las situaciones existenciales del hombre. Variarán los modos de existencia humana, pero no variará la dimensión radical por la que se viven todos esos modos de existencia en Cristo y como hijos del mismo Padre"²⁷. Cada uno, pues, habrá de construirse un proyecto de vida como modo de existencia humano cristiana y seguimiento particular de Cristo²⁸.

c) Si echamos una mirada valorativa a las corrientes teológicas expuestas, hemos de admitir honestamente su valor y encomiar su empeño en presentar de modo nuevo el espinoso campo de los consejos evangélicos.

La primera corriente tiene el mérito de insistir en las exigencias radicales del seguimiento evangélico, válidas para todo cristiano, aunque sea con aplicaciones específicas diversas. Priva de todo fundamento a la teoría de los dos clases de cristianos, la cual reserva la perfección para los religiosos y condena a los laicos a una mediocridad o prestación mínima en contraste abierto con la llamada universal a la santidad y

con el precepto de amar a Dios con todo el corazón. Tal orientación asume importancia ecuménica, porque en parte coincide con la protesta de Lutero contra la interpretación facultativa del sermón de la montaña y la consiguiente distinción en cristianos que siguen los preceptos y cristianos que siguen los consejos "¿Quién tendrá la audacia de hablar de consejos allí donde Cristo, multiplicando las enseñanzas y los mandamientos, obliga con tantas y tan graves amenazas a observar todo cuanto se ha escrito"²⁹. Asimismo la reflexión católica sobre los textos evangélicos coincide con la célebre defensa de D. Bonhoeffer de la gracia *cara* "La gracia barata es el enemigo mortal de nuestra Iglesia. Nosotros hoy luchamos por la gracia *cara*"³⁰. Hay que reconocer que la vida monástica, con su cotidiano ejercicio en el seguimiento de los severos mandamientos de Jesús, "se convierte en protesta viva frente a la secularización del cristianismo, frente al envilecimiento de la gracia", pero el monaquismo —según Bonhoeffer— ha sido el responsable de que se limitara fuertemente a una clase particular lo que constituía un mandato divino dirigido a todos los cristianos "La vida monástica se convierte en una obra particular meritoria de algunos, a la cual el pueblo no podía comprometerse en masa"³¹. El enfoque de radicalidad universal del mensaje evangélico cuenta con el consenso de católicos y reformados, si bien los primeros admiten los consejos interpretados como llamadas personalmente obligatorias. Esta corriente, sin embargo, debe admitir que la noción de consejo como prestación facultativa que rebasa lo debido queda del todo eliminada sin intentos de recuperarla.

La segunda corriente ofrece la ventaja de no detenerse en la exégesis de textos evangélicos particulares y de insertar mandatos, prescripciones y consejos en el contexto más amplio de la vida del Espíritu y de la ley de la gracia. El radicalismo evangélico exigente pierde su aspecto severo y toda interpretación legalista, porque las normas exteriores están interiorizadas y superadas por el corazón cristiano renovado por el Espíritu y hecho capaz de cumplir por instinto y amor la voluntad de Dios. Como observa S. Lyonnet, "la ley del Espíritu no se distingue de la ley mosaica sólo porque propondría un ideal más elevado, impondría mayores exigencias o incluso, pero esto sería un

verdadero escándalo, porque ofrecería una salvación a menor precio, como si el yugo insostenible de la legislación sináutica lo hubiese sustituido Cristo Jesús por una 'moral fácil'. La diferencia está por el contrario, en la naturaleza misma de la ley del Espíritu, ésta no es ya un código no es una simple norma de acción, exterior, sino, lo que ninguna legislación en cuanto tal puede ser, un principio de acción, un dinamismo nuevo, interior"³² La llamada a una condición de vida particular, con sus compromisos y exigencias, se convierte por la misma razón en un don interior, en un carisma que ha de acogerse con gratitud y ejercitarse con alegría como signo de la presencia santificadora de Dios en el mundo. Justamente el Vat II afirma, refiriéndose a los religiosos, que "la práctica de los consejos, que por el impulso del Espíritu Santo muchos cristianos han abrazado proporciona al mundo y debe proporcionarle un espléndido testimonio y ejemplo de santidad" (LG 39) En conformidad con el régimen de la gracia y del amor, "el Señor ha querido guiar a sus discípulos no tanto multiplicando los preceptos, que son muy poco numerosos, observan san Agustín y santo Tomás, cuanto proponiendo consejos a su prudencia sobrenatural. Tal pedagogía es apropiada para la libertad de los hijos de Dios, además, podemos comprobar, tanto en el NT como en la tradición de la Iglesia, que la práctica de los consejos es una escuela eficaz de crecimiento espiritual y de libertad filial, y que tal escuela está perfectamente adaptada a las necesidades de la Iglesia de hoy"³³ La acentuación del carácter liberador de la existencia cristiana animada por el Espíritu se conserva y valoriza indudablemente, a condición de no amortiguar los imperativos evangélicos radicales.

Sin olvidar la aportación positiva de las dos corrientes aquí analizadas, nos parece urgente enriquecer sus perspectivas con una visión sapiencial, hoy de masiado a menudo olvidada.

2 RECUPERACIÓN DE LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS EN LA PERSPECTIVA SAPIENCIAL - La historia de la Iglesia demuestra que los libros sapienciales fueron sumamente estimados por los padres, teólogos y místicos. En los últimos siglos, en cambio, es raro encontrar exposiciones de Cristo y de la vida cristiana en una perspectiva de sabiduría³⁴, debido también a que no ha existido

conciencia del sustrato sapiencial que sirve de base a los evangelios y a los libros del NT. Las investigaciones exegéticas de nuestro tiempo nos abren un resquecio para una mejor comprensión de Cristo y de su mensaje en clave sapiencial³⁵ y nos ayudan a recuperar los consejos evangélicos en un significado inédito y actual.

a) *En la escuela del maestro de sabiduría*. En el AT reconocen los biblistas al menos tres fuerzas que ejercen un influjo determinante en la historia de Israel y dan origen a la Biblia: 1) los sacerdotes, cuya función consiste en promover la santidad en el pueblo de Dios, manteniendo vivo el sentido de la alianza mediante el ministerio del culto y de la palabra. Ellos se ponen de parte de Dios y se atienen al carácter absoluto de la ley, 2) los profetas, suscitados como guías espirituales del pueblo para recordar el monoteísmo y descubrir el plan de Dios en los acontecimientos de la historia. Frente a las infidelidades de Israel, intervienen autoritativamente en nombre de Dios ("oráculo del Señor"), anunciando el juicio y el castigo y estimulando a la conversión, 3) los sabios, situados en un plano más experiencial y humanístico. Surgen en el reinado de David y Salomón como expertos en todas las cuestiones, no para resolver los problemas últimos de la existencia, sino para enseñar a triunfar en la vida y obtener la felicidad. Parten de la experiencia y de las vicisitudes humanas, en las cuales descubren la voluntad de Dios, pero realizan también una humanización de la palabra divina para que pueda regular la vida cotidiana. A diferencia de los sacerdotes y de los profetas, los sabios se dirigen al individuo interpellándolo personalmente ("Hijo mío, escucha" Prov 1,8, 2,1, 3,1) y se expresan con el "consejo" fundado en la reflexión racional, en proverbios y sentencias populares, en parábolas y enigmas. "El tono de los sabios, lejos de ser perentorio y vehemente, como en la ley y en los profetas, es insinuante y moderado. En su boca, el imperativo no expresa órdenes propiamente dichos, sino sólo recomendaciones que se imponen al buen sentido"³⁶ En todas las ocasiones, los sabios apelan a la inteligencia para que descubra el orden interno existente entre la acción y su efecto (Prov 10,2 15 30, 11,21, 12,14, 13,5) y comprenda dónde se encuentra la verdadera felicidad (Prov 2,1-9, Sal 111,10). En esta visión,

el castigo no es un golpe asestado desde fuera, sino el fruto de una mala decisión, en una palabra, de la locura (Prov 1,29-35) [Experiencia espiritual en la Biblia 1, 5].

Creemos suficiente probar que el estilo sapiencial, vehículo del arte de vivir bien mediante el "consejo", fue adoptado por Cristo, para que los consejos adquieran consistencia evangélica e interpeleen a todos los cristianos. Pues bien, aunque casi a la fuerza y sin atribuir a este hecho la importancia que merecería, los biblistas están de acuerdo en ver en Cristo no sólo el cumplimiento de la ley, del sacerdocio y de los profetas, sino también el vértice y el coronamiento del movimiento sapiencial israelítico.

Los escritores del NT identifican la sabiduría con Cristo (1 Cor 1,24, Col 2,3), a quien aplican con un juego sutil y frecuente de referencias los apelativos de la sabiduría veterotestamentaria: imagen del Dios invisible, primogénito de la creación, reflejo de la gloria de Dios, palabra encarnada (Col 1,15 20, Heb 1,3, Jn 1,1 18 con referencia a Prov 8,22 31, Sab 7,25-26, Eclo 24,2-17).

Aunque se distinga de los escribas, pues no había seguido el programa formativo de teólogo especialista³⁷ y desarrollaba al mismo tiempo el oficio de profeta, legislador y taumaturgo (cf Mc 1,22 27), Jesús se presenta a sí mismo como sabio más grande que el sabio por excelencia "Ved, aquí hay algo superior a Salomón" (Mt 12,42). Adopta el género literario sapiencial: discurso persuasivo en parábolas (Mt 13,34-35), bienaventuranzas o promesas de felicidad y éxito en orden al reino (Mt 5,3-11, 11,6, 13,16, Lc 11,27 28), sentencias, comparaciones, proverbios, normas de vida, enigmas resueltos a nivel profundo (Lc 9,25, Mt 11,16 19, Jn 3,8, 5,35, Mc 10,2 12, 12,13 34). Igual que la sabiduría bíblica, Jesús trata a sus discípulos como amigos (Lc 12,2-4, Jn 15,15, Sab 7,23, 8,18), hijos (Lc 7,35, Jn 13,33, Prov 8,32) y comensales (Lc 14,15-24, Prov 9,1-6), e invita a cuantos están bajo el peso de la ley y de las observancias farisaicas a aceptar su yugo suave y liberador (Mt 11,28-30).

Jesús era "un narrador público" que "se inspiraba en las experiencias propias y ajenas y las convertía en experiencias de los que escuchaban su conversación. Tenía, además, un declarado interés práctico y quería aconsejar y ayudar a los hombres"³⁸. En efecto, "el

narrador es un hombre que aconseja al oyente"³⁹ y lo compromete en la experiencia narrada. Cada vez que Jesús narra o habla en el lenguaje sapiencial, a saber, en la mayor parte de los evangelios, ofrece "sus consejos evangélicos" entendidos en un ámbito lo más vasto y universal posible y dirigidos a todos, pero de un modo personalizado y persuasivo. Su contenido no puede resumirse, porque abarca todo el mensaje evangélico, piénsese en la fecundidad doctrinal de las parábolas, en las cuales Jesús ilustra la realidad del reino de Dios, la toma de posición del hombre frente a él, el modo de obrar de Dios, el comportamiento requerido con el prójimo, la actitud de vigilancia y de fidelidad⁴⁰. En esta perspectiva se abre un modo nuevo de acercarse al Evangelio y de seguir la escuela de Jesús, consejero admirable (cf Is 9,6) y maestro de sabiduría. Para nuestro propósito parece suficiente indicar la actitud global que nos hace discípulos no frustrados de Cristo y nos permite captar el sentido de sus consejos.

b) *Finalidad y significado de los consejos evangélicos*. Como consecuencia de la adopción del género literario sapiencial, los consejos evangélicos no se reducen a pura forma expresiva. Se caracterizan por algunas notas que podemos determinar así: 1) *El tono de amistad*. Los consejos suponen una relación de intimidad entre la persona que los da y la que los recibe, entre Cristo maestro y su discípulo, sólo en una atmósfera de comunión y donación, de relación profunda y definitiva, es posible superar las distinciones entre obligación y opción facultativa para situarse en actitud de sintonía completa con Jesús. La vida cristiana se convierte en respuesta de amor a las invitaciones hechas por Cristo a la libertad humana, en actitud de discípulo abierto a la sabiduría encarnada, en dimensión no de obligación, sino de confianza alegre y entregada. 2) *La personalización*. El discurso sapiencial se dirige al individuo y solicita su participación en la búsqueda de la auténtica sabiduría y en su actuación. La invitación sin distinción a poner a Dios por encima de todas las cosas y cumplir su voluntad se concretiza en diversas opciones según la misión propia y la situación concreta, se sigue a Jesús tanto con la fidelidad al matrimonio indisoluble como con el celibato por el reino, tanto dándole todo a los pobres como ofreciendo sólo la mitad

de los bienes (Mc 10,21; 19,8), tanto abandonándolo todo para estar con él como permaneciendo en el propio ambiente (Mt 19,27; Lc 8,38-39). El consejo no tiende a imponer ni a nivelar, sino a persuadir, a convencer, a comprobar personalmente y a comprometer con libre decisión. A diferencia del carácter perentorio del mandato, aquí se apunta a hacer comprender desde dentro el significado de lo que se propone de modo que su cumplimiento no sea forzado, sino fruto de conciencia iluminada y responsable; 3) *El éxito del hombre*. El fin de los consejos evangélicos, como el de los sabios del AT, es decididamente humanístico. Miran a hacer triunfar en la vida mediante la entrada en el reino de Dios; prometen alegría, bienaventuranza, vida eterna. No son para el rebajamiento del hombre, sino para su éxito; cuando está en juego el hombre, Jesús relativiza cualquiera otra realidad, comprendida la ley, el culto y las instituciones (Mt 12,1-14; 15,1-6). Mas el hombre, para triunfar, paradójicamente, debe perder su vida (Mc 8,35-36) a fin de volver a encontrarla potenciada en la orientación radical hacia Dios y en el amor oblativo a los hermanos. Cuanto lleva al hombre a evitar el fracaso religioso y a realizarse con plenitud según la voluntad de Dios leída en la historia entra en la visión liberadora de los consejos.

c) *El don sapiencial del consejo*. La asimilación de los consejos del Señor mediante la escucha humilde, la reflexión, la decisión y la verificación de la experiencia, transforma al cristiano en un hombre sabio y espiritualmente maduro, capaz a su vez de ayudar a los otros con el consejo. Bíblicamente, sabiduría y consejo están unidos de manera íntima, tanto entre sí como con el sabio consejo de Dios. Puesto que existe desproporción, y a veces contraste, entre la miope sabiduría humana y el misterioso y sorprendente plan divino de salvación (cf 1 Cor 1,17-30; 2,1-16), la verdadera sabiduría es un don que viene de lo alto (Jn 3,17), es decir, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Ef 1,7.17; 1 Cor 12,8); por eso hay que implorar este don en la oración (Sant 1,5-6) y hacerse pequeños y disponibles para recibir una iluminación superior, que se niega a quien se encierra en el propio saber humano egoísta (Mt 11,25; Jn 3,15). El don del Espíritu comunica la revelación del plan divino en toda su amplitud (1 Cor 2,7-8; Ef 1,9), pero también un compor-

tamiento moral digno del Señor (Col 1,10), una conducta inspirada en caridad y franqueza: "La sabiduría de arriba, por el contrario, es ante todo pura, pacífica, condescendiente, conciliadora, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía. El fruto de la justicia se siembra en la paz para los que obran en la paz" (Sant 3,17-18). Naturalmente, el comportamiento sabio, don de Dios, se afianza con el ejercicio de la vida cristiana, que adiestra las facultades del creyente para distinguir como por instinto lo que es bueno (Heb 5,14). El cristiano sabio se ejercita en regular rectamente y con previsión la vida cotidiana (Mt 7,24; 25,1-12), en discernir por sí mismo los signos de los tiempos y de la historia (Lc 12,54-57), en utilizar el tiempo presente para evitar las sendas de la conducta pagana (Ef 5,15-20) y en aprovechar el momento favorable al testimonio de Cristo de acuerdo con las condiciones del prójimo (Col 4,5-6). Es propio de la sabiduría cristiana hacer triunfar al hombre, es decir, realizar su salvación integral; cometido este que reviste hoy particular urgencia: "Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro, si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría" (GS 15). Al adherirse al Evangelio, los cristianos se convierten en la sal de la tierra (Mt 5,13), dando sabor a la vida a nivel personal y comunitario. Su vida es una continuación del relato evangélico, una narración de la victoria de la esperanza, de la comunión, de la alegría y de la vida sobre la desesperación, sobre el aislamiento, sobre la tristeza y sobre la muerte.

S. De Fioris

Notas—(1) Cf S. Lyonnet, *La vocación cristiana a la perfección según san Pablo*, en AA VV, *Los laicos y la vida cristiana perfecta*, Herder, Barcelona 1965, 13-31.—(2) S. Légasse, *L'appel du riche Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Beauchesne, París 1966.—(3) *Ib.*, 195-196.—(4) *Ib.*, 207.—(5) Cf J. W. Glaser, *Commands counsels, a pauline teaching?*, en "Theological Studies" (1970), 275-287.—(6) Cf. X. Léon-Dufour, *Marriage et virginité*, en "Christus", 41 (1964), 179-193. *Id.*, *Signification théologique du mariage et du célibat consacré*, París 1965, 25-38. L. M. Weber, *Sexualité, virginité, mariage et leur approche théologique*, Desclée, París 1967.—(7) Cf K. Rahner, *Su consiliis evangelicis*, en AA. VV., *Religiosi oggi e doma*

ni Problemi di vita religiosa, Ed Paoline, Roma 1968, 96.—(8) CFS Lyonnet, o.c. (nota 1), 29-31. J. W. Glaser, o.c. (nota 5), 279. K. Wemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus*, en "Scholastik", 34 (1959), 505-525, especialmente 507.—(9) Cf J. M. R. Tillard, *Le fondement évangelique de la vie religieuse*, en "Nouv-RevTh", 101 (1969), 916-955. *Id.*, *La pauvreté religieuse*, en "NouvRevTh" 102 (1970) 806-848, 906-941.—(10) J. M. R. Tillard, *Religiosi, perché?*, Dehoniane, Bologna 1973, 18.—(11) G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Vat II*, 2 vols. Herder, Barcelona 1969, II, 140.—(12) R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*, Rialp, Madrid 1965, 39.—(13) *Ib.*, 63.—(14) *Ib.*, 39 y 67.—(15) *Ib.*, 38-39 y 75.—(16) D. Lanfrancini, *Lev moral*, en *DTI*, III, 270 291.—(17) *Ib.*, 277, 278.—(18) *Ib.*, 278.—(19) K. V. Truhlar, *Laicos y consejos*, en o.c. (nota 1), 157-189.—(20) *Ib.*, 161 y 166.—(21) *Ib.*, 172.—(22) G. Philips, o.c. (nota 1), II, 151-152.—(23) B. Haring, *La vocación de todos a la perfección, rasgo fundamental de la moral cristiana*, en AA VV, o.c. (nota 1), 120.—(24) *Ib.*, 151.—(25) B. Haring, *Los religiosos del futuro*, Herder, Barcelona 1974, 52.—(26) *Ib.*, 33.—(27) L. Gutiérrez Vega, *Teología sistemática de la vida religiosa*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1976, 182.—(28) *Ib.*, 210.—(29) M. Lutero, *Werke*, Ed Weimar, VIII, 582.—(30) D. Bonhoffler, *Sequela*, Querimana, Brescia 1975, 21.—(31) *Ib.*, 25.—(32) S. Lyonnet, *Libertà cristiana e legge dello Spirito secondo S. Paolo*, en I de la Potterre S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, AVE, Roma 1967, 212.—(33) G. Huyghe, *Come definire i religiosi?*, en AA VV, o.c. (nota 7), 33.—(34) Si bien todos los tratados de ascética y mística presentan el don de la sabiduría como el don más perfecto del Espíritu Santo el único intento de presentar a Cristo y la vida espiritual en la perspectiva de la sabiduría nos consta que se debe a San Luis María de Montfort (1716) en su obra *El amor de la eterna sabiduría*, publicada por primera vez en 1876. Para una primera aproximación a la idea de la sabiduría en la espiritualidad cristiana desde san Pablo a nuestro siglo, cf H. Huré, *Introduction historique*, en B. L. M. de Montfort, *L'Amour de la sagesse éternelle. Puissante synthèse de spiritualité*, ed "type", Librairie Mariale Pont-Chatteau 1929, nn 1-85.—(35) A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, París 1966. P. E. Bonnard, *Cristo, sapienza di Dio*, LDC, Turin 1968, M. J. Le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, Centurion, París 1965, M. Gilbert, *Volonté de Dieu et don de la sagesse*, en "NouvRevTh", 93 (1971), 145-166. F. Festorazzi *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, en AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Paideia, Brescia 1973, 117-146. Sobre la "sofología" o doctrina relativa a la sabiduría, que P. Evdokimov llama "la gloria de la teología ortodoxa actual", cf L. Sertorius, *La teología ortodoxa nel XX secolo*, en *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, II, 212-217. B. Schulte, *La mariologie sophianique russe*, en *Marie* (Du Manoir), VI, Beauchesne, París 1961, 213-239.—(36) A. Robert, *Genres littérai-*

res de l'AT, en *Initiation biblique* (A. Robert-A. Tricot), Desclée, Tournai 1959, 300.—(37) Cf J. Jeremias, *Teologia del NT*, I, Sígueme, Salamanca 1980, 98.—(38) H. Kung, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 224.—(39) W. Benjamin, *Der Erzähler*, en *Illuminationen* Frankfurt 1961, 409.—(40) Cf O. Knoch, *Le parabole* Città Nuova, Roma 1969, 25-27.

BIBL.—AA VV., *Los consejos evangélicos en la tradición monástica*, Santo Domingo de Silos 1975.—AA VV., *La consagración a Dios, entrega o exigencia?*, en "Biblia y Fe" n 12 (1978)—Alonso, S., *La vida consagrada*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1974.—Alvarez Gómez, J., *Diversas formas de pobreza religiosa*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1975.—Alvarez Gómez, J., *La virginidad consagrada. Realidad evangélica o mito socio-cultural?*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1977.—Asiaim, M. A.-Lecea, J. M., *La pobreza de los religiosos a examen*, en "Comunidades" 6 (1978) Fichero de materias—Gentili, E., *Consagración e amore*, Gribaudi, Turin 1972.—Gutiérrez Vega, L., *Autoridad y obediencia en la vida religiosa*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1974.—Gutiérrez Vega, L., *Teología sistemática de la vida religiosa*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1976.—Isaac, J., *Reévaluer les vocés*, Cerf, París 1973.—Maitellán, S., *Pobreza evangélica*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1975.—Neal, M.-A., *Votos, pero no muros*, San Ferrae, Santander 1969.—Paoli A., *Buscando la libertad Castidad, obediencia, pobreza*, Sal Terrae, Santander 1981.—Rahner, K., *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Taurus, Madrid 1962.—Rueda, B., *Redescubrir la obediencia*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1975.—Tillard, J. M. R., *El proyecto de vida de los religiosos*, Inst Teol de Vida Religiosa, Madrid 1974.

CONTEMPLACION

SUMARIO. I Introducción la problemática. II La contemplación en la Escritura. 2. La contemplación en la tradición cristiana. II La oración contemplativa cristiana. I Una definición. 2. Las formas principales de la oración contemplativa. a) La oración litúrgica. b) La oración contemplativa personal. c) La contemplación propiamente dicha. La contemplación mística. 3. Contemplación y vida cristiana. III El objeto de la contemplación. I La búsqueda de Dios. 2. La presencia de Cristo. 3. La relación con el mundo de la naturaleza y de la historia. IV La función de la oración contemplativa. I La fe viva. 2. La purificación. 3. La iluminación. 4. La función de los sentidos espirituales. V Conclusión la contemplación, elemento constitutivo de la vida cristiana.

I. Introducción: la problemática

El atractivo que ejerce la idea de contemplación es tal que parece difícil po-

ner en duda su existencia y su valor en la vida espiritual. La estima que nos merecen las diversas religiones se basa a menudo en la capacidad que mues tran para suscitar y fomentar una vida contemplativa [↗ Budismo, ↗ Judía (espiritualidad), ↗ Hinduismo, ↗ Islamismo, ↗ Yoga/Zen]. Por lo demás, es absolutamente imposible concebir una vida santa que no consagre, siquiera al gun tiempo, a la actividad contempla tiva.

En este sentido general, entendemos por actividad contemplativa la busque da más o menos metódica de un conoci miento de las realidades superiores. Para los griegos, e incluso para el mis mo santo Tomás, la contemplación de la verdad se ejercitaba también mediante aquella actividad que llamamos nos otros científica, y su objeto lo constituía cualquier especie de conocimiento. La vida contemplativa se oponía a la activi dad práctica por ejemplo, al trabajo manual, pero también al esfuerzo de la vida moral. Hoy el sentido del término "contemplación" se refiere exclusiva mente al campo religioso o estético. Connota siempre una cierta liberación de la vida práctica y, en este aspecto, la idea de contemplación enlaza con la an tiquísima oposición entre "theoría" y "praxis".

La importancia de la vida contempla tiva para la vida religiosa es enorme. Grandes religiones, como el ↗ hindui smos, o grandes disciplinas espirituales, como el ↗ budismo, reservan un consi derable espacio a la actividad contem plativa y ejercen una verdadera seduc ción sobre nuestros contemporáneos. En cuanto a la religión cristiana, ha co locado siempre en primer plano a las comunidades contemplativas. Los mon jes han perpetuado su tradición hasta nuestros días en que hemos visto surgir nuevas formas de vida contemplativa menos retiradas del mundo como, por ejemplo, la de los Hermanitos y Herma nitas de Jesús, más aun, incluso han vuelto a resurgir ciertas formas de eremitismo.

No obstante, la idea de contemplación plantea cierto número de problemas en la perspectiva cristiana. Unos se refie ren a la interpretación de la Escritura, que prácticamente no contiene el tér mino contemplación y se centra en la fe en la palabra otros se relacionan con la idea de un cierto desinterés frente al mundo. La insistencia del mensaje cris tiano en la ↗ caridad efectiva no favo

rece mucho la estima absoluta que se otorga a la actividad contemplativa. Para algunos contemporáneos, esta últi ma necesita primero justificarse lo que cuenta es la fe que obra a través de la caridad.

1 LA CONTEMPLACIÓN EN LA ESCRITURA
El problema de la contemplación en la Escritura solamente se plantea dando al término "contemplación" el significado muy restringido de busque da de una cierta forma de conocimien to. Por el contrario, si lo entendemos en el sentido de unión con Dios, como lo hace el texto del Vat II "Unión a Dios de mente y corazón" (PC 5), es evidente que la vida cristiana supone la contem plación y que la Escritura persigue toda ella como fin esta unión con Dios en Cristo.

En cambio, la palabra "contempla ción" en sentido restringido no aparece en la Escritura. Los ↗ profetas, por ejemplo, pueden dar a conocer la volun tad de Dios, pero no tienen necesidad para este fin de un ejercicio metódico, su don profético es de otro orden.

Lo que más se aproxima a la activi dad contemplativa es la actitud de los sabios del AT. Es indudable que sufrie ron el influjo del pensamiento helenísti co, pero lo importante para nosotros es que lo aceptaron, llegando a pensar que la sabiduría que alcanzaron era una participación de la sabiduría divina. A través de la contemplación del universo y de la acción divina en la historia de la salvación, consiguieron un verdadero conocimiento de Dios y de su providen cia [↗ Consejos evangélicos II, 2].

En el NT, las alusiones más explícitas a una actividad contemplativa se en cuentran en las cartas de Pablo. El tér mino mismo no aparece, pero encontra mos allí la noción de "conocimiento espiritual" (*gnosis*)¹. San Pablo no dice que tal conocimiento sea fruto de una actividad contemplativa pero no se ex cluye esta eventualidad, pues sabemos que dedicaba largos ratos a la oración y que, al comienzo de su vocación cristia na, se retiró durante dos años a Arabia. El conocimiento de que él habla es la conciencia de su vida en Cristo. Esta proviene de una luz interior, fruto de la presencia del Espíritu, que transforma la vida de Pablo en una vida "en Cristo Jesús". En la contemplación de san Pa blo podemos distinguir también un mo vimiento que va hacia una mayor interi ridad, Cristo aparece en ella primero

como juez, luego como aquel de cuya vida nosotros participamos y, finalmen te, como el que vive en nosotros.

Aun admitiendo la noción de contem plación cristiana, hay que definir bien su situación particular. Jamás es pre sentada como la actividad suprema de la vida cristiana ni constituye su fin úl timo que es la visión beatífica. El valor absoluto de la vida cristiana es la ↗ ca ridad y a ella están subordinados todos los carismas. Aunque la visión beatífica puede anticiparse en cierto modo en la contemplación, en definitiva es fruto y recompensa de la vida de caridad. So bre este punto un gran contemplativo como san Juan de la Cruz no puede emitir un juicio distinto al del evange lio "Seremos juzgados por el amor".

2 LA CONTEMPLACIÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA - Un problema histórico par ticular lo plantea el hecho de que la tra dición cristiana —señaladamente la de los padres griegos Clemente Alejandrí no, Orígenes y Gregorio de Nisa— asig nara una posición de primer plano a la contemplación. Los Padres tributarios en esto de su cultura helenística exal tan el valor de la actividad contemplati va a la que consideran una anticipación de la visión y, por tanto, como revestida de un carácter de alguna manera abso luto. En consecuencia, cierto número de historiadores de la espiritualidad sos tienen que su dependencia del helenis mo es demasiado grande y que al valo rar en exceso la contemplación, rebaja ron el valor de la fe y de la caridad operante. La objeción, más bien grave, recogida por cierto número de católicos contemporáneos, la formularon sobre todo historiadores y teólogos protestan tes liberales.

Hay que reconocer que la objeción tiene una parte de verdad. Algunos Pa dres, tributarios de una cultura super ior, no pusieron suficientemente de re lieve la novedad de la postura cristiana ni el primado de la caridad práctica. Además, sin lugar a dudas aceptaron demasiado fácilmente la posición neo platónica, que opone actividad sensible y compromiso en el mundo por un lado y primado de la contemplación noética por otro². No obstante, a pesar de las exageraciones de algunos Padres, hay que tener en cuenta dos cuestiones de fondo.

La primera es histórica. Toda vida cristiana intenta expresarse en el len

guaje de su tiempo como escribe Da niélou a propósito de san Gregorio de Nisa "No es el caso de buscar cuáles fueron los elementos platónicos del pensamiento de Gregorio habría que habituarse al modo de ver propio de un pensamiento totalmente cristiano que sin embargo, ha sacado sus formas de expresión propias del lenguaje filosófico del tiempo en que se constituyó". Evi dentemente la disociación entre el con tenido del pensamiento y su expresión no puede ser tan radical como piensa Daniélou pero resulta inevitable cuan do consideramos el desarrollo concreto de la vida de fe. Ésta necesariamente se vive y expresa en el seno de una cultura particular. Hoy algunos no vacilan ni si quiera en emplear un vocabulario de origen marxista.

Sin embargo, para nosotros el proble ma de fondo es más importante que el problema del influjo histórico. ¿es legíti ma una actividad contemplativa en la vida cristiana? Damos por supuesto que la vida cristiana es idéntica sustancial mente en todos los creyentes, a pesar de ello, queremos observar que esa vida utiliza mediaciones diferentes, que, sin excluirse unas a otras, contribuyen a dar una fisonomía particular a la vida espiritual. Así, podemos hablar de espiri tualidades centradas en la ascesis en la acción, en la afectividad en la con templación⁴. Estas distinciones, que por lo demás aparecen también en el hinduismo, se fundan en la variedad de los tipos psicológicos y no podemos negar su legitimidad.

Aceptada la idea de que una espiri tualidad encuentra su modo propio y principal de unión con Dios en la activi dad contemplativa no puede maravillar que dependa en su manera de expresar se de culturas que han concedido un puesto privilegiado a la contemplación. Los padres griegos se apoyaron en su cultura helenística hoy cierto número de cristianos intenta inspirarse en las disciplinas contemplativas del Extremo Oriente.

Desde el punto de vista cristiano es preciso, sin embargo, tener en cuenta nuestra observación precedente [↗ *su pra*, I, 1] la contemplación no es un fin en sí, es una mediación para obtener la unión con Dios, lo que cuenta de mane ra incondicional es la caridad. Obvia mente esa caridad se puede vivir como búsqueda de la unión con Dios a través del amor nunca puede entrar en con flicto con el deber de la caridad para

con el prójimo Allí donde esta caridad concreta surge como un deber urgente, subordinada a sí todas las restantes manifestaciones de la vida espiritual. Las palabras de san Juan son decisivas "Si alguno dice que ama a Dios, y odia a su hermano, es un menturoso" (1 Jn 4,20)

De cualquier forma, la actividad contemplativa, aunque subordinada a la caridad, representa un papel importante en la vida cristiana. En su libro *Western Mysticism*, Dom Butler ha ilustrado claramente como los grandes maestros cristianos de vida espiritual —san Gregorio Magno, san Agustín, san Bernardo— intentaron siempre conciliar las dos exigencias de la vida cristiana auténtica: la acción y la contemplación, pero está claro que no se les ocurrió jamás la idea de discutir la legitimidad de la vida contemplativa. Ellos se apoyan en la necesidad que siente el espíritu humano de nutrirse de la verdad. Desde el momento en que uno se adhiere al misterio de la fe tiende a asimilárselo de manera cada vez más completa, considerándolo bajo todos sus aspectos. Para un cristiano el medio más simple consiste en profundizar la revelación contenida en la Escritura [↗ Palabra de Dios]. Podemos decir pues, que estamos ante una contemplación cristiana no solo cuando el fiel se esfuerza en llegar al conocimiento de Dios a través de una aplicación constante y metódica, sino también cuando considera el misterio de la fe para asimilar su contenido y llegar así a una adhesión cada vez más personal a él.

Llamamos *oración mística* a la que se caracteriza por la búsqueda y el logro de la unión con Dios (o con un ↗ Abso-luto, diversamente concebido por las distintas religiones) gracias a un acto simple de conocimiento (pero también de amor, de abandono), y distinguimos de ella la *vida contemplativa*, cuyo ejercicio principal consiste en la aplicación del espíritu y del corazón a una realidad superior. En el orden cristiano llamaremos *oración contemplativa* a toda forma de adhesión al misterio de la fe tal como se realizó en Cristo y lo propone la Iglesia.

II. La oración contemplativa cristiana

1 UNA DEFINICIÓN - Aplicando nuestras observaciones precedentes, puede

se llamar *oración contemplativa* a toda actividad espiritual que toma en consideración el misterio del reino de Dios presente, a fin de que el alma se adhiera a él más profundamente por la fe. El reino de Dios se nos hace presente primeramente en la Sagrada Escritura, pero está presente también en nuestra alma y en el mundo mismo. De por sí importa poco situarse en un lugar más que en otro, algunos contemplan más fácilmente a Dios en el mundo de la naturaleza o en los demás, sin embargo, más comúnmente lo contemplan antes ante todo en la Sagrada Escritura y en nosotros mismos. La diferencia no es sustancial, sino más bien pedagógica, en el sentido de que cada uno debe encontrar el modo de contemplación que le resulte más apto o más fácil.

Al decir que la oración contemplativa se caracteriza por la búsqueda de una adhesión más personal al misterio de la fe, la distinguimos del estudio doctrinal y teológico. También éste tiene por objeto el misterio de la fe, pero intenta comprenderlo más a fondo, comparando entre sí los diversos misterios y aplicando esta luz a las cuestiones que la humanidad puede plantearse. Cuando el estudio doctrinal se realiza con espíritu contemplativo, desemboca en la oración, por desgracia, no es raro que se mantenga en un nivel de abstracción intelectual sin provocar una adhesión de fe más personal.

La oración contemplativa no se identifica con la oración mental, que es su forma más practicada. En ella debemos incluir también la oración litúrgica o la lectura de la Sagrada Escritura, porque también ellas son modos de aplicación del espíritu y del corazón a la realidad de la fe. Ni podemos oponer de manera absoluta oración mental y oración vocal. En efecto, en la oración mental tenemos un discurso y palabras interiores, mientras que la oración vocal conduce a una adhesión más personal al misterio de la fe y a una relación más profunda con Dios. La diferencia concierne al ritmo de la consideración espiritual, marcado por la lectura, por la recitación o por el canto en el segundo caso, mientras que es espontáneo en el primero.

2 LAS FORMAS PRINCIPALES DE LA ORACIÓN CONTEMPLATIVA. En la práctica cristiana podemos distinguir tres formas principales de oración contemplativa:

a) *La oración litúrgica*. Su caracte-

ística principal es la de ser la oración realizada en nombre de la Iglesia, en cuanto somos miembros del Cuerpo místico. "La sagrada liturgia es el culto público que nuestro Redentor tributa al Padre como cabeza de la Iglesia, y es el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y, por medio de Él, al eterno Padre y, diciéndolo brevemente, el completo culto público del Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros" (Pío XII, Enc. *Mediator Dei*). La oración litúrgica efectuada durante la celebración eucarística [↗ Eucaristía] o durante la liturgia de las horas es oración de la Iglesia en la que los fieles han de participar "con recta disposición de ánimo", armonizando "su mente con las palabras que pronuncian" y cooperando "con la gracia divina para no recibirla en vano" (SC 11).

La oración litúrgica nos presenta, en el curso de su ciclo anual, la totalidad del misterio de Cristo, que se desplegó en el tiempo, y contribuye así a recordarnos incesantemente lo esencial de la situación cristiana. Es el misterio en su totalidad lo que debemos meditar y vivir aunque podemos detenernos legítimamente en algún aspecto particular del mismo, según los periodos de nuestra vida y de la gracia dada a cada uno.

La razón profunda del valor incomparable de la oración litúrgica nos la indica con claridad la constitución sobre la liturgia del Vat. II. Cristo está presente en la oración litúrgica de múltiples maneras, y estos modos de presencia le confieren una densidad insuperable. "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: 'Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos' (Mt 18,20)" (SC 7) [↗ Celebración litúrgica II, 3].

b) *La oración contemplativa personal*. Comúnmente se la llama ↗ meditación. Aquí mencionamos simplemente la

importancia de su fundamento, que es la *lectio divina*. Es ésta la lectura atenta y sabrosa de la Sagrada Escritura, que nos pone en contacto con la revelación del misterio de la salvación, cuyo centro es Cristo nuestro Señor.

El contacto con la ↗ palabra de Dios debe constituir el fundamento de toda oración contemplativa, puesto que su objeto no es otro que el misterio de la fe. Partiendo del contacto con la Sagrada Escritura es como debemos buscar la luz para nuestra vida. El cristiano mediante la frecuencia asidua de la Sagrada Escritura, aprende a formarse juicios rectos, a la luz de Dios juicios que no son mero reflejo del pensamiento imperante en su entorno. Así, poco a poco transforma no sólo el propio juicio, sino también su voluntad, su afectividad y la misma imaginación, que se orienta hacia los temas escatológicos.

c) *La contemplación propiamente dicha* la *contemplación mística*. Aunque el vocabulario espiritual no está fijado de manera uniforme y varía según los autores, podemos llamar *contemplación propiamente dicha* a la actividad que consigue captar una realidad espiritual con una operación simple. En la espiritualidad cristiana distinguimos comúnmente la operación simple situada al término de la actividad meditativa y a la cual llamamos *contemplación adquirida*, y la que no está en continuidad inmediata con la meditación, sino que constituye un estado espiritual particular, caracterizado por un aspecto de pasividad frente a la acción de Dios, y que llamamos *contemplación mística* o *pasiva*.

Aunque ciertos autores (sobre todo de la escuela dominicana) niegan la legitimidad de la noción de contemplación adquirida, podemos por lo menos atribuirle un valor práctico, comprobado por la experiencia.

La contemplación mística se funda, por un lado, en el hecho de que Dios puede obrar directamente en el alma y, por otro en la posibilidad de que el alma realice una operación simple de tipo intuitivo afectivo. Todos los autores místicos admiten dos niveles de actividad del alma: un nivel común, donde se efectúan las operaciones del conocimiento racional y discursivo, y un nivel superior, en el que Dios se hace presente a través de un modo simple de conocimiento y de adhesión. El modo de concebir estos dos niveles y los nombres que se les da son sumamente diversos, pero

esa diversidad no impide un acuerdo sustancial

Por lo que se refiere a la \nearrow mística cristiana su fundamento hay que buscarlo en el dogma de fe de la inhabitación de Dios en el alma del justo. Así suenan los términos de la doctrina común basada en los textos de san Juan y de san Pablo (Jn 14 16 y Rom 8 Ef 3) "Dios por medio de su gracia está en el alma del justo en forma más íntima e inefable como en su templo y de ello se sigue aquel mutuo amor por el que el alma está íntimamente presente a Dios está en él más de lo que pueda suceder entre los amigos más queridos, y goza de él con la más regalada dulzura. Esta admirable unión que propiamente se llama inhabitación, solo en la condición o estado, mas no en la esencia se diferencia de la que constituye la felicidad en el cielo" (León XIII Enc *Divinum illud*)

La presencia de Dios en el alma es una presencia viva y activa. Dios infunde continuamente en ella las virtudes teológicas de la fe y de la esperanza y según las palabras mismas de la Escritura "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5). El don de la contemplación consiste pues esencialmente en el hecho de que el alma toma conciencia de Dios que está presente y obra sobrenaturalmente en ella. Los modos y los grados de esta toma de conciencia son múltiples. Normalmente progresa en el sentido de una interiorización cada vez más profunda. Empleando el símbolo utilizado por santa Teresa el castillo interior contiene múltiples estancias. En la central se encuentra Dios.

El conocimiento contemplativo no es, pues un conocimiento separable de la experiencia de la presencia de Dios. Es un conocimiento por modo de co-presencia. Como somos conscientes de conocer y de amar a un amigo presente, así la conciencia espiritual que se adhiere al reino de Dios presente en ella percibe a Dios mismo que la atrae y la impulsa a aquella adhesión, concediéndole la gracia necesaria.

Dios es libre de conceder o no la conciencia de su presencia activa y de determinar sus modos e intensidad. Es libre de iluminar al alma sobre los misterios del reino, sobre sí mismo y sobre su misterio trinitario, sobre la humanidad de Jesús y sobre los misterios que él vivió. Esa libertad divina la siente el alma como pasividad propia. Esto no

significa ante todo que el alma no ejercite operación alguna, puesto que se adhiere a esta presencia de Dios, sino que la iniciativa de la manifestación pertenece a Dios. Lo mismo que depende de él la duración y la forma que reviste.

Además dado que la mirada es simple dado que no requiere gran consumo de energía psíquica y dado que el goce de Dios es profundo la operación contemplativa aparece como un reposo si se la compara con la actividad que se despliega en las otras formas de oración.

La pasividad supone la conciencia de la gratitud del amor de Dios el cual obra cuando y como quiere. Cada manifestación suya se siente como una gracia y provoca sentimientos de admiración y de reconocimiento.

El fruto principal de esta contemplación es el sentido de la realidad de Dios. Dios, en efecto término de un deseo profundo y a menudo doloroso aparece como la realidad única, en cuya comparación las criaturas son una "nada" mientras no han encontrado su verdadero valor en Dios. El mundo espiritual, por la resistencia misma y por el rechazo que opone al deseo angustiado del alma, aparece verdaderamente como un mundo objetivo y no como la proyección de cil y maleable de deseos subjetivos.

3 CONTEMPLACION Y VIDA CRISTIANA

No podemos negar la legitimidad y la riqueza de la vida contemplativa cristiana pero esto no basta para resolver el problema de su puesto en el ámbito de nuestra espiritualidad moderna que atribuye una importancia capital al compromiso de la caridad y busca fatigosamente la unidad de la vida espiritual.

El problema de la relación entre vida contemplativa y acción es sumamente complejo y, como hemos visto, se plantea desde los comienzos del cristianismo. Para no alargarnos demasiado nos limitamos a indicar los principios de solución.

• Ante todo, observamos la convergencia objetiva de la oración y de la acción (y en particular de la acción apostólica [\nearrow Apostolado]) ambas buscan la instauración del reino de Dios en nosotros y en el mundo. En efecto la oración mira directamente a instaurar el reino de Dios en nosotros mismos, pero se ejercita también en forma de oferta y de intercesión, contribuyendo así a la venida del reino de Dios a su vez, el apostolado busca la instauración de ese

reino en el mundo, pero con ello permite ejercitar las virtudes teológicas y santificar normalmente al apóstol.

• La acción auténtica conduce a la oración, porque el apóstol, consciente del carácter sobrenatural del apostolado, debe ser siempre la "fragancia de Cristo" (2 Cor 2,15). Además, debe volver cada vez más sensible a la presencia del Espíritu en el mundo y en los demás, la meditación del evangelio le conduce al conocimiento personal de Cristo y del evangelio y le prepara de ese modo a practicar un \nearrow discernimiento espiritual más recto y más fino.

• La oración auténtica lleva al apostolado. La unión auténtica con Dios realzada en la oración nos lo hace ver como el Dios salvador, cuya voluntad salvífica y santificadora es siempre actual, así, la contemplación del Dios vivo nos remite a su obra de salvación. Por eso, como afirma el decreto del Vat II sobre la vida religiosa, "los miembros de cualquier instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios, es menester que junten la contemplación, por la que se unen a Dios de mente y corazón, con el amor apostólico, por el que se esfuerzan para asociarse a la obra de la redención y a la dilatación del reino de Dios" (PC 5).

• La unidad radical de la vida espiritual —y, por tanto, la unidad entre apostolado y oración— hay que buscarla en la vida teológica común a todos los cristianos y a todas las situaciones concretas del cristianismo. Aunque con no pocas diferencias, la vida espiritual vive lo mismo el apóstol que el contemplativo.

Para el contemplativo, la vida de fe conserva principalmente el carácter de oscuridad en el camino hacia Dios, en cambio, en la vida apostólica la fe se presenta como una luz nueva proyectada en el mundo que hay que transformar y como un principio de acción. Esto no impide que el apóstol viva la oscuridad de la búsqueda de Dios, presente al mismo tiempo que ausente del mundo. Por lo que atañe a la esperanza, en la doctrina del gran contemplativo que es san Juan de la Cruz aparece como una negativa a apoyarse en la vida pasada con sus gracias y como una invitación a unirse en cada instante con Dios, entendido como Salvador y fuente de salvación. A su vez, el apóstol busca adherirse a la fuerza de Dios en vista de las dificultades inherentes al apostolado. Finalmente, no oponemos la caridad

contemplativa a la apostólica como si su objeto fuese diverso el prójimo para una y Dios para la otra. Es claro que el apóstol obra por amor a Dios, lo mismo que el contemplativo intenta ayudar al prójimo, y que ambos viven la caridad personal en relación con el prójimo inmediato. La diferencia se advierte desde otro punto de vista: el amor de Dios emplea como mediación la conciencia personal, mientras que el amor del prójimo es también amor de Dios, pero a través de la relación afectiva y efectiva con el prójimo. Por tanto, el amor contemplativo es más inmediato y más puro, mientras que el del prójimo es más concreto y exigente. En cualquier caso, es necesario siempre vivir la vida teológica con la máxima intensidad en todas las circunstancias de la vida interior y de la vida apostólica.

En esta perspectiva, la solución radical mira a ampliar la conciencia espiritual tanto en la vida apostólica como en la contemplación gracias a un esfuerzo constante de vida teológica. Contemplar todas las realidades interiores y exteriores a la luz de la fe, esperar la ayuda de Dios para extender el reino de Cristo en el mundo y en nuestros corazones, vivir, en fin, una unión de amor mediante la que poder acercarse cada vez más a Dios y a los demás tal es el camino justo [Cf. \nearrow Escatología V-VIII].

III. El objeto de la contemplación

1 LA BUSQUEDA DE DIOS. Si consideramos la actividad contemplativa en general, podemos decir que su objeto principal es la búsqueda de Dios. Hay que tener presente que a Dios no se le concibe siempre de una forma personal, en ese caso, su búsqueda asume el aspecto más vago de una búsqueda de lo \nearrow Absoluto.

En la religión cristiana se busca al Dios personal como compendio de todo valor. En primer lugar, se identifica con el valor supremo de lo sagrado, imposible de encontrar sin un esfuerzo constante de rectitud moral. Es también bondad y amor, término del deseo de la bienaventuranza. La teología oriental insiste en el aspecto de su belleza [\nearrow Oriente cristiano \nearrow Imagen]. Además, Dios es verdad del espíritu, principio y fin de toda la creación. Como se ve, en este aspecto la vida contemplativa es siempre una vida elevada.

Si consideramos la acción de Dios, que cuida del universo y de cada alma en particular, la vida contemplativa tiende a abandonarse cada vez más a la divina providencia. Al término de este camino se acaba mirando con fe todos los acontecimientos que puedan sobrevenir, lo cual confiere una notable continuidad a la oración contemplativa.

La contemplación cristiana se desarrolla normalmente en un sentido trinitario. Dado que, según las palabras de Juan, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo habita en nosotros, su presencia activa se descubre en la contemplación. Todos los teólogos insisten con razón en este aspecto original de la contemplación cristiana: la manifestación del misterio trinitario constituye el vértice de la experiencia contemplativa.

Con todo, hay que tener en cuenta la variedad considerable de la oración contemplativa. No podemos, por ejemplo, pretender que la experiencia trinitaria asuma una forma determinada. De hecho, puede surgir también a partir de la percepción más pormenorizada de la presencia del Espíritu Santo o del Verbo. Podemos decir también que son raras las experiencias trinitarias en que se percibe el misterio de un solo Dios en tres personas distintas como tal. Tampoco podemos afirmar que la experiencia trinitaria debe coronar necesariamente el desarrollo espiritual. En el caso de santa Teresita de Lisieux, por ejemplo, la unión con la pasión de Cristo en la noche de la fe y en la enfermedad siguen a la experiencia trinitaria y culminan en la muerte.

Desde el punto de vista subjetivo, la contemplación trinitaria desarrolla ciertos estados interiores sumamente profundos. La SS. Trinidad aparece como paz y reposo en oposición a la agitación y a la inquietud de la vida del mundo. Los místicos que hablan del silencio de la Trinidad quieren indicar precisamente que entran en el silencio y en la serenidad, apoyándose en una confianza indefectible en la Trinidad eterna y feliz. El sentido de la eternidad como plenitud de vida y de amor combate el sentido de la caducidad del mundo en devenir y sujeto a la muerte.

2. LA PRESENCIA DE CRISTO - Ciertos autores cristianos, conscientes con su posición que coloca el acto contemplativo en un conocimiento abstracto, discute el puesto de la contemplación del Cristo evangélico en la

oración mental. Para ellos el acto místico más elevado es el que más se libera del conocimiento sensible y, en consecuencia, rechazan la contemplación de la humanidad de Cristo. Los principiantes pueden meditar legítimamente la vida de Cristo, pero los "perfectos" de ben elevarse por encima de ella.

Santa Teresa de Ávila hubo de hacer frente a doctrinas de este tipo, y su reacción fue clara (*Vida* c 22, *Las Moradas VI*, c 7) la contemplación de la humanidad de Cristo es siempre provechosa en todo el curso de la vida espiritual (lo cual no impide que haya momentos en los cuales la contemplación se desarrolle sin referencia inmediata a la humanidad de Cristo). Su doctrina la funda no sólo en su experiencia, sino también en las enseñanzas y en la práctica de numerosos santos.

El fundamento de esta doctrina tiene sus raíces en la esencia de la fe. Jesús, en efecto, es Dios y hombre, el Verbo encarnado el mediador único. En él se manifiesta una doble belleza, divina y humana. No podemos, pues, separar lícticamente las dos naturalezas de Cristo, como si su naturaleza humana fuese un velo que impide la unión con Dios. La humanidad de Cristo es propiamente la revelación de Dios, ateniéndonos a las palabras de Juan: "El que me ha visto ha visto al Padre" (Jn 14,9), y a las de Pablo: "El mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, iluminó nuestros corazones para que brille el conocimiento de la gloria de Dios, que brilla en el rostro de Cristo" (2 Cor 4,6).

Debemos destacar, además, que el supuesto de la desconfianza de ciertos autores respecto al papel de la humanidad de Cristo en la contemplación es su concepción demasiado intelectualista de esta última. En efecto, si suponemos que la actividad contemplativa tiene por fin un conocimiento intelectual, es evidente que penetra tanto más profundamente en la Trinidad cuanto más se purifica del conocimiento sensible. Esta posición encierra algo exacto, pero en la práctica resulta fragmentaria y peligrosa. El movimiento de la contemplación se detiene en Dios, término de una adhesión de fe y de amor. Ahora bien, semejante adhesión puede tener lugar, ya sea por medio de una referencia a Cristo ya a través de una operación de conocimiento abstracto. Ello es tanto más cierto cuanto que el amor es la causa eficiente de la adhesión a Dios y, por tanto, de la contemplación, mas la

intensidad del amor no depende tanto de la claridad y de la elevación del conocimiento, cuanto de la pureza del alma y del impulso del corazón, impulso que se sustrae a toda medida.

No debemos restringir la contemplación de la humanidad de Cristo a una contemplación global, sino ver en cada misterio de su vida un posible objeto de contemplación. En este sentido, se considera al evangelio como la fuente privilegiada de toda la actividad contemplativa del cristiano. Cristo es modelo de servicio, de humildad, de bondad, de amor, de paciencia, etc. Incluso su silencio ante Pilato o su oración solitaria pueden ser objeto de contemplación. Al imperativo de la nueva ley traída por Cristo corresponde una forma ejemplar que el evangelio nos da a conocer y el cristiano debe considerar el ejemplo de Cristo como norma de la propia conducta.

¿Cuál es el fundamento último de esta actividad contemplativa? Debemos buscarlo en la presencia del Espíritu Santo. El Espíritu Santo estaba presente en una medida plena en la vida de Cristo y es el garante de la verdad del relato y de las palabras evangélicas. El es también el que está presente en el corazón del fiel. El cristiano, cuando se dedica a la contemplación, relaciona la acción del Espíritu presente en él con los acontecimientos verificados en Cristo. Además, se une realmente a Cristo ahora glorificado y que vive en la plenitud del Espíritu. Por eso el Espíritu Santo propone a la contemplación la Palabra viva y suscita al mismo tiempo en el contemplativo el deseo, la acogida y la correspondencia personal al mensaje objetivo contenido en la Sagrada Escritura.

De ahí se sigue que la actividad contemplativa lleve normalmente a una imitación de Cristo y, más profundamente, a una conformación con sus estados (sacerdote, mediador reparador, Hijo único, etc.)⁵

3. LA RELACION CON EL MUNDO DE LA NATURALEZA Y DE LA HISTORIA. Aunque para el cristiano Cristo es el camino privilegiado que conduce a la contemplación de Dios, lo cierto es que el contemplativo puede servirse de otras mediaciones, por ejemplo, las de la naturaleza y la historia.

En particular, todas las espiritualidades han considerado siempre a la naturaleza objeto de contemplación. Gracias a ella, el espíritu se eleva hasta Dios. El

Medioevo atribuyó a tal contemplación una amplitud extraordinaria, mirando a la naturaleza como huella de Dios, como primer libro que contiene su palabra. Aquí ha encontrado su fundamento un simbolismo estético e litúrgico que ha fomentado una vida religiosa caracterizada por un vivo sentido de lo sagrado [↗ Símbolos espirituales].

Lo que un san Francisco de Asís o un Rabindranath Tagore encuentran en la naturaleza es ante todo la inocencia de los orígenes, la naturaleza tal como salió de las manos del Creador antes del pecado. Los místicos, al llegar al término de sus duras purificaciones, se reconcilian a su vez con la naturaleza y se sirven de sus símbolos para expresar la unidad y la inocencia reencontradas.

Más recientemente —Teilhard de Chardin sería un representante auténtico de esta tendencia—, al sentido de la naturaleza se ha añadido el sentido de la historia como fundamento de una contemplación de Dios. El progreso del mundo se presenta como una manifestación de la energía divina y al mismo tiempo deja entrever a Dios como término de toda la evolución.

De por sí no hay nada que objetar a semejante experiencia: el espíritu de contemplación se sirve de todo para ir en busca de Dios, y, además, la energía que se despliega en el mundo se deriva de la energía primera, que es Dios. Sin embargo, podemos indicar como peligro principal de esta perspectiva contemplativa que debilita el sentido del Dios personal. En este punto el lenguaje abstracto de Teilhard de Chardin (la Materia, el Fuego, etc.) se asemeja al de las espiritualidades abstractas y metafísicas (Plotino, maestro Eckhart).

La dificultad se acentúa cuando, en lugar de contemplar el despliegue de la energía cósmica, contemplamos la historia humana para descubrir en ella los signos de la presencia divina. Aunque también aquí deriva todo de Dios y su reino está presente en el mundo, la realidad es siempre demasiado ambigua ya que también la potencia del pecado sigue obrando en el mundo. Las rábolas de Mateo (Mt 13) sobre el buen grano mezclado con la cizaña son una invitación a la prudencia en la interpretación de la realidad humana, ésta no es sólo la huella del plan de Dios, sino que está también sometida al influjo del "príncipe de este mundo".

Cualquiera que sea la mediación que lleva al espíritu hasta la contemplación

de Dios, es bueno tener presente la condición necesaria de toda verdadera contemplación no detenerse en la media ción como tal, sino elevarse hasta Dios. Por ejemplo, el que contempla la naturaleza posando en ella la mirada, permanece enredado en una mentalidad pagana que exalta las fuerzas cósmicas, análogamente, no es raro el caso del que se detiene en el amor de las personas sin proseguir el movimiento espiritual hasta Dios.

IV. La función de la oración contemplativa

La estima en que es tenida la contemplación se basa en el hecho, puesto ya de relieve, de ser una manifestación de las más luminosas de la vida espiritual gracias a la contemplación, el espíritu puede elevarse hasta Dios y mantenerse en esta unión durante ratos considerablemente largos. Ninguna otra actividad espiritual es susceptible de semejante valoración.

Si ahora nos situamos en la perspectiva cristiana, hemos de preguntarnos qué aporta la contemplación a una vida sobrenatural que se ejercita no sólo por medio de la oración, sino también mediante la actividad sacramental, la cual posee el privilegio de actuar en virtud de una disposición especial de Dios y de santificar por sí misma al que recibe los sacramentos.

Digamos brevemente que la contemplación ejerce una función *transformante*.

1 LA FE VIVA - El primer aspecto de la transformación operada por la contemplación se refiere a la fe, que se convierte en una fe viva y personal. Para comprender el cómo de esa transformación, debemos distinguir un doble aspecto en la fe: su contenido objetivo, que es el misterio de la salvación (al cual la contemplación no puede añadir nada sustancial), y la luz de la fe concedida al sujeto. La oración contemplativa provoca una continua reactivación de la luz de la fe, haciendo así cada vez más vivos para nosotros los misterios parciales de la salvación.

La luz de la fe no solamente ilumina el contenido objetivo de la misma, sino que le permite mejor al sujeto tomar conciencia de la relación entre el misterio de la salvación y su vida: no se trata solamente de adherirse a la revelación

universal de la salvación, sino de percibir que esa salvación es una salvación para mí, que atañe a mi existencia concreta. La actividad contemplativa personaliza la fe.

De aquí se sigue una transformación de la conciencia espiritual. Los valores percibidos en la contemplación se convierten en las motivaciones principales de la existencia y de la acción. El sentido profundo de los diversos misterios penetra la inteligencia y concurre a la formación de una concepción cristiana del mundo. También la afectividad, en cuanto se dirige hacia Dios en Cristo, se transforma purificándose y elevándose.

R Guardini ha descrito bien lo que se entiende por conciencia cristiana su descripción se puede aplicar a los frutos de la actividad contemplativa: "Podemos aproximarnos a aquello de lo que estamos hablando también con la distinción entre fe y conciencia cristiana. *Fe* significa que el hombre acoge la revelación como principio y fundamento de su vida y permanece arraigado en ella por la fidelidad y el amor. *Conciencia cristiana* significa más. Por conciencia entendemos el modo como se ha constituido la mirada, el pensamiento, el juicio de un hombre, cuáles son sus medidas y sus órdenes válidas, qué actitudes espontáneas adopta, y así sucesivamente. Sería cristiana la conciencia si para ella fuera verdad lo que lo es según la revelación posible lo que según ella es posible: bueno, bello, noble, familiar y consolador cuanto lo es para ella. Y no solamente en virtud de un esfuerzo verdadero y propio, sino —en la medida en que es posible frente a la revelación— por formación interior y naturalmente".⁶ Es evidente que la familiaridad conseguida por la contemplación del misterio de la fe conduce a esta cristianización de la conciencia.

2 LA PURIFICACIÓN. La cristianización de la conciencia lleva consigo necesariamente una purificación. Es fácil comprender que la contemplación contribuye a la iluminación de la conciencia. Veamos ahora cómo el estado contemplativo desemboca en una purificación profunda. Tal es, por lo demás, la enseñanza de san Juan de la Cruz, que habla de la contemplación tenebrosa, fuente de purificación completa. Lo que vale de la contemplación mística vale también —con menor intensidad— de la simple oración contemplativa.

Toda actividad contemplativa nos sitúa en presencia de Dios que es un Dios santo. Como Pedro en presencia de Jesús tomó conciencia de ser pecador (Lc 5,8), así el que contempla puesto en presencia del Dios santo, adquiere conciencia de la distancia infinita que lo separa de Dios. En él se despierta el deseo de convertirse y de llegar a la santidad. Entonces no se trata ya de una simple exigencia moral, sino de una exigencia religiosa de imitar la santidad de Dios.

El pecador, al tomar conciencia de la santidad de Dios, adquiere la experiencia del profundo desequilibrio que el pecado ha introducido en él. En lugar de respetar el auténtico sistema de valores —corporales, culturales, interpersonales, sagrados—, el pecador ha dado la preferencia, por ejemplo, a los valores corporales, o a la ambición social o al egoísmo. Al fundar su contemplación en el evangelio, restablece en sí mismo el justo sentido de los valores y comienza así a restablecer la armonía de todo su ser. La que san Juan de la Cruz llama la noche de los sentidos y del espíritu no es otra cosa que la toma de conciencia del desorden instalado en el alma: los sentidos no obedecen ya a la razón, y ésta no quiere someterse a las luces que le llegan de la fe. En cambio, la luz de la contemplación hace tomar conciencia de este desorden, y la voluntad, que continúa unida a Dios, induce poco a poco a los impulsos inferiores a someterse a la ley evangélica de la renuncia y del amor.

En esta misma línea de purificación la meditación del evangelio nos hace tomar conciencia de la imperfección de nuestras intenciones. Creemos obrar por amor, o al menos por altruismo, y descubrimos que obramos obedeciendo a motivaciones inconscientes que revelan una profunda turbación de nuestra afectividad: estamos llenos de prejuicios, fruto de nuestra educación, o de inhibiciones arraigadas en nuestra historia pasada. El Espíritu de Cristo, que es Espíritu de verdad y de claridad, nos obliga poco a poco a obrar únicamente en función de la verdadera caridad. Permaneciendo largo tiempo en presencia de Dios, que es amor, comprendemos mejor que todo el misterio de la salvación se funda en el amor: "Deus caritas est" (1 Jn 4,8). Nuestra visión del mundo se simplifica y se ilumina. El esfuerzo moral no consiste ya simplemente en la lucha contra las tendencias malas

sino en la instauración perseverante del primado de la caridad en nuestro modo de considerar el mundo y de comportarnos con los demás.

3 LA ILUMINACIÓN. Cuando hablamos de la acción transformadora de la contemplación, no debemos concebirla al estilo de la transformación producida por ejemplo, mediante el estudio de un filósofo. En este último caso el hombre se forma convicciones que normalmente repercuten en su comportamiento. La acción transformadora de la contemplación es mucho más profunda, porque tiene como autor al mismo Espíritu Santo, el cual obra en el corazón del fiel que contempla.

Los teólogos han intentado expresar este modo de actuar del Espíritu Santo. Expongamos a título de ejemplo (aunque también porque esta doctrina nos parece la más luminosa) la explicación propuesta por los tomistas. Para ellos la contemplación pone en juego los dones del Espíritu Santo, y la acción transformadora de éstos se confunde con el crecimiento de los dones en el que ora.

Para Juan de Santo Tomás la caridad difundida en el corazón por el Espíritu Santo produce una unión afectiva que nos hace, por así decir, familiares de Dios y confidentes de sus pensamientos. Esta unión será tanto más estrecha cuanto más intensa y continua sea la actividad contemplativa. En particular, en la contemplación mística "no conocemos la verdad de los misterios sólo en virtud del testimonio del Dios revelador o en virtud de alguna luz especial que manifiesta la verdad sino que la conocemos de manera mística y en virtud de una cierta experiencia afectiva de las cosas divinas y de una unión interior con Dios".⁷ En efecto, la oración contemplativa se ejercita en la fe y nos hace experimentar un modo nuevo de conocimiento que se deriva del amor, expresión de nuestra condición de hijos de Dios.

El amor hace al alma salir de sí misma para obligarla a pasar al lado del objeto amado e imprimir en ella una cierta semejanza con lo que ama. Este principio general, que describe la acción del amor se aplica en primer lugar al amor espiritual ejercitado en la contemplación. El alma, al unirse a Dios a través de la mediación de Cristo, pasa al lado de Dios, penetra en el reino y allí se transforma.

Los tomistas, para expresar el modo

de esa transformación, hablan de la connaturalidad que el alma llega a poseer en virtud de su unión con Dios. Al vivir más constantemente con Dios, se une más estrechamente a él y, ateniéndonos a las palabras de san Pablo, "el que se une al Señor es un solo espíritu con él" (1 Cor 6,17). El alma simpatiza con las realidades divinas lo mismo que en el amor interpersonal la simpatía permite comprender al otro y asemejar nos mas a él.

El alma, gracias al amor, percibe que el misterio de la fe posee una coherencia interna profunda y que es apropiado para todas las situaciones espirituales en que pueda encontrarse. Lo que sorprende en el conocimiento otorgado por el Espíritu Santo es la convergencia profunda de las verdades de la fe con la vida del hombre. Mas no por ello se concibe el conocimiento espiritual como una actividad especulativa que mantendría su pureza solo a costa de un alejamiento de los intereses vitales, al contrario, es el conocimiento vital por excelencia.

4 LA FUNCIÓN DE LOS SENTIDOS ESPIRITUALES. Si como hemos demostrado, el conocimiento espiritual es vital, no puede maravillar que desemboque en una transformación de los mismos sentidos. No se trata de que la vida contemplativa añada sentidos antes no existentes, sino que da a los sentidos una nueva dimensión en efecto, parece que ellos captan la realidad espiritual, como lo indica el léxico corriente de la teología espiritual.

Cuando la verdad espiritual es percibida por la inteligencia, hablamos de intuición o de simple mirada, se trata del sentido mismo de la contemplación. Si el alma en lugar de ver, toma conciencia de ser interpelada por Dios, la experiencia espiritual adopta el aspecto de una palabra interior. La realidad espiritual, al interiorizarse ulteriormente, puede considerarse como alimento del alma, y entonces hablamos de gusto espiritual. Por último, cuando es directamente percibida por el alma, como si Dios y el alma se pudiesen en contacto, encontramos el símbolo del tacto espiritual.

Todas estas expresiones, que no es preciso tomar necesariamente en un sentido demasiado restringido, muestran con acierto que la vida espiritual abarca a todo el hombre. Y puesto que los sentidos son también los instrumen-

tos de nuestra vida afectiva, comprendemos mejor como la actividad contemplativa crea un clima afectivo a veces muy intenso.

V. Conclusión: la contemplación, elemento constitutivo de la vida cristiana

La actividad contemplativa que hemos descrito, tan difundida en todos los contextos religiosos, desarrolla una función harto importante en la vida cristiana para que podamos considerarla facultativa. Sin duda, puede adoptar muchas formas, y es difícil determinar la medida y el modo en que convienen a cada uno para garantizar el crecimiento de su vida espiritual. Una cosa, sin embargo, es cierta: la oración contemplativa es el ejercicio espiritual que más contribuye a la personalización de la vida de fe.

La riqueza misma de la vida contemplativa y la multiplicidad de sus aspectos nos permiten comprender por qué la postura del cristiano resulta con frecuencia paradójica. La estima y no raras veces la deseara sin embargo, no se entrega fácilmente a la actividad de la contemplación.

La razón de ello es profunda en los comienzos, la oración aparece fácilmente como una experiencia sosedadora y apaciguadora, porque manifiesta por sí misma la fina punta del alma atraída por los valores de superación y de santidad, pero está claro que no se puede evitar una fase de crucifixión del hombre carnal. El hombre que se siente responsable de su propia vida y del mundo que le rodea no acepta de buen grado dedicar un tiempo más o menos largo a una actividad cuyos frutos no ve de inmediato. No obstante, si quiere llegar a una vida espiritual centrada de veras en Dios, que le llama a la unión con él y a la santidad, ha de esforzarse por encontrar a Dios en la oración contemplativa.

Por tanto, podemos considerar la oración contemplativa como la piedra de toque de la vida religiosa y espiritual. O el hombre se niega a la apertura espiritual que le permitiría entrar en contacto con Dios, y en tal caso es un ser espiritualmente muerto o bien seducido y apasionado por los bienes espirituales, se afirma en una comunicación interpersonal que responde al deseo más profundo de su ser creado a imagen de Dios y rescatado por Cristo, convirtién-

dose entonces, merced a la contemplación, en un alma cada vez más religiosa.

Ch. A. Bernard

Notas—(1) Cf J Dupont *Gnosis. La connaissance religieuse dans les écritures de saint Paul* Desclée Paris 1949 —(2) Cf Arnou *Platonisme des Pères* en *DThC* XII 2258 2392 —(3) J Daniélou *Platonisme et théologie mystique*, Aubier Paris 1949 9 —(4) Cf Ch A Bernard *Le projet spirituel* PUG Roma 1970 —(5) Cf Ch A Bernard *Vie morale et croissance dans le Christ* PUG Roma c 9 —(6) R Guardini *In introduzione alla preghiera* Morcelliana Brescia 1954² 126 127 —(7) Jean de Saint Thomas *Les dons du Saint Esprit* Cerf Juvisy 1931 42

BIBL—AA VV *Liberación y contemplación* en "Selecciones de Teología" 60 (1976) —AA VV *Contemplación* Claune Madrid 1973 —AA VV *Contemplación* Paulinas Madrid 1972 —AA VV *Acción y contemplación*, Speiro Madrid 1975 —Arroniz P L *Orar en nombre del Señor. Experiencia de Dios, contemplación* Perpetuo Socorro Madrid 1977 —Foucauld Ch de *Contemplación. Textos inéditos* Sígueme Salamanca 1969 —González Martín M *La contemplación. Alma de la civilización del mañana* Studium Madrid 1974 —Llamera M *Valor apostólico de la vida contemplativa* Cruzada del Rosario Valencia 1974 —Merton Th *La senda de la contemplación* Rialp Madrid 1955 —Raguun Y *Caminos de contemplación* Narcea Madrid 1982 —Rambla Mihalaret A *Peregrinos de la intimidad con Dios* Narcea Madrid 1981 —Rovira Artola J *Los institutos puramente contemplativos* Barcelona 1979 —Schultz R *Lucha y contemplación* Herder Barcelona 1975 —Voillaume R *En el corazón de las masas* Studium Madrid 1956 —Voillaume R *La contemplación hoy* Sígueme Salamanca 1973

CONTESTACION PROFÉTICA

SLMARIO Introducción I La contestación profética: expresión de la libertad de Dios para guiar a la humanidad 1 La soberanía de Yahvé en el AT 2 La libertad de Dios se realiza en Jesús II La contestación profética: expresión de la libertad de Dios en la Iglesia de hoy 1 Los modos de la contestación profética en la vida de la Iglesia 2 Perfil de una contestación profética hoy

Introducción

La teología espiritual tiene como objeto aclarar la experiencia cristiana. Nuestro artículo se refiere ante todo, no

al sujeto (el profeta) ni al fenómeno profético en las religiones no cristianas y en el AT y NT [✓ Experiencia espiritual en la Biblia 1, 5 ✓ Profetas], sino al hecho de la contestación profética hoy. Lugares teológicos para el juicio y para la aclaración no lo son entonces en modo exclusivo los estudios exegeticos sobre el profetismo en el AT y el NT, sino también, y sobre todo, la vida de la Iglesia tal como se expresa en la experiencia de los santos. Esto es particularmente importante porque la transformación del profetismo veterotestamentario a través de las grandes fases del profetismo mesiánico de Jesús y del es catológico de la era apostólica fue gradualmente adquiriendo cada vez más el carácter de experiencias ligadas a la santidad. Ello implica una difícil documentación, ya que la experiencia de los santos ha sido siempre, por desgracia, un lugar teológico secundario y relativamente poco explorado por los estudiosos [✓ Modelos espirituales 1, 2 a]. Recientemente, con el redescubrimiento del carácter esencial de los carismas en la Iglesia o de la Iglesia como pueblo de profetas según la promesa¹, el tema de la contestación profética se ha convertido en categoría general de la auto-comprensión eclesial y cristiana. Esta nueva conciencia generalizada plantea problemas a la teología y a la Iglesia. Hoy se presta mucha atención a la necesidad de suavizar la tensión entre la institución eclesial y el redescubrimiento de la dimensión carismática y, por tanto, a la necesidad de formular en términos nuevos el nexo entre autoridad y libertad cristiana en las relaciones intraeclesiales. Por otra parte, existe, aunque siempre contrastada por el temor de perder su identidad histórica, la aspiración a encontrar justamente por vía profética un nuevo modo de ser de la Iglesia en medio de la humanidad en camino. La indicación del Vat II de que la Iglesia es signo e instrumento de la comunión con Dios y de la unidad de toda la familia humana, postula la necesidad de la contestación profética como expresión evangélica esencial y constante de la misión espiritual de la Iglesia frente al mundo. De ahí la tendencia a buscar una contestación profética recíproca entre los cristianos y los "hombrés de buena voluntad", cualquiera que sea el grupo religioso o el movimiento histórico a que pertenezcan, con tal que sean capaces de anticipar en la historia un modo nuevo, más evangélico

co, de vida La anticipación profética del futuro recuerda entonces la tensión, típicamente neotestamentaria, entre "ley" y "evangelio", mucho más radical que las otras tensiones la existente entre "iglesia" y "reino", entre "historia" y "escatología". Hoy, sin embargo, se impone superar en la Iglesia católica la tentación eclesiocéntrica de reducir todos los problemas teológicos al horizonte eclesial, y recuperar la dimensión propiamente teológica. Por ello la contestación profética debe considerarse sobre todo como expresión de la libertad de Dios para guiar a la historia [*in fra*, I] y a la Iglesia [*in fra*, II] independientemente de la adhesión del hombre a la "ley". De ahí la dureza del juicio profético sobre hombres y situaciones. El caso de Jesús de Nazaret se convierte entonces en el lugar de concentración, normativo en sumo grado, de los significados de la contestación profética. Por otra parte, la generalización de la conciencia del carácter esencialmente carismático de toda la Iglesia, con la consiguiente ampliación del concepto de profeta a todo servicio de la palabra, corre el riesgo de allanar la relevancia específica de la contestación profética. Bienvenido lo que es común, siempre que no se afirme a expensas de lo que es singular.

I. La contestación profética, expresión de la libertad de Dios para guiar a la humanidad

1 LA SOBERANÍA DE YAHVÉ EN EL AT - Todo el AT se caracteriza por la hegemonía de Yahvé al guiar la historia entera, y la del pueblo judío en particular. La iniciativa es siempre divina. Dios es protagonista de todo. Desde el hecho de la liberación del éxodo hasta el pacto sináutico, Yahvé reivindica el título de Señor como fundamento de la alianza mediante la cual une a sí a Israel con vínculos de obediencia y fidelidad exclusiva. En esta limpiada fe yahvista se inserta el profetismo veterotestamentario², tanto el preclásico (Elías, Eliseo, etc.) como el literario y clásico (desde Amós en adelante). La libre soberanía de Dios suscita hombres de fe entre los visionarios y los profetas que circulaban por el ambiente para hacer que Israel volviera a la pureza de la fe yahvista frente a las tendencias idolátricas debidas a la contaminación con la religión cananea.

A este respecto es muy significativo el desafío que el profeta Elías lanza contra los 450 profetas de Baal en el monte Carmelo (cf 1 Re 18). El desafío no consiste en un enfrentamiento de poderes entre los falsos profetas y el verdadero profeta enviado por Dios, ni menos aun en una rivalidad entre profetas de corte para influir en los fenómenos atmosféricos a fin de combatir la sequía. El desafío tiende a desenmascarar la infidelidad del pueblo, porque "los hijos de Israel han abandonado tu alianza, han destruido tus altares, han pasado a espada a tus profetas" (1 Re 18,14). Frente a la infidelidad del pueblo, que ha abandonado la pureza de la fe originaria "volviéndose a los baales", Yahvé mismo suscita un hombre obediente que le grita a la cara al pueblo: "¿Hasta cuándo andaréis cojeando con dos muletas? Si Yahvé es Dios, seguidle, y si lo es Baal, seguidle a él" (1 Re 18,21). El gesto de Elías asume, pues, el carácter de un desafío frontal entre él, solo y aislado pero convertido en instrumento de Dios, y "los que comen a la mesa de Jezabel" (1 Re 18,19 del espíritu inmundo), que son muchos, mientras el pueblo calla incrédulo (cf 1 Re 18,22). Aquí no se debe subrayar la eficacia de la palabra de Elías contra la de los profetas de Baal, ni se opone la inmediatez de la "invasión" profética de Elías a las prácticas preparatorias y estáticas, por lo demás vanas (cf 1 Re 18,28s), de los falsos profetas. Hay que subrayar más bien que el verdadero profeta es obediente a Yahvé y a su verdad, y por ello Dios da eficacia a sus palabras. La libertad de Dios suscita un servidor de la verdad en el momento en que todos lo han abandonado, de suerte que la verdad se encuentra sola y aislada frente a la multitud. El gesto contestativo de Elías es, pues, una manifestación de la verdad para que el pueblo pueda arrepentirse y crea, es un triunfo momentáneo y manifiesto —bajo signos— de la verdad, para permitir a los hombres amar y buscar a fondo el triunfo de la verdad.

A la luz de la libertad de Dios hay que contemplar también las facultades paranormales o parapsíquicas que Dios confiere a Eliseo (clarividencia 2 Re 5,26 visión del futuro 2 Re 8,10ss, audición a distancia 2 Re 6,12 32s), taumaturgias y prodigiosas, hasta la reanimación de un cadáver (cf 2 Re 4,18ss), fenómenos que, entre otras cosas, prefiguran los gestos prodigiosos

de Jesucristo. Si en cierta medida entran en las facultades reconocidas hoy en parte y estudiadas por la parapsicología, hemos de subrayar una vez más que no es la eficacia el criterio de verdad. También los falsos profetas o, mejor, los servidores del enemigo, tienen facultades prodigiosas (cf Ex 7ss), se las explique o no por la parapsicología. Ni vale afirmar que los verdaderos profetas son más fuertes o poseen mayores poderes. Esto es muy cierto, pero justamente como expresión de la libertad de Dios, que deja obrar al enemigo, aunque sin dejarle llevar a cabo sus designios. Eliseo triunfa en sus prodigios porque las facultades paranormales y taumaturgicas se le conceden con vistas a la misión que Yahvé le ha confiado a Baal y a sus adoradores, para unguir rey a Jehu, celoso de la fe yahvista pura (cf 2 Re 9 10).

Por lo demás, Dios consigue el fin de prometer y juzgar mediante un profeta incluso sin darle facultades particulares, simplemente moviéndole a que hable prometiendo y se exprese juzgando. Tal es el caso de Natán, que promete a David una descendencia real con la obligación de construir el templo (cf 2 Sam 7), pero luego le revela a David su pecado (cf 2 Sam 12,1 25). No parece que Natán posea la facultad de leer en el corazón o de conocer las acciones ocultas, sin embargo, se le llama profeta justamente porque las acciones que realiza y las palabras que dice las suscita Dios para la salvación de Israel y a fin de mantener la pureza de su linaje.

La libertad de Dios postula, funda y favorece la libertad del profeta. De ahí la insistencia de los profetas clásicos en anteponer a la misión profética el relato de su vocación (cf Am 7-9, Is 6, Jer 1, Ez 1 3 Is 40,3-8, Zac 1,7 - 6,8). Si estas llamadas van acompañadas cada vez de más visiones y acciones simbólicas, ello no es tanto señal de una mayor o menor presión de Dios sobre el profeta, ni siquiera de una mayor o menor grandeza del profeta mismo, están en correlación con la aspereza de la lucha que el profeta habrá de soportar en su contestación profética, y con el grado de corrupción y obstinación de Israel o de los pueblos. En efecto, por lo que se refiere al profeta mismo, las audiciones, visiones y acciones simbólicas se orientan exclusivamente a suscitar su libre obediencia, venciendo la resistencia (el sentido de la propia incapacidad, pe-

queñez y pecaminosidad) o la verdadera y auténtica repulsa ante una misión que pone a todos contra él, incluso con la perspectiva de una muerte violenta.

Por eso es ocioso discutir si la "invasión" profética incluye o no el éxtasis, o sea, la sustracción de las facultades intelectivas y volitivas, a fin de dejar espacio al espíritu de Dios y a la canahización de la visión sobrenatural y de la palabra reveladora. Puede ocurrir lo uno y lo otro. Lo decisivo es que el profeta perciba claramente con la inteligencia de modo global el origen divino de las mociones, con o sin éxtasis, y, sobre todo, que acoja libremente con obediencia lo que Dios le pide que diga o haga.

Es bastante probable, según se tiende hoy a destacar³, que la experiencia de la autonomía y de la indisponibilidad de la palabra profética frente a la psique del profeta favoreciera la formación de una reflexión sobre la palabra como factor fontal de revelación, o bien de una verdadera y estricta "teología de la palabra", tal como se expresa en Jeremías y en el Deuteronomio. De este modo, por medio de la experiencia profética veterotestamentaria, el elemento "palabra" viene a formar parte, junto con el elemento "acontecimiento", de la estructura fundamental de la revelación judeo-cristiana⁴. Hay que subrayar, sin embargo, que si la *palabra profética* resulta creadora de historia salvífica y, por tanto, de historia reveladora, la revelación del plan de Dios no es el fin primero de la *contestación profética en sentido estricto*. La tarea del teólogo que reflexiona sobre los acontecimientos interpretando en ellos el plan de Dios, se distingue, en principio, de la del profeta en cuanto contestador, que, en cuanto tal, es mero canal de la voluntad y de los afectos divinos respecto a los hombres de un ámbito determinado a cada momento.

Si antes de los profetas la experiencia religiosa y la reflexión teológica ocurrían principalmente adaptando las antiguas tradiciones histórico-salvíficas a las nuevas situaciones, con los profetas, que contestan en primer lugar la infidelidad presente y notifican el juicio de Dios sobre la actualidad, existe la posibilidad de rectificar la vida de la misma experiencia religiosa y de volver al sentido genuino de los acontecimientos salvíficos pretéritos y de las tradiciones religiosas vigentes, haciendo valer la exigencia siempre actual de la

soberanía exclusiva de Dios hoy. En ese sentido podría decirse, en términos modernos, que uno de los efectos más notables de la contestación profética sobre la teología es el de desideologizarla. Menos correcto sería afirmar que el carisma profético entra en tensión/complementariedad con las instituciones de Israel (ley, culto, sacerdocio, reino etc.) Pero es más exacto afirmar que los profetas al transmitir el juicio de Dios sobre situaciones concretas, impiden que las instituciones se anquilosen en el círculo repetición/diferencia, que se desvíen del significado originario/actual, que se vuelquen en un cuerpo ideológico de legitimación de intereses que no tienen nada que ver con las intenciones de Dios.

En tal sentido, los profetas son por excelencia los portadores de novedad. Hacen que suceda el "novum", porque ven las cosas desde el punto de vista último y definitivo de Dios. Hay que destacar que los polos en torno a los que se centra la contestación divina transmitida por el profeta, son el juicio de infidelidad y la llamada a la conversión, mientras que los afectos de Dios que se manifiestan en tal contestación son la ira, que clama venganza y catástrofes sobre el pueblo de Dios, y la misericordia y/o consolación, que se prometen gracias a algún justo que se arrepiente a veces pagando por todos.

De ahí la importancia del "día del Señor", sin la ira vengadora de Dios contra Israel infiel no se podrá nunca comprender este concepto "escatológico" de los profetas. De ahí la importancia del "resto de Israel" y, luego del "servo de Yahvé" sin ellos —con la idea imponente de la sustitución vicaria que implican— no se podría comprender la espera "soteriológica" suscitada por la contestación profética. Si luego, ante el endurecimiento del pueblo, no se encuentra ni siquiera un justo que comience la infidelidad los profetas revelan la grandeza soberana del corazón de Dios que, sin tener en cuenta la infidelidad de Israel y apelando a la *propia* fidelidad a sus entrañas de misericordia, decide abrir un camino nuevo en la historia y promete un nuevo éxodo (Is 52,11s 55,12s) y una nueva alianza definitiva (Jer 31 31ss) a fin de que sea llevada a término la intención originaria de la creación y de la alianza antigua para el triunfo de la verdad y la plena manifestación de la gloria.

En el cuadro completo de sus vicisitu-

des puede verse entonces la peculiaridad del profetismo veterotestamentario como una contestación cotidiana que apunta a la obra grandiosa de conformar el corazón del hombre —por la obediencia— a la acción salvífica de Dios, pero con el triste balance de revelar la dureza del corazón humano y su incapacidad para responder por sí solo a Dios con amor.

2 LA LIBERTAD DE DIOS SE REALIZA EN JESUS - La actitud de los escritos del NT con el profetismo veterotestamentario es sustancialmente unitaria y persigue dos metas precisas: a) mostrar que los profetas prefiguraron y preanunciaron acontecimientos que se realizaron en Jesucristo y en su comunidad, b) evidenciar el rechazo y la muerte violenta de Jesús como destino del profeta. Aquí el profeta no es, pues, sólo el que habla en nombre de Dios, sino también el que es rechazado a pesar de ser justo, de forma que de su sufrimiento brote el acontecimiento final de la salvación. Es importante observar que esto debe acontecer en Jerusalén (cf Lc 13,33s, Mt 23,37). Naturalmente, el profeta se convierte también en modelo al que debe referirse la comunidad perseguida (cf Sant 5 10 Heb 11,32 38). Tal concepción revela una conciencia precisa histórica salvífica en Jesús de Nazaret se prolonga la antigua contestación profética.

Se suele destacar que en tiempos de Jesús brota un reflorecimiento del carisma profético que había sido desvalorizado por el racionalismo sapiencial o neutralizado por el judaísmo rabínico.⁵ Tal reflorecimiento asumía las notas más estridentes de contestación violenta y a menudo armada. Pero esto se queda en el fondo del cuadro histórico, limitándose los escritos del NT a señalar figuras proféticas relacionadas con la persona de Jesús (Zacarías, Isabel, Simeón y Ana). Con todo, el papel más importante le corresponde a Juan Bautista, a su círculo y a las expectativas que en torno a él iban surgiendo. El efecto, resume todo el profetismo veterotestamentario, hasta el punto de ser visto como el último de los profetas de la antigua alianza: anuncia la ira de Dios y proclama la exigencia de una conversión radical, le echa en cara al soberano sus injusticias con la misma franqueza de los antiguos profetas y anuncia al Fuerte que vendrá después de él. Sin embargo los discípulos y el

pueblo ven en él simplemente al profeta-mesías escatológico, llegando a suscitarse la cuestión de si el profeta portador de salvación es él o Jesús (cf Jn 1,21), incertidumbre de la que quedan huellas aun en la era protocristiana (cf He 1,5, 19,2).

Jesús ciertamente se conduce como profeta y mayor que Juan, pero no dice nunca de sí que lo sea. Él es profeta y más que un profeta. Realiza el profetismo, pero lo supera. Es superfluo recorrer los datos del comportamiento profético de Jesús. Más vale reflexionar sobre el contenido y los modos de su contestación profética. Pues bien, su peculiaridad aparece en el hecho de que en Jesús coinciden objeto y sujeto en un máximo de concentración soteriológica y escatológica. Jesús no es sólo instrumento de la palabra y de la acción de Dios. El mismo, en su persona, en sus palabras y en sus actos, es Palabra profética de Dios. Toda su vida y su destino son contestación profética del mundo. Además, en él la contestación profética resulta salvífica de una manera suma y cumplida, porque no sólo lleva el no de Dios a los hombres, pagando incluso con su persona por esta misión, sino que es también el sí del hombre a Dios, el amén de Dios, de tal modo que su obediencia se convierte en condición de posibilidad para cualquier otro sí del hombre a Dios. La contestación profética de Jesús es, además, cumplidamente escatológica, porque la acción salvífica de Dios en el mundo se realiza en él de modo pleno, total y definitivo en Jesús, el plan salvífico de Dios es llevado a su cumplimiento en toda su plenitud.

Por lo que se refiere a la contestación profética entendida como expresión de la libertad de Dios, debemos notar que en Jesús esto es algo completamente manifiesto. A Dios no le gusta en absoluto echar en cara "Misericordia queiro y no sacrificios". En su libertad, elige hombres que adviertan a los otros la ira que les amenaza por sus malas acciones y el extravío de su corazón. En su libertad, Dios aguarda todavía pacientemente y retrasa la ira merecida. Frente a la incapacidad de la conversión, busca a algunos siervos que, por la obediencia y el sufrimiento violento, compensen con su servicio fiel y amante la cerrazón y la falta de amor de la muchedumbre. Finalmente, elige a uno solo que sea, en lo recóndito de su identidad personal, la misma Palabra eterna de su corazón, el Hijo que desde siempre le corresponde

con el amor, a fin de que a través de su sacrificio amante, todos los hombres, con libertad, sean capaces de obediencia filial. Dios es libertad, por eso funda, promueve, respeta y cumple la libertad de los hombres. Dios es amor por eso estimula con la contestación profética la respuesta de amor de los hombres. Sólo en las acciones inspiradas en el amor se da el cumplimiento de la libertad.

He ahí por que el fruto de la redención operada por Jesucristo consiste en el don personal del Espíritu. El Espíritu es vínculo personal de amor entre el Padre y el Hijo. Por eso es expresión suma de la libertad de Dios y de toda otra libertad realizada en sus significados. El don del Espíritu a la humanidad redimida por Cristo funda la nueva capacidad, salvífica y escatológica, de vivir en libertad y amor, según el plan de Dios desde la creación.

El que luego Dios haya querido vincular el don personal del Espíritu a la Iglesia, con sus sacramentos y sus misterios, no disminuye, sino que incluso refuerza el carácter esencialmente carismático y profético de la comunidad que ha optado visiblemente por el seguimiento de Jesús. Esta sacramentalidad de la institución humano-divina que es la Iglesia, además de representar y continuar la imagen de la encarnación redentora, se constituye como servicio en favor de la humanidad entera, anticipando en germen el reino final de Dios, creando las condiciones que posibilitan una salvación integral en la historia y anunciando constantemente el evangelio de Dios manifestado en Jesucristo. La existencia complementaria de carismas libres junto a las instituciones eclesiales (ministerios, sacramentos) no debe llevar a concebir la institución de modo sociológico, sino que debe impulsar a valorizar su esencia teológica peculiar arriba descrita.

Mas esto suscita problemas. Si toda la Iglesia es, según el NT, un pueblo de profetas, ¿por qué de hecho las manifestaciones de carisma profético parecen tan raras? Si los ministerios y los sacramentos del NT están marcados, a diferencia de las instituciones del AT y de cualquier otra institución religiosa, por el carácter esencial de lo carismático, ¿por qué su ejercicio se caracteriza tan raramente por el espíritu de libertad? Según el NT, la función profética es en gran parte absorbida por el oficio común de la predicación evangélica.

¿por qué en él adquiere tanto relieve el control comunitario jerárquico más bien que la exigencia de la verdad de Dios? ¿por que se marginan las manifestaciones extraordinarias del Espíritu? ¿Acaso la libertad de Dios se ha ocultado tras la cáscara de la institución? Se perfila entonces la posibilidad de que la Iglesia, sin volverse por ello enteramente o sólo en parte infiel a su Señor (*ecclesia sancta*), se sienta tentada a cerrarse orgullosamente en sí misma y a no escuchar a los profetas que Dios le envía (*ecclesia semper reformanda*). Los profetas existen, pero no se los reconocerá por no escucharlos y no se los escuchará por ser incomprensibles. Una de las características, en efecto, de la contestación profética neotestamentaria consiste en que por lo general no es clamorosa, ni hace gestos incontrovertibles, sino ambivalentes con la ambivalencia de los signos, de suerte que quien quiera entender en tienda y quien no quiera escuchar sea libre para escandalizarse y rehusar. Es el estilo nuevo del evangelio de Dios practicado por Jesucristo, que rezuma todo el mandedumbre el profeta del NT no apaga la mecha humeante. Se limita a decir: dichosos los que no se escandalizan de mis palabras.

II. La contestación profética, expresión de la libertad de Dios en la Iglesia de hoy

1. LOS MODOS DE LA CONTESTACIÓN PROFÉTICA EN LA VIDA DE LA IGLESIA. Cuando se intenta hablar de la profecía hoy, se cede generalmente a la tentación de referirse al profetismo veterotestamentario recalcando sus modos y contenidos oportunamente integrados y ampliados con algunos datos relativos al NT. Aquí se lleva la palma la consideración de que todo el pueblo de Dios es un pueblo de profetas (cf He 2), de que por tanto todos tienen libertad de palabra en la asamblea (cf 1 Cor 14) de que el carisma profético libre debe tener un puesto reconocido en la Iglesia, complementando el de los apóstoles (cf Ef 2,20), pues siendo para Pablo la misma predicción evangélica común una función profética, el uso de las palabras profeta o profético se amplía hasta cubrir una gama de significados muy genérica. Por otra parte, en el lenguaje común se llama profeta al que, en contra de los tiempos, ha anticipado con sus ideas y

con su acción adquisiciones hoy comunes. Falta sin embargo, reflexiones y estudios más profundos sobre la peculiaridad y la permanencia de la contestación profética en la historia de la Iglesia. Los movimientos entusiastas y carismáticos han tenido siempre un reconocimiento marginal, pues en su mayoría han asumido una figura herética.⁶ Se señala luego el monaquismo, especialmente en los comienzos, como fenómeno dotado de características proféticas. Pero la discusión se alarga en demasía al querer insertar la historia de las órdenes religiosas en el elemento carismático de la Iglesia, si es cierto que la vida religiosa [✓ Vida consagrada] tiende a desarrollar una condición permanente que realiza la perfección del espíritu evangélico y las exigencias radicales del reino de Dios [✓ Consejos evangélicos] prefigurando un nuevo modo de vida, también lo es que a veces, lejos de contestar proféticamente, puede tener necesidad ella misma de ser constantemente contestada.⁷

Parece válida la indicación de von Balthasar que busca en la experiencia de los santos la manifestación y la permanencia del carisma profético.⁸ Existe, en efecto una estrecha relación según el NT, entre profecía y santidad. Las contestaciones proféticas más fructuosas en la Iglesia son las inspiradas en la caridad y rubricadas por la santidad de la vida, que es signo de salvación. Menos válida, en cambio, parece la pista de la continuidad entre los aspectos extáticos del profetismo y el éxtasis del misticismo, la experiencia mística [✓ Mística cristiana] de la unión con Dios tiende a la gratificación del alma y a su perfeccionamiento, por tanto, como tal puede faltar en principio en el profeta, cuyos fenómenos de audición y visión, extáticos o no, están en función del anuncio de la verdad. Esto puede verificarse fácilmente en santa Teresa de Ávila, cuya experiencia mística abarca, sin confundirlas, la complacencia de Dios en unir el alma consigo y la comunicación de palabras proféticas y de misiones operativas.⁹ Es muy difícil, finalmente, moverse en el inmenso mar de las apariciones y visiones [✓ Vidente], más o menos acompañadas de revelaciones privadas.¹⁰ Es un enorme problema distinguir la autenticidad de la moción divina de las auto-sugestiones de fanáticos: el simple fenómeno paranormal del acontecimiento sobrenatural. También aquí cabe preguntarse si to-

das las libres intervenciones de Dios han tenido la consideración y el reconocimiento de la Iglesia o bien si el mensaje, esencialmente público, ha quedado restringido al ámbito de un pequeño círculo o si ha llegado a todos en su autenticidad originaria. Sin embargo hay que tener presente que Dios guía infaliblemente a su Iglesia de suerte que lo que debe hacerse sin perjuicio de la libertad de los hombres es llevado en todo caso a término.

2. PERFIL DE UNA CONTESTACIÓN PROFÉTICA HOY. Dada la carencia de estudios orgánicos sobre la profecía en el tiempo de la Iglesia, el teólogo es en un cierto sentido más libre para trazar el perfil ideal de la contestación profética hoy.

a) El profeta hoy es el que recupera la libertad de Dios sobre la humanidad y sobre la misma Iglesia. Como tal no entra en los esquemas de ninguna teología de moda. Puesto que se coloca en el punto de vista de Dios y comunica su juicio sobre hoy (cf Ap 2,3), es inevitable que los modos y contenidos de su contestación profética aparezcan un tanto anómalos para la autocomprensión que el hombre y la Iglesia tienen. El suyo es un juicio último desde el punto de vista de lo eterno, por eso ve el momento actual en el contexto de la totalidad histórica cumplida, cosa imposible a toda reflexión humana incluso teológica. Su mensaje no añade nada nuevo al evangelio y es coherente con los datos dogmáticos sin embargo, puede traer consigo importantes innovaciones en la disciplina y en la praxis, con frecuencia imprevisibles, adaptando la vida al evangelio mismo.

b) El contenido más importante de la contestación profética actual es la invitación a una coherencia entre fe y vida, entre palabra de Dios y práctica cristiana. En efecto, la separación entre estas dos dimensiones hoy no es ya solo un fenómeno individual y de masa, sino que corre el riesgo de convertirse en un alejamiento histórico consolidado desde siglos.

c) El profeta expresa con su vida el contenido del mensaje profético. Hay que precisar que no se trata de la coherencia de un sistema doctrinal o moral. El profeta realiza con un gesto de su vida una acción simbólica como confirmación de sus palabras. Así como Oseas se desposó con una prostituta y tuvo hijos de ella para significar la infidelidad

de Israel y su adulterio (cf Os 2-3), así el profeta acepta de Dios ser el primero en comenzar un camino nuevo para aquellos a quienes se dirige.

d) El profeta anuncia hoy la violencia de la paz. La incoherencia entre la fe y la vida, en efecto, no deja de generar una falsa conciencia y escisión interior pues todos saben en su corazón lo que es justo y bueno, mas no siempre lo siguen. Por eso están escindidos en sí mismos y a merced del riesgo de perder toda esperanza, cosa que conduce a la muerte del hombre interior. Al anunciar la paz, que es reconciliación, no puede menos de provocar una reacción violenta.

e) El profeta acepta hoy que la violencia del que no tiene paz, suscitada por el anuncio mismo de la paz, descargue sobre él. Por eso el profeta es visto hoy a menudo como un hombre de violencia y escándalo. Lleva la violencia por donde pasa, la padece en sí mismo y, quizá, muere violentamente por cargarse por amor con los pecados de muchos.

f) Puede parecer un signo de los tiempos el creciente rechazo de la violencia en la conciencia de la humanidad actual. También la Iglesia ha suprimido de la liturgia los salmos llamados videntes. Sin embargo, el profeta anuncia la ira de Dios sobre la humanidad incura y sobre aquellos sectores de la Iglesia que no se convierten.

g) Entre Iglesia y Evangelio hay siempre una separación, una tensión, de forma que aun hoy el evangelio es candalizo, y la paz, paradójicamente, suscita división y violencia. Además, el orden histórico fatigosamente ganado por la Iglesia se ve hoy comprometido por el proceso de secularización y por los impulsos innovadores del movimiento obrero. Por eso quizá alguno en la Iglesia podría invitar a los creyentes a cerrar filas, juzgando fastidiosa la existencia de los conflictos en su seno. Puede ocurrir que la Iglesia se vea tentada a hacer callar a sus profetas.

h) La Iglesia, nacida de la fe pascual, ha tenido que asumir a lo largo de la historia las funciones de la religión popular y de masa, haciéndose a veces, aquí y allá, orgánica con intereses sociales del todo espurios. Como religión, no siempre ha sabido liberarse de la función de una práctica consolatoria para los débiles, de una ideología compensadora de las frustraciones de quien no tiene el valor de amar. La contesta-

ción profética mira hoy a purificar la fe y la Iglesia, liberando de tales aspectos deteriorados y regresivos a la verdadera religión de Cristo, la religión en espíritu y verdad

j) La ira de Dios con que amenaza el profeta en realidad no destruye aquella parte de la humanidad que es incua, ni tampoco la parte mediocre de la Iglesia a saber, aquellas organizaciones cuyas todavía poderosas que no se convierten y ello gracias a la humillación de los oprimidos y a la santidad de los puros de corazón, que compensan con sustitución vicaria la falta de amor y de fidelidad que puede amidar incluso en los lugares más respetables y en las instituciones más santas

k) No debe maravillarse el juicio de ciertos "profetas" sacuda con mayor violencia a la Iglesia El Señor, en efecto, purifica a los que ama Además, don de están presentes las gracias y los instrumentos de salvación son también más fuertes las tentaciones Pues si lo óptimo se corrompe, se vuelve pésimo y mancha a los otros Se podría repetir con Dante "Lo bueno se acrecienta cuando no enloquece" (Par 10 96) Una gran lucha se desarrolla siempre en el cuerpo de Cristo vida y muerte chocan en duelo atroz

k) Solo la mansedumbre de Dios, infinitamente bueno, permite que, a imagen de su Hijo crucificado, la humillación del "pobre de Yahvé" compense las debilidades y las renunciaciones de los que tienen la responsabilidad de guiar a la comunidad Porque el amor es más fuerte que la muerte y sus obras, astutas pero no inteligentes, no inteligentes por faltarles el amor astutas pero incapaces de llegar a buen fin

l) Por esto una sola gota de sangre de Cristo es capaz de ganar a muchos y de regenerar a la Iglesia El profeta que acepta por amor el camino de Cristo y está dispuesto a derramar su sangre compensa con su vida la iniquidad de muchos y neutraliza sus obras de muerte

m) La contestación profética tiende hoy, como siempre, a promover la santidad del misterio sacerdotal y el valor santificador de los sacramentos Conforta y consuela a muchos sacerdotes que —ya sea por las dificultades propias de su ministerio, ya por la incompreensión del pueblo, ya por los obstáculos que las incertidumbres y debilidades de la organización eclesialística generan— se sienten inducidos a apagar el fervor apostó-

lico De otro lado, el profeta invita a aquellos ministros de Dios que, muertos interiormente, llevan una existencia doble o rutinaria, ocasionando un daño gravísimo a los fieles, a ofrecer con serenidad y alegría sus propias culpas a Dios, no hay nada más constructivo para una comunidad de fieles que ver al propio ministro confesar sus pecados El profeta invita hoy a los sacerdotes a no buscar el éxito pastoral o el reconocimiento de la gente, sino la complacencia de Dios en los hombres

n) El profeta "siente" cuándo no hay olor a pan en quien se ha acercado al banquete eucarístico, "advierte" cuándo no hay olor a óleo consagrado en los ministros de Dios, "se da cuenta" de cuándo no existe la paz de la reconciliación en los penitentes No tiene en cuenta el oro y el incienso de los tabernáculos, si no se distribuye el pan Se indigna por las asambleas eucarísticas, si cada hombre no descubre que él mismo es tabernáculo de Dios siempre que lo quiera El profeta comprueba, de manera ciertamente traumática y no sin un don extraordinario, la verdad del sacramento eficaz, *aquí y ahora*, y exige que los sacramentos sean honrados con una conducta de vida según el Espíritu y la verdad

ñ) La contestación profética busca exclusivamente el triunfo de la verdad y la gloria de Dios Hoy como nunca se descubre que la gloria de Dios es el hombre vivo (san Ireneo) Por eso el profeta a veces se ve obligado a decir "Tu pasas por vivo, pero estás muerto" (Ap 3,1) Por eso hoy la contestación profética desenmascara la singular estrategia actual del Maligno para matar al hombre interior La estrategia del Maligno parece ser ésta envidioso de la encarnación y homicida desde el principio, sus cita el medio a la vida atenazando con la culpa el corazón del hombre a fin de que desespere, no crea en el amor y muera interiormente Luego, como mentiroso que es, se sirve de la religión ya desvitalizada como de instrumento, consuela con las prácticas piadosas y con santos principios la turbación del hombre de iglesia para que no se dé cuenta de que está muerto por dentro e incluso combata a los profetas por una causa en apariencia noble Así, el "espíritu" que odia quisiera tener encadenada a la Iglesia, si Dios lo permitiese Puntos fuertes de esta estrategia de la "culpabilidad falsamente compensada" son hoy —como siempre— el desprecio del placer y de la

sexualidad (recordemos, sin embargo, que muchos han hecho hoy del placer y del sexo un ídolo), así como la oposición a los movimientos históricos de promoción terrena del hombre (aunque muchos cristianos luchan por la liberación incluso terrena de la humanidad) No hay por qué maravillarse, el Maligno tiene envidia de la encarnación En cambio los que afirman estos valores son marginados o lanzados incluso al conflicto con la historia visible de la salvación cristiana De tal divorcio, el Maligno solo puede obtener ventaja Sin embargo, no falta nunca la esperanza en Cristo el cual ha vencido al Maligno de forma que no puede dañar sin medida, sus designios perversos se quebrantan frente a la simplicidad del amor y la fortaleza de los justos

[Cf también ↗ Heroísmo II, 2]

P Marotti

Notas—(1) Sobre el redescubrimiento de la dimensión esencialmente carismática de la Iglesia cf K Rahner *Lo dinámico en la Iglesia* Herder Barcelona 1968² H Kung *La Iglesia* Herder Barcelona 1970 G Hasenhuil *Carisma Principio fundamental del ordenamiento della chiesa* Dehoniane Bologna 1973 (con abundante bibliografía) L Sartori *Carismas* en *NDT* I 130 149 —(2) Sobre el profetismo veterotestamentario cf A Neher *La esencia del profetismo* Sigueme Salamanca 1975 G von Rad *Teología del AT* II Sigueme Salamanca 1972 un buen libro de alta divulgación sobre el profetismo en el AT es hoy el de H Lohfink *I profeti ieri e oggi* Queriniana Brescia 1967 —(3) Así en G von Rad *o c* (nota 2) 71ss —(4) Cf *DDV* 2 —(5) Sobre el profetismo en el judaísmo antes y en el NT después cf respectivamente R Meyer y G Friedrich *Profetas* en *GLNT* XI 525-652 —(6) R A Knox *Illuminatio e carismatica* II Mulino Bologna 1970 —(7) Como testimonio de la inquietud remanente en las órdenes religiosas tras el decreto del concilio sobre la renovación de la vida religiosa (PC) cf J M R Tillard *El proyecto de la vida de los religiosos* Inst Teológico de Vida Religiosa Madrid 1978² —(8) Cf H U von Balthasar *Die Prophetie in Deutsche Thomasasgabe* XIII Heidelberg Graz 1954 253 372 —(9) Cf Sta Teresa de Avila *Libro de mi vida* en *OC* Ed Católica Madrid 1962 —(10) Estudios generales sobre este tema L Volken *Le rivelazioni nella chiesa* Ed Paoline Roma 1963 K Rahner *Visión e profecía* Vita e Pensiero Milán 1954

BIBL —Alberdi R *Contestación y utopía* Ethos Irún 1971 —Benassar B *Contestación carisma y cambio de estructuras en la Iglesia y en la sociedad* Perpetuo Socorro Madrid 1970 —Hernando E *La contestación profética sus motivaciones objetivas y modos de expresión* PPC Madrid 1979 —Lauréin R *La contestación en la Iglesia* Taurus Madrid

1970 —Monloubou L *Profetismo y profetas* Apostolado Prensa Madrid 1971 —Monloubou L *Un sacerdote se vuelve profeta* Esquedel Apostolado Prensa Madrid 1973 —Neher A *La esencia del profetismo* Sigueme Salamanca 1975 —Olmo Lete G *del La vocación del líder en el antiguo Israel* Univ Pont de Salamanca 1973 —Zimmerli W *La ley y los profetas* Sigueme Salamanca 1980

CONVERSION

SUMARIO I Conversión antropológica II Conversión de los paganos III Conversión del cristiano IV Conversión en la acción pastoral V Conversión a la vida mística

El término "conversion" es polivalente, se usa en múltiples acepciones En sentido general indica cambio de vida dejar el comportamiento habitual de antes para emprender otro nuevo prescindiendo de la búsqueda egoísta de uno mismo para ponerse al servicio del Señor Conversión es toda decisión o innovación que de alguna manera nos acerca o nos conforma más con la vida divina

Al implicar la conversión el abandono del modo anterior de vida para adentrarse en una experiencia nueva, incluye la penitencia como momento irrenunciable de ella (cf He 8,22 2 Cor 12,21 Ap 2,21) Aquí, sin embargo, se prescinde de toda referencia a la penitencia porque ha sido ya tratada explícitamente en otra parte [↗ Penitente]

El término conversion no goza de preferencias, ya que no gusta a la cultura dominante no es, pues, una palabra de moda Hoy todos quieren ser autónomos saber disponer libre y responsablemente de sí mismos, ser creativos con iniciativa propia Convertirse suscita la impresión de encerrarse en un comportamiento obligado, siguiendo como una adhesión de fe a un maestro, expresando fidelidad a sus prescripciones religiosas, aceptando ciegamente dictámenes magisteriales, viviendo por lo general con un espíritu religiosamente pueril

Es preciso recordar que la conversión no dice relación a un momento particular de la propia existencia Aunque se puede tomar una decisión repentina capaz de innovar del todo el propio comportamiento habitual, tal decisión por lo regular no se inscribe en un espacio restringido de tiempo Una conversión auténtica se va estructurando dentro de

un fluir continuo y se profundiza a trechos sucesivos.

I. Conversión antropológica

Quien observa la evolución de la persona humana, quien examina su maduración, observa que está llamada a una conversión lenta, pero fundamental. La persona debe saber superar su actitud inicial de amor captativo, volcado enteramente en sí mismo, y pasar a un amor oblativo, que se expresa en el servicio de los demás. El yo, que se asoma a la vida como encerrado en la ambición de poseer personas y cosas para su propia ventaja, debe convertirse al don de sí en favor de la comunidad.

Hacerse adulto en la capacidad afectiva significa recibir un perfeccionamiento creativo ulterior, haber adquirido un nuevo don de vida de parte de Dios. Los modos de vida humana brotan de Dios como de su fuente (1 Jn 4,16). Un ser creado puede crecer en el amor al estar capacitado para acercarse a una mayor conformidad con la vida divina. El que madura hacia un amor oblativo demuestra que ha sido objeto del amor creador del Señor.

Existen dos modos de crecer en la capacidad de amar: uno, en el plano humano afectivo; otro, en el orden sobrenatural caritativo. Dios promueve la capacidad humana de amar de los individuos no con una intervención directa e inmediata, sino sirviéndose de la trama de las relaciones interpersonales existentes entre los hombres [↗ Mediaciones]. Las personas que por ser adultas saben amar con un amor oblativo (como los padres, por vocación) son los cooperadores naturales de Dios en la promoción de los otros dentro del plano afectivo. La conversión antropológica afectiva, aunque en última instancia de Dios, es una práctica ascética confiada a los hombres y generada por ellos. En este caso, uno se convierte a un amor más alto por su disponibilidad personal, que se integra en las relaciones comunitarias.

La maduración personal en la caridad tiene lugar de modo diferente. Es ésta una capacidad de amar que participa de la existente entre las Personas divinas. Se trata de una conversión no dentro de la capacidad antropológica ordinaria, sino en una perspectiva de vida sobrenatural. La conversión al amor caritativo despierta directamente el Espíritu:

“El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por obra del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5,5). Para adquirir la conversión a la caridad es preciso un encuentro personal con el Espíritu de Cristo. Es verdad que también en este caso somos introducidos en la caridad por mediación de la comunidad de los creyentes, pero en cuanto vemos transparentarse en ellos la Trinidad. Emile van Broeckhoven, sacerdote obrero, rezaba: “Señor, hazme conocer la verdadera intimidad del otro, aquella tierra inexplorada que es Dios en nosotros”.

Por el hecho de ser toda conversión al amor un don de Dios ofrecido con la colaboración de los hermanos, tenemos el deber de ejercitar ese amor entre los hermanos como respuesta al don recibido de Dios. En todo acto de amor al otro realizamos a la vez un cierto encuentro con el Señor; implícitamente testimoniamos en él el reconocimiento por su don; nos manifestamos como convertidos al amor por su gracia. Nuestra relación con Dios a través de los hermanos se hace más íntima cada vez que somos gratificados con una ulterior capacidad de amor caritativo.

II. Conversión de los paganos

Todo hombre está llamado a convertirse a Dios, a unirse a él con fe y amor, a establecer con él un coloquio de intimidad. Pero no es posible encontrar a Dios si él mismo no viene a nuestro encuentro. Poder conocerle y amarle es un don del Espíritu. El profeta Jeremías aplicaba: “Reclámanos a ti, oh Yahvé, y nos convertiremos” (Lam 5,21).

El don de la fe, que nos pone en comunicación con Dios, se puede ofrecer en grados diversos. La Palabra recuerda algunos modos principales del don de la conversión a Dios. La vacuidad humana crea ruptura entre nosotros y Dios. “Dice en su corazón el insensato: No existe Dios” (Sal 14,1; 53,1). La primera conversión se verifica al admitir la existencia de la divinidad, quizá imaginada según una concepción idolátrica: un dios hecho a la medida de la miseria humana. Mediante una conversión más auténtica, el hombre pasa de la idolatría a una afirmación monoteísta de Dios: una adoración racional de Dios percibido como creador y medida reguladora de todo el universo. La creación

exige que el hombre se muestre razonable elevándose a su Creador (Sab 13). “Toda la tierra se prosternó ante ti y te cante” (Sal 66,4).

La revelación ofreció a los patriarcas la posibilidad de un encuentro más íntimo con Dios; invitó a convivir en alianza con él. A través de Abrahán, todos los pueblos son llamados a esta conversión (Gén 12,3; 22,18), aun cuando Dios no pretendió realizar semejante vocación universal más que con la venida entre nosotros de su Mesías (Is 11,10-12; Jer 3,17; Sof 2,11). Sin embargo, aun antes de la venida del Mesías todos los pueblos tenían la posibilidad de reconocer a Yahvé como sumamente omnipotente en sus obras maravillosas (Sal 47,2s; 138,4s).

En el NT, Jesús, de hecho, anuncia la nueva alianza con Dios Padre sólo a los israelitas (Mt 10,6; 15,24; Mc 7,27); manda a sus discípulos que hagan prosélitos entre todos los pueblos (Mt 28,19). El Espíritu de Cristo resucitado lleva a la Iglesia entre los gentiles para acogerlos filialmente, según las enseñanzas evangélicas (Mt 21,43; 22,7-10; Jn 10,15). La comunidad cristiana es iniciada en su catolicidad mediante experiencias bastante ejemplares (v. gr., bautismo de Cornelio, He 10, y de los paganos de Antioquía, He 11,20s), lo mismo que a través de declaraciones programáticas solemnes (concilio de los apóstoles en Jerusalén, He 15). Pablo, en particular, tiene la misión de “abrir los ojos” de los gentiles, “para que pasen de las tinieblas a la luz” (He 26,18).

En la historia salvífica sucesiva, la Iglesia continuó con formas apostólicas nuevas la misión de convertir a los paganos a la nueva alianza. Al presente, la Iglesia vive su condición misionera católica testimoniando respeto a toda creencia religiosa (AG 13), invitando a todos los pueblos que llegan a la fe cristiana a inculturar la propia experiencia evangélica dentro de su propia civilización (AG 21). Considera que los mismos creyentes de otras religiones “no pocas veces reflejan destellos de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Por eso intenta comprender y proponer sus propias verdades y sus propios valores integrándolos en una visión comparativa con las otras religiones, aunque sin renunciar al intento de hacer crecer todo lo que hay de bueno en las otras religiones, estimando que sólo en su seno, en el Espíritu de Cristo, “los hombres encuentran la plenitud de

la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2).

[Para la conversión de miembros de confesiones cristianas no católicas ↗ Ecumenismo espiritual: ↗ Protestantismo].

III. Conversión del cristiano

En el antiguo pueblo elegido, la conversión implicaba el alejamiento de la mala vida seguida para atenerse a los dictámenes inculcados por la ley. El judío aplicaba: “Conducénos, Padre nuestro, a tu torah y llévamos a una completa conversión en tu presencia”.

Si el AT sugiere la conversión (*shub*) sobre todo como cambio del camino desviado seguido, el NT propone la conversión (*metanoia*) como cambio total del propio modo de pensar y de obrar, como renovación integral del yo. La conversión en el AT (como en san Juan Bautista) se exigía para enderezar una conducta incorrecta (así, por haber pecado de idolatría, por faltas sociales); en el NT se pide para adaptarnos a una alianza de intimidad con Dios. Si para Juan Bautista habla que convertirse mediante el bautismo de penitencia, a fin de evitar la ira de Dios (Mc 1,4), para Jesús es necesario convertirse a fin de penetrar en el nuevo reino. Sólo abandonándose a Dios hasta dejarse transformar enteramente por él y permanecer amistosamente abrazado a él, es posible esperar salvarse. “Si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 18,3).

El evangelio parte de una perspectiva realista: sabe que respecto al hombre no se puede hablar de conversión a Dios si el hombre no es rescatado del pecado en que yace (Lc 24,47; He 3,19). Pero la conversión evangélica no se limita a superar el estado pecaminoso; es pasar del estado de pecado a una vida del todo nueva. Al decir de san Pablo, esta nueva existencia se caracteriza como un “ser en Cristo”, un “morir y resucitar del hombre con Cristo”, un “ser una nueva criatura”, un “revestirse del hombre nuevo”. También san Juan habla de “renacimiento”, de un paso de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, del odio al amor, de la mentira a la verdad. Se trata de una conversión no sólo del estado de pecador, sino de la condición humana a la de resucitados según el Espíritu. El móvil de la conversión no es tanto la amenaza de un casti-

go, cuanto la fascinación de penetrar en la vida del amor trinitario divino Jesús invita a la conversión no sólo a los publicanos y las prostitutas que permanecen al margen de la comunidad salvífica, sino también a los fariseos y a las personas ricas observantes de la ley. Jesús pone a todo hombre, bueno o delinvente, ante la necesidad de convertirse al reino de Dios: "El que intente salvar su vida, la perderá, y quien la pierda, la conservará" (Lc 17,33, Mc 8,35, Mt 10,39)

Esta conversión tan total no puede ser obra del hombre: es una tarea que supone don y gracia. Según la enseñanza bíblica, sólo puede llevarse a cabo como participación del misterio pascual de Cristo. En esta perspectiva se justifica la misma vida eclesial: "Del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo obtienen su eficacia todos los sacramentos y los sacramentales" (SC 61). La conversión se realiza sólo en la fe, se propone como respuesta a la llamada de Dios, como correspondencia a la gracia redentora.

Cuando un hombre ha recibido la gracia de la conversión al Espíritu de Cristo y luego abandona la fe, ¿puede esperar recibir otra vez el don de la conversión? El hagiógrafo afirma: "Si han caído, es imposible renovarlos una segunda vez, llevándolos a la conversión" (Heb 6,6). No afirma que no exista la posibilidad de una segunda conversión. Su propósito es recordar el sentido totalitario, propio de la conversión, y como ésta es don gratuito de Dios (Heb 12,17), el arrepentimiento renovado no es fruto de nuestro empeño, sino una gracia. Nadie sabe merecer la vuelta a la fe de la que ha renegado. Pero el retorno a ella es posible porque el deseo de Dios es que "nadie perezca, sino que todos alcancen el arrepentimiento" (2 Pe 3,9).

La conversión es un aspecto que caracteriza la vida cristiana entera. Es un reconocerse pecador, dispuesto a recibir el don de Dios que sana, es secundar la gracia que nos pone en el camino de vuelta a la casa del Padre, es creer que somos hechos capaces de amar de nuevo a Dios con una relación íntima y final, es sentirse en comunión gozosa con Cristo para realizar juntos la voluntad del Padre, es participar del misterio pascual, que introduce en la vida nueva de los hijos de Dios, es renacer continuamente a una vida resucitada con el Señor.

La vida cristiana es conversión continua. No es sólo purificarse del estado pecaminoso, sino progresar en la vía de la ascesis, es volverse cada vez más pneumático, hasta sentirse comprometido con una opción fundamental en la adquisición de una vida caritativa. Un cristiano se siente peregrino como un hombre que vive bajo la tienda en condición provisional como una persona que yace bajo la ley fundamental de la conversión siempre más profunda como un ser enteramente inserto en la dinámica del misterio pascual de muerte y resurrección.

IV Conversión en la acción pastoral

La tarea primaria de la pastoral eclesial reside en la evangelización: comprometer al pueblo de Dios a practicar una conversión continuada. A este fin están presentes en la Iglesia el Espíritu de la Palabra y los sacramentos. De hecho, a veces parece que la cura pastoral se limita a favorecer una actitud moral socialmente legalizada. Basta observar cómo se administran los mismos sacramentos, que teológicamente se califican como una iniciación a la conversión cristiana. El bautismo se confiere por lo general a niños, la eucaristía y la confirmación se administran en los años de la primera infancia. La práctica sacramental de la confesión se fija generalmente dentro de las modalidades infantiles en que se la ha practicado inicialmente. La vida sacramental tiende a cristalizar en formalidades canónicas, de acuerdo con prescripciones rubricadas, a nivel de una costumbre religiosa exteriorizada. Falta la experiencia de una conversión continua hacia una iniciación progresivamente mística.

La cura pastoral está llamada a hacer asumir el salto cualitativo de una vida cristiana, a realizar prácticamente una opción evangélica fundamental para la propia existencia. Ser cristiano incluye una conversión, no tanto desdiciéndose de actitudes pecaminosas pasadas, cuanto adquiriendo conciencia de una vida radicalmente nueva. En una sociedad pluralista y secularizada tiene una importancia fundamental ser introducido en la comprensión de la originalidad de la propia fe-caridad vivida, y en testimoniarla.

La pastoral católica ha sido siempre consciente de la necesidad de realizar la mistagogia, no abandonando a la

cristiandad a un puro sacramentalismo ni al conformismo legalista eclesial. La cura pastoral es una página gloriosa de la Iglesia católica en la cual ella misma se muestra convertida a la evangelización. Puede recordarse a este respecto el catecumenado, pero así mismo todos los demás métodos pastorales de misión popular de ejercicios espirituales de retiros de jornadas de oración sobre la Palabra de cuaresmas y similares. Hay que hacer mención en particular del neocatecumenado. Todo esto expresa la voluntad eclesial de convertir a los fieles al Señor por la escucha de la Palabra y la acogida de los dones del Espíritu. En la época actual la pastoral ha intentado individualizar las situaciones que inician una nueva responsabilidad personal a fin de vincular a ellas un reclamo eficaz a la conversión espiritual renovada: así al entrar en la pubertad en el noviazgo al comenzar la vida profesional la tercera edad [Anciano] y otras similares.

V Conversión a la vida mística

Escribió Clemente Alejandrino: "Me parece que existe una primera conversión del pagano a la fe, y una segunda de la fe a la gnosis" (*Stromata* VII 10 PG IX 481 a). La gnosis es el cumplimiento ya práctico de la fe. Los espiritualistas han recogido la afirmación de Clemente Alejandrino, insistiendo en el hecho de que el cristiano está llamado a experimentar una segunda conversión: ¿De qué se trata? No existe una respuesta unánime entre los espiritualistas: dado que depende de como se conciba la evolución de la vida espiritual. Según unos la segunda conversión sería el estado proficiente o iluminado del asceta, el estado que reemplaza a la ascesis incipiente purificativa; para otros sería la consagración del sujeto a Dios en el estado religioso o clerical. En general, la segunda conversión indica dedicarse uno por entero a la perfección, la voluntad que, de manera irrevocable, quiere progresar espiritualmente, enfrentándose con cualquier sacrificio, el hecho de buscar únicamente lo que agrada al Señor. El alma no se contenta con permanecer en el hábito de una conducta honestamente buena, ni dentro de una práctica virtuosa mediocre. Ambiciona ponerse en camino espiritualmente experimentando la práctica de lo mejor,

intenta avanzar de una manera continua en darse con generosidad al Señor. Para favorecer el paso a esta segunda conversión, las personas religiosas o consagradas recurren a menudo a la práctica del "tercer año de probación", tal como se propone entre los jesuitas (cf *Statuta generalia*, adnexa Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956 art 51 53) o a la práctica del mes ignaciano de los Ejercicios espirituales.

La segunda conversión que hace pasar de una conducta mediocremente buena a otra encaminada a la perfección, puede indicarse con una precisión espiritual más apropiada. Si en la primera conversión el cristiano se capacita para vivir por la gracia en Cristo y para expresarse siguiendo una conducta moralmente honesta en su segunda conversión no atiende ya al esfuerzo de vivir en armonía con la ley moral: el alma aparece toda inmersa en la experiencia del misterio pascual de Cristo. La palabra del Señor y la participación en su hecho salvífico se perciben no ya como una realidad de fe a la que prestar adhesión, sino como hecho interior del que uno se siente íntegramente partícipe. Se gusta el misterio del Señor como interiorizado: se entiende la vida cristiana como un carisma presente en la propia intimidad, se capta el sentido del amor caritativo gustado en su novedad. No se trata ya de conocimiento por aprehensión racional, sino por experiencia presente: no se trata de adhesión puramente intelectual al Señor, sino que se le capta viviendo en su misterio pascual. Las verdades evangélicas aparecen en una nueva luz: las acciones espirituales tienen un sentido profundo y nuevo.

Santa Teresita de Lisieux escribe a la madre María de Gonzaga en junio de 1897: "Este año, querida Madre, el buen Dios me ha hecho la gracia de comprender lo que es la caridad". Afirma que ha experimentado una ulterior conversión en la caridad, que consiste en ver concretamente como su amor a sus cohermanas es realizado en ella por el mismo Jesús: "Sí, lo siento cuando soy caritativa es Jesús solo el que obra en mí: cuanto más unida estoy a él, más amo a todas mis hermanas". Y san Francisco de Asís comienza así su testamento: "El Señor me dio así a mí, hermano Francisco, la gracia de comenzar a hacer penitencia: lo que antes me parecía amargo, pronto se me tornó en dulzura de alma y cuerpo". La segunda

conversión es una iniciación a la vida mística, por lo cual san Pablo podía afirmar "Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gál 2,20)

[Sobre la conversión como "conversión a la unidad de los cristianos" ➤ Ecumenismo espiritual III, 1]

T Goffi

BIBL.—AA VV *Convertidos del siglo XX* Studium Madrid 1966.—Antony O *Entre dos fuegos* Cie, Tarrasa 1979.—Baden H J *Literatura y conversión*, Guadarrama Madrid 1969.—Bardy G *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* Desclée Bilbao 1961.—Barra J *Psicología de los convertidos* Paulinas Bilbao 1965.—Campo Villegas G *Los hombres nacen dos veces* Flors Barcelona 1963.—Carré A M *La conversión de cada día* Narcea Madrid 1971.—Dhotel J C *La conversión al Evangelio* Marova Madrid 1980.—Frossard A *Dios existe yo me lo encuentro* Rialp Madrid 1981.—Giordani I *Los grandes conversos* Casulleras Barcelona 1955.—Grasso D *Génesis y psicología de la conversión*, Librería Religiosa Barcelona 1956.—Moltmann J *Conversión al futuro* Marova Madrid 1974.—Montcheul Y de *La conversión del mundo* Fontanella Barcelona 1963.—Newman J H *Apología "pro vita sua"* Historia de sus ideas religiosas Ed Católica Madrid 1977.—Nicolau M *Psicología y pedagogía de la fe* Razón y Fe Madrid 1963.—Stehman S *El Dios que yo ignoraba* Narcea Madrid 1971.—Vergés S *La conversión cristiana en Pablo* Secr Trinitario Salamanca 1981.—Véase bibl de las voces *Penitente* y *Pecador/pecado*

CREYENTE

SUMARIO I Significado y contenido de la palabra creyente II Creer como acto típica mente humano II Elementos del creer cristiano III La historia de la salvación lugar originario y sustentador del creyente cristiano I Historicidad de la fe 2 La crisis actual de la fe cristiana 3 El Dios de los patriarcas 4 La fe del pueblo elegido 5 El factor que fundamenta el creer y la transmisión del mismo III El creyente en Jesucristo Señor 1 Cristo el punto máximo de inserción de Dios en la historia 2 Cristo y la fe de los patriarcas 3 El creyente cristiano y la Iglesia IV Exigencias del ser creyente cristiano 1 Conversión y perseverancia 2 Crecimiento y apostolado 3 Auto-realización y compromiso en el mundo V El creyente frente al futuro

I Significado y contenido de la palabra creyente

El término creyente indica la persona —colectividad o individuo— que cree,

que tiene fe El verbo creer se usa con frecuencia en el lenguaje corriente, y equivale a presuponer, opinar, estar convencido Utilizada en sentido religioso, la palabra creyente asume toda la plenitud de su significado y de su riqueza de contenido Ello explica por qué el término sugiere de preferencia la convicción particular de fe en materia religiosa Múltiples son las creencias, se distinguen según los principales elementos de su contenido Es "creyente" el que los acepta Se llama creyente al hindu, al mahometano, al judío y, en general, a todo el que profesa una determinada religión o creencia Nosotros limitamos nuestra consideración al creyente cristiano Su problemática es en parte común a la de los otros creyentes con todo, posee también rasgos característicos

1 CREER COMO ACTO TÍPICAMENTE HUMANO - En primer lugar, debemos considerar el aspecto humano del creer, ya que "creer" es una actividad propia del hombre En virtud de su racionalidad, libertad y afectividad, el hombre cree y puede creer Esta actividad de creer es tan humana como la de poder usar el lenguaje conceptual En el creer podemos descubrir tres cualidades humanas apertura a los demás en cuanto personas, capacidad de percibir y valorar el sentido de cuanto se nos dice, posibilidad de aceptarlo con adhesión y estima o de rechazarlo como no verídico La necesidad arraigada en el hombre de comunicarse con sus semejantes estimula y actúa estas tres cualidades del creer

El hombre se realiza plenamente sólo en el intercambio con los demás Sin mutua aceptación de lo que decimos y de lo que se nos dice, o sea, sin creer y sin ser creídos, la convivencia humana sería imposible

La capacidad humana de creer admite grados, depende de otras cualidades humanas (las cuales, a su vez, las condiciona), y, como todo lo que es humano, puede presentar manifestaciones defectuosas e incluso anormales Asimismo, la posibilidad de creer está sujeta a leyes psicológicas y sociales complejas No podemos creer cualquier cosa, ni a cualquier persona, ni en cualquier circunstancia, y a lo que creemos podemos darle una adhesión mayor o menor Nuestra razón se comporta como un juez, juzga sobre la veracidad de la per-

sona y la racionalidad del contenido que nos comunica También nuestra voluntad y nuestra afectividad, lo mismo que nuestro sentimiento, intervienen y actúan como complementos indispensables del creer, si bien en grado diverso Basándonos en ellos, tenemos confianza en la persona que nos habla, damos importancia a cuanto nos dice y adoptamos una determinada actitud La credulidad o el escepticismo son posiciones viciosas, hay que evitarlas

Frente a esta complejidad, hay que notar, en primer lugar que la subordinación necesaria del creer a la razón no constituye al creer como una mera sujeción de poder conocer o investigar En virtud de los otros elementos que contiene el creer no sólo nos enriquece con nuevos conocimientos, sino que además, confiere a nuestra intercomunicación con los demás la dimensión típicamente humana de libertad y valoración Creer a otro es aceptarlo en mi libertad y en mi estima no creerle es rechazarlo con un juicio de desprecio

Por otra parte, la importancia del creer se manifiesta en el hecho de que, en cierto modo y hasta un cierto punto, condiciona nuestra razón y nuestro razonar, nuestro querer y también nuestro sentir Todas estas actividades humanas tienen sus límites intrínsecos más o menos amplios, según la capacidad personal Pero, al mismo tiempo, quedan englobadas en lo que suele definirse como "mentalidad" La mentalidad es una manera especial de pensar, decidir y valorar, por tanto, condiciona el obrar Caracteriza a individuos, comunidades, épocas y culturas Está formada por el tejido imperceptible de las disposiciones psicológicas, del modo propio de vivir, de lo que se asimila a través de la educación y del ambiente En todo esto interviene la creencia Tener una determinada mentalidad puede favorecer u obstaculizar la aceptación de determinadas creencias religiosas, pero la mentalidad está constituida, a su vez, por creencias y es un signo inequívoco de la realidad profundamente humana del creer

La dimensión inalienablemente humana del creer le brinda al creyente cristiano un punto de partida para apreciar el valor del acto que le caracteriza La creencia, realizada en las debidas condiciones, actualiza, potencia y lleva a la madurez a un sector importantísimo de las cualidades humanas

del creyente la intercomunicación con los demás Pero creer manifiesta un valor peculiar, porque ayuda a adoptar una actitud que confiere unidad y fuerza al mundo psicológico del creyente Esta "actitud" puede alcanzar su plenitud y ser radical y definitiva La actitud definitiva puede implicar riesgos, pero es enriquecedora de un modo específico Le da al hombre los medios adecuados para superar la triple angustia dolor-muerte, pecado-condenación, fracaso sin sentido de la vida, que Paul Tillich presenta hábilmente como peligros constantes que amenazan a la vida psicológica del ser humano¹

2 ELEMENTOS DEL CREER CRISTIANO

Como consecuencia de cuanto queda dicho, se puede afirmar que el auténtico creer actualiza un aspecto riquísimo y profundo del ser humano El creer cristiano abraza todos los elementos susodichos y les da concreción y trascendencia Creer como cristiano potencia la comunicabilidad del hombre abriéndola a Dios en Cristo acepta la verdad de su persona confiando en ella y adhiriéndose a su contenido, y adopta una actitud definitiva exigida por la importancia absoluta del mismo para la propia vida espiritual Los tres aspectos comunicabilidad, aceptación y compromiso definitivo, son inseparables y constituyen el creer cristiano Eliminar uno o reducir a uno solo de ellos lo específico del creer cristiano —como han pretendido R Bultmann, P Tillich, H Braun y otros—, significa debilitar y, por tanto, falsear la riqueza y las exigencias inherentes al creyente cristiano Además, éste se constituye tal por el mutuo entrelazamiento y el resultado armónico de estos tres elementos bajo la acción de la gracia divina y del Espíritu Santo Por eso se puede afirmar que el creyente cristiano goza, en virtud de su fe, de una vida "nueva" Ahora bien, toda vida, y más aun la del nivel humano enriquecida por una inserción divina —que es el elemento principal—, posee una multiplicidad de aspectos leyes complejas y resultados maravillosos que determinan en el cristiano su espiritualidad Para captar esta espiritualidad hay que indicar, primero, el terreno originario, es decir, dónde nace la fe del cristiano (II-III), luego, las exigencias que plantea (IV), y, por último, las posibilidades y las obligaciones que impone al creyente en previsión del futuro (V)

II La historia de la salvación, lugar originario y sustentador del creyente cristiano

El lugar originario y sustentador del creyente y, a la vez, el banco de prueba de su fe, no es otro que la misma historia humana, común a todos los hombres. El desarrollo de los acontecimientos se transforma en historia humana cuando en ellos se inserta la libertad². Debido a ella todo cambio en el tiempo lleva el sello del hombre y éste, a su vez, imprime en él una fisonomía particular.

1 HISTORICIDAD DE LA FE La historia humana, vista desde la perspectiva del creyente, se caracteriza por el nacimiento y el ocaso de determinadas creencias y de períodos en que predomina la fe o la incredulidad. El estudio histórico de la fe permite, además, distinguir en ella los elementos recibidos de otras creencias, los influjos ejercidos por ella misma, sus diversos modos de expresión y las características de cuantos la aceptan o transmiten. Aceptar como terreno germinal y sustentador de la fe la historia humana y que la fe esté sometida a las leyes de la historia, no implica necesariamente caer en el relativismo histórico: el cual evidentemente vacía de contenido propio el creer cristiano. Aceptar la historicidad de la fe es reconocer honestamente los complejos problemas que arrastra consigo. La historia descubre en la fe cristiana vastos estratos que a la manera de los geológicos, no sólo se sedimentan, sino que están sujetos a gigantescas presiones que los hacinan unos sobre otros. El creyente cristiano debe ser consciente de estas modificaciones ya que ellas ofrecen la orografía, complicada pero realista de su creencia. Esta orografía es indispensable para conocer a fondo la propia fe y contribuye a que la espiritualidad del creyente crezca y pueda superar felizmente los diversos "terremotos" que se producen en la historia

2 LA CRISIS ACTUAL DE LA FE CRISTIANA Nuestra época, si se compara con otros períodos históricos, se presenta a nuestra mirada de occidentales, en su aspecto más llamativo, con caracteres de crisis. Se comprueba un abandono creciente no sólo de las prácticas religiosas, sino también de la fe en Dios, en Cristo, en la Iglesia y en cuanto concierne al ser y al destino del hombre. El

creer atraviesa un momento crítico y de repliegue. La abundante bibliografía sobre la llamada "teología de la muerte de Dios" lo ha puesto al descubierto. Lo que caracteriza este período crítico no es tanto la respuesta "atea" o "agnóstica" a los interrogantes más trascendentales del hombre (su ser específico, su destino, Dios), cuanto esta respuesta misma dada como cristiana. La negación de lo que propiamente trasciende el contenido meramente humano ha existido siempre, si bien esta negación asume al presente una mayor amplitud y profundidad. Lo característico y típico de nuestro tiempo son los esfuerzos que, desde la posición inicial creyente y apoyándose, al menos en parte, en la misma revelación, se han llevado a cabo para manifestar la vacuidad, según ciertos autores, del concepto de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del amor cristiano. Autores del ala radical de la teología de la muerte de Dios, aun profiriéndose cristianos, como W. Hamilton, G. Vahnanian y más radicalmente, Th. J. J. Altizer, reducen a una medida antropológica cuanto el creyente acepta de Dios y de lo divino. Pero también los representantes del ala moderada, como el primer H. Cox y, en el mismo plano, J. A. T. Robinson, inspirándose en P. Tillich, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, corren el riesgo, y a veces caen en él, de cancelar de la fe en Dios (y de cuanto ella supone para el cristiano) lo que, en su opinión, no se adapta ya a la madurez de la razón lograda por el hombre moderno. Del cristianismo quieren retener a Cristo pero suprimen de su persona, o al menos dejan en una espesa penumbra, la divinidad y la resurrección. En la Iglesia y en su estructura ven, a lo más o únicamente, el resultado de una ideología y la concretización de acontecimientos históricos, y no el lugar establecido por Cristo para la vida del creyente y, por último, del amor cristiano retienen sólo la dimensión horizontal.

Este movimiento ha provocado en no pocos creyentes una fuerte sacudida, su misma fe ha quedado mellada. No hay duda de que el creyente puede contemplar sin excesiva sorpresa este movimiento y la historia fugaz de esta corriente. Los escritos de estos autores consiguieron una amplia audiencia, es cierto, pero bastaron unos años para poder comprobar que la cresta de la ola de este movimiento, en lo que tenía de más característico, se abatía vertiginosamente

De su espuma, que se deshizo con rapidez, surgieron otras "teologías" de la secularización, de la liberación, de la revolución, las cuales, por lo que tienen de comprometido y de respuesta a determinadas circunstancias localizadas en parte geográficamente, no dejan de seducir.

Todo esto, más que turbar o desanimar, puede influir en el creyente para que, por un lado, tome conciencia de la dimensión histórica de su creer, que puede estar sujeto a tales influjos, y por otro, se haga cargo de los elementos esenciales de su fe cristiana, sometiendo a un discernimiento lo más perspicaz posible todo lo que puede ser expresión defectuosa de los mismos.

3 EL DIOS DE LOS PATRIARCAS Un punto de partida válido para discernir la fe genuina lo brinda la reflexión acerca de donde y cómo nace la fe transmitida por los patriarcas del AT y mantenida por el pueblo elegido. Su actitud de creyentes es instructiva. La presencia de esta actitud suya en la historia humana constituye la base del punto de vista cristiano. Tal actitud es para el cristiano el origen de su fe. A partir de ella se puede comprender que la historia humana se convierte en historia de salvación y también que es el lugar escogido por Dios como fuente, contenido y soporte del creer cristiano.

De toda la problemática de la religión de los patriarcas³, su creencia en Dios ilumina un punto esencial de la fe cristiana. Es interesante observar cómo se designa al Dios que ellos adoran, por que ello nos permite captar la característica de su creer. El modo más antiguo de designar a Dios es la fórmula "el Dios de mi padre" y correlativamente, según las exigencias de la narración, "de tu padre", "de su padre" (Gén 31,5 29, 43, 23, etc.). Luego se pasa a sustituir y a añadir al posesivo el nombre propio del padre, y así, tenemos las expresiones "el Dios de Abrahán" (Gén 31,42), "el Dios de mi padre Isaac" (Gén 32,10). La fórmula se emplea también en plural. La fórmula plena se logra después de varias generaciones, en el éxodo, cuando Dios le dice a Moisés "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6) o, referido al pueblo, "el Dios de vuestros padres" (Ex 3,15 16).

Estas expresiones contienen una concepción típicamente nómada de Dios, la

cual presenta tres características: a) no está ligada a un santuario o territorio, sino a un grupo de personas; b) indica que él se ha revelado o manifestado de modo especial a un antepasado o padre, que lo ha reconocido y adorado como Dios; c) este reconocimiento se concibe como un parentesco entre el hombre y Dios. Como divinidad nómada, el Dios del padre guía, acompaña y custodia en su peregrinar al grupo que le permanece fiel. La expresión "el Dios de mi padre" es densa de contenido, pues por ella el creyente da razón de su fe, individualiza a su Dios e, implícitamente, hace creer que Dios se ha revelado a su padre y que acepta, como él, el compromiso y la obediencia.

Las diversas revelaciones de Dios a los patriarcas, a Abrahán (central, si se considera la de Gén 15), a Isaac (Gén 26,24ss) y a Jacob (Gén 28,13ss), contienen rasgos comunes. Los principales son: Dios hace una promesa y exige el cumplimiento de sus preceptos. Por medio de su revelación Dios se introduce en la vida de los patriarcas y, a través de ellos, en la vida de su descendencia. Mediante su intervención especial y libre, Dios transforma la historia humana, es decir, la de quienes darán origen a su pueblo, en historia de salvación. El cambio de nombre que Dios impone a Abrahán, sobre todo la prueba a que le somete —tan dramáticamente descrita por Kierkegaard— y su superación con el consiguiente juramento por parte de Dios, que refuerza su promesa (Gén 22,16), presentan a este patriarca como el "padre de los creyentes", prototipo y transmisor de la fe que se acredita como justicia (Rom 4,3 22 23).

4 LA FE DEL PUEBLO ELEGIDO Cuando Dios interviene de nuevo en la historia del pueblo que se ha elegido y se presenta a Moisés en la zarza ardiendo, de clara ser "el Dios de tu padre", el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3,3ss), estableciendo así la identidad entre el Dios de los patriarcas y el Dios que liberará a su pueblo de la esclavitud de Egipto. De este modo, el nombre sagrado de Yahvé que abre una nueva época de liberación, incluye en su acción protectora las revelaciones y las promesas hechas a los patriarcas.

Con la revelación hecha a Moisés, Dios establece un punto irreversible en la historia del pueblo elegido y, por su medio, de toda la humanidad. El "Dios del padre", que en la tradición elohista

y sacerdotal recibía, entre otros, el nombre de Elohim —tomado del panteón cananeo—, toma ahora el nombre de Yahvé, él es quien da cohesión de pueblo a las doce tribus y quien manifiesta su asistencia constante a sus elegidos en ciertas eventualidades que marcan importantes piedras miliarias en la historia de Israel, con potencia extraordinaria con “brazo tenso” (Dt 5,15, Sal 136,12 Jer 32,21) Es el Dios que enriquece y educa la fe de Israel con su palabra, que lo pone a prueba en el desierto (Ex 16,4), a fin de confirmarlo y ejercitarlo como hace el padre con el hijo (Dt 8,2-6), que le concede la conquista de la tierra prometida (Sal 44,4) que se le da a conocer como “el santo” (Is 6,3 Lev 20,26), como el creador del cielo y de la tierra (Dt 32,8, Is 42 5, cf Sab 13,5) como el justo y fiel a su promesa (Dt 32 4 Sal 145 13) que castiga la maldad (Is 2,11ss, 13,11) y usa misericordia (Sal 25,10 89,15, 103,17, 108,21) Es el Dios “oculto” y “salvador” (Is 45,15), que envía a sus elegidos dotados de su Espíritu para librar, salvar y corregir por medio de sus profetas, las desviaciones de su pueblo El es quien le concede momentos de esplendor y su especial presencia en el templo de Jerusalén (1 Re 8,10 11) Y él también quien hace predecir la destrucción de ese mismo templo (Jer 7,3ss) y la deportación a Babilonia (Ez 12,1ss) A pesar de ello, su última palabra es siempre de misericordia, de perdón y de consuelo Hace profetizar la resurrección de su pueblo (Ez 37,1ss) y anunciar que establecerá un pacto nuevo y que infundirá su Espíritu (Ez 36,25ss) para inaugurar por medio de su ungido una nueva era de paz, de bendición y, sobre todo, de conocimiento-amor de Dios (Is 11,1 9)

A esta acción de Dios en la historia, el pueblo de Israel responde en conjunto con una aceptación fundamental de fe y de obediencia, que lo caracteriza Es verdad que esta fe no excluye numerosas infidelidades, desviaciones y apostasias, hasta el punto de que solo el “resto” será salvado

Toda la compleja trama de la acción de Dios y de la respuesta humana que el AT nos descubre o, más bien, nos hace adivinar constituye el lugar originario y sustentador del creyente judío La existencia innegable de su mismo pueblo con su historia particular alimenta la fe del creyente, aunque haya en él “insensatos” que niegan en su propio corazón

la existencia de Dios (Sal 14,53) Tema constante de los autores inspirados será la historia misma del pueblo, el modo en que obra Dios con los que le temen, su poder, la fuerza, la sabiduría, la eficacia de su palabra y de su Espíritu, su omnipresencia y su misericordia con el individuo o con la colectividad Los salmos, en su rico contenido expresan la fe en la acción de Dios en la historia humana en forma de oración alabanza, agradecimiento, suplica que sostiene la fe de todo el pueblo [↗ Salmos] Los otros libros inspirados del AT, en su inmensa variedad, tienen en común esta característica testimonian la acción de Dios en la historia [↗ Experiencia espiritual en la Biblia] Este es también un punto fundamental del creer cristiano Dios creador obra en la historia

5 EL FACTOR QUE FUNDAMENTA EL CREER Y LA TRANSMISIÓN DEL MISMO En este dato de los libros sagrados se debe distinguir con esmero el factor que fundamenta el creer de su transmisión a través del testimonio Ambas cosas se relacionan con la fe pero de modo diverso El factor cimentador es una intervención especial de Dios en la historia humana El que lo recibe de forma inmediata comprueba un hecho que Dios impone y realiza según sus planes, por encima del querer y de las expectativas del receptor, a veces en contra o más allá de las fuerzas humanas que le resisten Esta revelación, epifanía, palabra de Dios, prodigio o signo, queda como una marca de innegable carácter divino impresa en quien la recibe inmediatamente La garantía para el que debe ser su testigo está en el hecho mismo y en el modo en que se impone tal hecho a su conciencia Estos hechos son los que, en sentido propio, convierten la historia humana en historia salvífica El testigo del hecho lo transmite al creyente La transmisión por medio del testigo está enteramente sujeta a las complejas leyes expresivas de la palabra y del lenguaje humano en la aceptación de este testimonio podemos dejarnos guiar por las exigencias esenciales del creer humano, tal testimonio queda garantizado como divino de forma concomitante o externa, solo en la fe alcanza su plena justificación Precisamente por medio de la fe y de cuanto requiere la fe cristiana en materia de gracia y de acción divina, el creyente se asocia a la persona que da el testimonio y, a través de ella, al hecho mismo sal-

vífico, el cual vierte así en el creyente su virtualidad de salvación Si el factor cimentador se impone, el testimonio del mismo, por el contrario, interpela mas bien a la libertad del creyente si en cierto sentido puede decirse que también el testimonio se impone al creyente, ello se debe tan solo a la realidad y a la verdad que contiene, pues en razón de su verdad coloca al eventual creyente en la alternativa de salvación o de condenación Para el eventual creyente, el testimonio es también juicio de Dios Su aceptación es salvación, la fe es “principio, fundamento y raíz de toda justificación” (DS 1532)

III. El creyente en Jesucristo Señor

La acción de Dios en la historia de Israel transforma esta historia en contenido, ejemplo y paradigma del creyente cristiano El privilegio del pueblo elegido de ser el destinatario de la palabra de Dios (Rom 3,2), de participar de la filiación, de la gloria de Dios, de poseer la alianza, la ley y la promesa (Rom 9,4) y de constituir por generación humana la línea de transmisión en la cual nacerá Jesucristo (Rom 9,5), hace de este pueblo un lugar privilegiado para la fe del creyente cristiano

1 CRISTO EL PUNTO MÁXIMO DE LA INTERVENCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA - Con Cristo se escribe una nueva página en la historia de la salvación En ella existe continuidad y cambio Por una parte, es el mismo Dios el que interviene nuevamente en la historia humana, por otra, su intervención alcanza el máximo de profundidad, es definitiva y perfecta O Cullmann expone acertadamente el conjunto del plan salvífico de la benevolencia divina mediante el símbolo de los círculos concéntricos El primer círculo, vastísimo, comprende a toda la humanidad en su creación El círculo disminuye y se concentra en otros círculos que van reduciéndose cada vez más el pueblo elegido, el resto de Israel, Jesucristo En este último se alcanza el máximo de concentración A partir de él, tendremos nuevos ensanchamientos los discípulos, la Iglesia, la humanidad entera Con la encarnación del Hijo de Dios, la inserción de Dios en la historia humana alcanza su punto culminante Jesucristo es el centro y el fin de toda la creación, la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura (Col

1,15-17) Su persona, su misión y su destino cambian la suerte de cuantos creen en él (Rom 3,21 26) Se ha inaugurado el tiempo de paz con Dios (Rom 5,1), de reconciliación (Rom 5,11), de gracia y de amor (Rom 5,5,8), de libertad (Rom 8,2), del Espíritu (Rom 8,9-11), de misericordia (Rom 9,15-18) de resurrección de todo lo creado (Rom 8,19 21) [↗ Jesucristo]

2 CRISTO Y LA FE DE LOS PATRIARCAS Con Cristo nos encontramos nuevamente ante el Dios de las tres características que se remonta al tiempo de los patriarcas [↗ *supra*, II, 3], típicas de un pueblo nómada, y que pervivieron en Israel después de transformarse en pueblo sedentario Cristo, sin embargo, las sitúa en un nivel más profundo, mas espiritual y universal Para Jesús, “su” Dios es su Padre, y su Padre es el Dios de los judíos (Jn 8,54) El Dios de Jesús no está ligado a un territorio o santuario, y mucho menos a una familia o raza Es espíritu y ha de ser adorado en espíritu y verdad (Jn 4,24) Como en la religión nomada, se establece una relación personal En Cristo y por Cristo, será una relación de mutua habitación “permaneced en mí como yo en vosotros” (Jn 15 4), “vendremos a él (a quien observas sus mandamientos) y haremos morada en él” (Jn 14,23) Creer en Cristo y tener como él a Dios por Padre, no es sólo aceptar que Dios se ha revelado a Jesús, sino algo más intrínseco y profundo él y el Padre son una sola cosa (Jn 17,11), quien ve a Jesucristo ve también al Padre, porque él está en el Padre y el Padre en él (Jn 14,9-10) Por eso el creyente que acepta al Dios de Jesús, cree en el Dios creador del cielo y de la tierra, que se revela en la historia de Israel, pero cree también en Jesús como Señor y como Dios, por el sencillo motivo de que la revelación y la inserción de Dios en la historia mediante Jesús es de índole sustancial Si la relación de Dios con el hombre se presenta en los patriarcas como un parentesco, en Jesucristo se precisa y concreta en una filiación Los creyentes en Cristo son hijos porque han recibido el Espíritu no de temor sino de filiación (Gál 4,6, Rom 8,14), y este Espíritu de Jesús es el que testimonia que son hijos y les permite invocar a Dios como lo hacía Jesús con el nombre de Abba, Padre La oración específica de los creyentes en Jesucristo comienza justamente con esta invocación Padre nuestro, que estás en los

cielos Así como la inserción de Dios en la historia de los patriarcas y del pueblo es el factor cimentador de la fe para Israel, así, de manera similar y más radical aun, lo es para el creyente cristiano la inserción de Dios en Jesucristo, en su persona, en su misión y en su destino

3 EL CREYENTE CRISTIANO Y LA IGLESIA Cristo es además, el testimonio por excelencia de la acción de Dios en la historia humana La fe auténtica es siempre respuesta a la palabra de Dios, y por eso se transmite dentro de un contexto social Jesucristo respeta esta ley Elegirá apóstoles, formará discípulos, establecerá su Iglesia, su rebaño, su reino, y les encargará ser sus testigos, predicar en todo el mundo (Mc 16,15), bautizar, ganar a otros para la misma fe (Mt 28,19, Lc 24,48) Cristo establece el lugar en el cual el creyente realiza por medio de la fe el encuentro personal con él encuentro, confianza en su persona, que es adhesión e inserción en su misterio de salvación

El bautismo-fe es un sumergirse, un con-sepultarse, un injertarse en la muerte redentora de Cristo, un crucificar al hombre viejo, un morir con Cristo para vivir con él y participar de su resurrección (Rom 6,3-9) Por la fe-bautismo, el creyente forma un cuerpo, el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-27), por medio del Espíritu Santo se le infunde la caridad de Dios (Rom 5,5) y los dones que el Espíritu Santo distribuye como quiere (1 Cor 12,7) dentro de este cuerpo que él forma en Cristo, siendo, unos respecto a otros, miembros del mismo cuerpo (Rom 12,5), que es la Iglesia (Col 1,24) En resumen, el creyente en Cristo realiza en sí el plan salvífico de Dios, el cual hace que todo redunde en bien de sus elegidos, de cuantos ha llamado y predestinado "a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,28-29)

Esta conformación abarca todo cuanto es y debe ser el creyente cristiano su vocación, su elección y su glorificación (Rom 8,30) Y esto ya desde ahora, si bien no se ha manifestado aun en su plenitud, la cual se alcanzará cuando veamos a Dios "tal y como es" (1 Jn 3,2) El creyente cristiano debe ser consciente de que, por medio de su fe y de cuanto con ella Dios le otorga, se convierte en una nueva criatura, en un hombre nuevo (Ef 4,24), piedra viva de la casa santa de Dios (1 Pe 2,5), sacer-

docio real, pueblo de su conquista (1 Pe 2,9) y por ello es parte viva y responsable, cada uno en su grado, de la Iglesia de Cristo

Esta Iglesia, con su estructura y con sus sacramentos, con la diversidad de sus miembros y con la unidad de su cuerpo, constituye el pueblo de Dios (LG 9ss) En ella se encuentra la especial conexión del factor que funda la fe, Cristo Jesús, y de su transmisión (o *kerygma*) guiada por la intervención especial del Espíritu Santo Es importante, para la espiritualidad del creyente, observar que la acogida del *kerygma* mediante la fe supone una intervención particular de Dios en su vida por medio del Espíritu Santo, y que la acción de éste tiende a configurarle con Cristo

Además, en la Iglesia la historia humana se transforma en historia de salvación, sin que ésta se diferencie empíricamente de la primera o se sustraiga a todos los procesos y a la complejidad de los hechos históricos A pesar del aspecto humano de la Iglesia, el Vaticano II pudo afirmar que ella es "el signo levantado entre las naciones" (cf Is 11,12), la que atestigua a sus hijos que la fe por ellos profesada tiene un fundamento solidísimo (DS 5014) Esto no quita para que la Iglesia haya de purificarse constantemente y proseguir sin interrupción su tarea de conversión y de renovación (LG 8), tarea que se compendia en crecer en justicia y amor, esforzándose por ser la esposa de Cristo "sin mácula ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada", como él la quiere y la desea (Ef 5,27)

Este esfuerzo han de realizarlo todos y cada uno de los creyentes, según sus propios dones, grado y posibilidad Cuanto más y mejor se cumpla con este deber, tanto más y mejor la Iglesia misma desempeñará su misión ser para todo creyente cristiano el lugar originario y sustentador de su fe y una invitación constante a que el círculo de misericordia divina que ella representa en el mundo, se agrande cada vez más hasta acoger a todas las naciones de la tierra [→ Iglesia]

IV. Exigencias del ser creyente cristiano

Cuanto hemos dicho hasta ahora nos permite comprender lo que significa ser creyente cristiano y dónde nace, se

mantiene y se desarrolla su fe Vamos a resumirlo todo en una fórmula cristiana, ya que debe formar parte de su espiritualidad La fórmula sintética nos la brinda la primera petición del Padre nuestro "Santificado sea tu nombre" [→ Padrenuestro IV] La frase, en cuanto suplica, expresa el deseo de una manifestación progresiva y creciente de la santificación del nombre del Padre, parte del presente y mira al futuro, por ello tiende a una plenitud, a una perfección Ya Orígenes observaba que las palabras de la oración misma "así en el cielo como en la tierra", no se refieren solo a la tercera petición sino a las tres primeras del Padrenuestro⁴ Siendo así, en esta suplica se pide la perfección máxima del reconocimiento y de la glorificación del nombre del Padre En la actualización de esta "santificación" intervienen dos personajes Dios y el hombre La iniciativa y la parte principal corresponden a Dios, de ahí el tono humilde, a la vez que audaz, de la petición El "nombre", en el sentido hebreo del término, designa el ser mismo del Padre A él se le pide que lo santifique, que se manifieste como "santo" a los hombres y que intervenga como tal en la historia humana La santidad de Dios, con la riqueza que contiene el concepto, incluye su justicia, misericordia, bondad y el poder que sólo él posee Se le suplica que se revele a los hombres como Dios y Padre Pero, al mismo tiempo, la expresión "santificado sea" hace referencia al ser humano y a su acción El hombre santifica el nombre de Dios no sólo con las palabras, sino principalmente reconociendo y atribuyéndole a él, y no a otros —los ídolos—, la obra realizada por él al revelarse Este reconocimiento es fe, es aceptación-obediencia de la santidad de Dios y de lo que ella incluye, desea o manda Podemos decir, en efecto, que si Dios ha sido santificado en la historia como Padre de Jesucristo y, por medio de él —único mediador (1 Tim 2,5)—, como Padre de todos los que profesan que Cristo es el Señor, la respuesta de la fe es la que santifica el nombre del Padre por parte de los hombres Cualquiera otra respuesta que no sea la fe en su plenitud lo profana (Ez 36,20-21)

La santificación del nombre del Padre por parte del creyente cristiano supone la conversión [1], el crecimiento en la fe [2] y la autorrealización [3], con las correspondientes disposiciones de perseverancia, apostolado y compromiso en

el mundo, exigencias que, de satisfacerse, harán florecer la espiritualidad del creyente

1 CONVERSIÓN Y PERSEVERANCIA Si la fe transforma al creyente cristiano en la imagen del Hijo, con todo lo que esto supone de cambio en el orden ontológico [→ *supra*, III, 3], incluye también una conversión de orden moral La conversión del creyente, su *metanoia*, es una exigencia inherente y dimanante de su misma fe La conversión interpela a la libertad humana, supone un cambio, aceptado y libre, de un estado precedente de desacuerdo, de desorden o de pecado respecto a Dios, a uno mismo y al prójimo, a otro estado el de la reconciliación Mas para que esta conversión se realice como acción humana, la fe debe incluir a) un conocimiento especial de la realidad y b) una conexión con la esperanza y con el amor que la hagan operativa, c) dentro incluso de la diferencia y d) en la compenetración de estas tres virtudes

a) *El conocimiento particular de la fe* El conocimiento adquirido con la fe cristiana se transmite a través del testimonio Por medio de él tiene el creyente la posibilidad de realizar el encuentro personal con Cristo Dado que es la palabra la que nos dirige y hace posible este encuentro, ella ha de llevarnos a individuar e identificar a Cristo Y lo hace no mediante la simple descripción de sus obras externas sino individualmente profundamente en su inserción en la historia, en sus hechos —vida, pasión, resurrección— y en sus palabras Todo esto implica que el creyente debe aceptar la realidad de estos aspectos Por medio de ellos sabe con quién se encuentra y a quién da su adhesión La aceptación de la realidad de estos hechos específicos y concretos de Jesucristo puede presentar y le presenta al creyente dificultades más o menos grandes según las épocas y las mentalidades La fe cristiana es un obsequio racional Para que el creyente pueda ofrecerlo, la misma fe cristiana le enseña que es necesaria la intervención del Espíritu de Dios, el Espíritu mismo es el que otorga la posibilidad de tener este conocimiento y da la sabiduría cristiana, tan ensalzada por san Pablo en la primera Carta a los Corintios (1 Cor 2,6-16), y que san Juan establece como compendio de la misión salvífica de Cristo "Que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y al que Tú enviaste,

Jesucristo" (Jn 17,3). Obsérvese que la fe cristiana no se reduce al mero elemento de aceptar la realidad de la persona de Cristo como factor cimentador y de los elementos que la precisan, sin embargo, lo implica como característica suya esencial. En virtud de la realidad de la persona de Cristo, el creyente no puede reducir su fe a una pura "actitud", por más profunda que sea, ni a una "ortopraxis", por importante que se la estime. La fe cristiana posee un contenido real, preciso y determinado en sus líneas esenciales. La espiritualidad del creyente se basa en esta realidad.

b) *Conexión de la fe con la esperanza y con el amor*. La conexión de la fe cristiana con la esperanza y con el amor puede ponerse de manifiesto partiendo de dos puntos de vista. Dios, cuando revela a Cristo y se revela en él, une en un mismo acto el amor, la promesa y la realización. A la palabra que manifiesta sus designios salvíficos une el deseo de que sea aceptada, la promesa y el amor. La correspondiente respuesta de fe debe ser al mismo tiempo adhesión a su verdad, esperanza de cuanto promete y amor a la persona que se comunica a nosotros. Esto, por lo que atañe al primer punto de vista. Segundo para dar una respuesta de fe es indispensable adoptar una actitud de confianza en la persona que nos da testimonio de la verdad revelada. La confianza implica las disposiciones de la esperanza y el amor, por tanto, se espera en esa persona y se la ama. Así pues, en la fe cristiana se armonizan necesariamente estas fuerzas del creyente que son esperar y amar. Por medio de ellas la fe abarca al hombre entero y le compromete a una respuesta total, ellas determinan una espiritualidad especial, puesto que entran en juego también la afectividad, la sensibilidad y el sentimiento del creyente.

c) *Diferencia entre fe, esperanza y amor*. Sin embargo, hay que notar —y ello ayuda a comprender mejor el dinamismo de crecimiento de la espiritualidad del creyente— que entre la fe, la esperanza y el amor cristiano existen diferencias. El elemento común a la fe y a la esperanza implica que la segunda tenga su punto de apoyo en la primera (Heb 11,1) y satisfaga a dos de sus exigencias esenciales: la realidad del "objeto" esperado y la posibilidad de tener los medios para conseguirlo. Fe y esperanza tienden siempre a un más allá con ritmo de deseo, la esperanza anhela

poseer y la fe aspira a ver. Mas el que tiene la fe de confianza o, si se quiere, de esperanza, permanece firme en un punto concreto de esta fuerza del alma, a saber, en el hecho de que el testigo que le habla le diga la "verdad". La esperanza en cuanto tal abarca mucho más, se extiende a la exigencia de que no le vaya a faltar el conjunto de medios que le dan la posibilidad de alcanzar su "objeto" y de encontrar en ellos la energía para superar las dificultades que encuentra en su camino. Existe también otra diferencia: la fe ya inicialmente implica, de manera peculiar, cierto grado de goce, pues es adhesión no tanto a las palabras cuanto a la persona que da testimonio y al contenido del testimonio. Por el contrario, la esperanza cesa en su acción cuando ha conseguido lo que esperaba (Rom 8,24). Una reflexión análoga hay que hacer respecto de la caridad. La fe sin ella no sería salvífica, no obstante, la fe sin la caridad puede seguir existiendo como virtud sobrenatural (DS 1544, 1577, 1578). La fe es una tendencia o amor, mas se centra en la verdad o en la persona en cuanto me comunica la verdad, si sé que me engaña, la tendencia amorosa de la fe no puede actuar, no puede adherirse a su testimonio. En cambio, el amor en cuanto tal, porque abarca más aspectos y no se reduce a la sola verdad, puede seguir amando a la persona aunque sepa que cuanto dice es falso. Bajo el aspecto concreto de la verdad y de la realidad, la fe implica una cierta prioridad en el encuentro del creyente con Cristo. La fe es el primer paso de la espiritualidad.

d) *Esperanza III, 1*

Compenetración. La compenetración de la fe con estas otras dos energías sobrenaturales es recíproca. La fe será el sostén de la esperanza y recibirá de ella el impulso para obrar según sus exigencias. La fe, adhesión a la excelsa realidad de Cristo, es fuente inagotable de amor. El amor, a su vez, perfecciona e intensifica esta adhesión y convierte la obediencia contenida en la fe en una obediencia filial, característica de los que creen en Cristo. La perfección de la fe se mide por la ayuda que aporta al desarrollo de las otras dos virtudes, las cuales, a su vez, la sostienen y la desarrollan hasta lograr la espiritualidad del creyente en la medida de Cristo (Ef 4,13). Esta será su meta.

e) *Conversion*. Podemos decir, pues, que la fe supone y representa una con

versión, la cual consiste en orientar la vida espiritual del creyente hacia el misterio real contenido en Cristo y, por medio de él, en Dios, excluyendo la ignorancia pasada (1 Pe 1,14). Conversión que requiere no vivir en pecado (Rom 6,2), liberarse de su esclavitud y de su tiranía (Rom 6,16) para producir frutos de esa santidad que florece en vida eterna.

↗ *Conversion* ↗ *Crisis III, 3 b*
↗ *Pecador/pecado*, ↗ *Penitente*, ↗ *Pecado y penitencia en la inculturación actual*

f) *Perseverancia*. Por su parte, la conversión exige la perseverancia. Con razón exhorta san Pablo a caminar en el Espíritu su vivimos del Espíritu (Gál 5,25). Con todo, puede darse una auténtica conversión y faltar perseverancia en el camino emprendido. La perseverancia, en efecto, requiere superar muchas dificultades que pueden obstaculizar el camino del creyente. Estos obstáculos pueden ser de orden muy diverso y provenir de múltiples causas, cuya oposición a la perseverancia se puede compendiar en una palabra: suscitada la duda en el creyente.

Señalar el modo práctico y concreto de superar la duda es cometido de diversos tratados de espiritualidad pedagógica y pastoral de la fe [↗ *Psicología (y espiritualidad)*], ↗ *discernimiento de espíritus* y ↗ *oración*. De todas formas, el creyente ha de saber que la duda, contraria a su adhesión a la persona de Cristo bajo el aspecto específico de la verdad y realidad, no es un componente de la fe ni le confiere una mayor flexibilidad o comprensión, sino que es un peligro que le podría arrebatar el tesoro del don recibido, que lleva, como dice Pablo a propósito de su apostolado, en un vaso fragil, de arcilla (2 Cor 4,7), expuesto continuamente a mil asechanzas (1 Pe 5,8-9). Superar la duda es consolidar la propia perseverancia, el progreso de la propia vida espiritual.

El creyente cristiano que pertenece a la Iglesia Católica se encuentra en una posición privilegiada: jamás tendrá causa justificada para abandonar su fe cristiana (DS 3014, 3036). Este privilegio, sin embargo, implica que el creyente adecue su cultura religiosa a los niveles alcanzados en su madurez humana, a las exigencias de los tiempos y de su cultura, y se sirva de los medios que la Iglesia pone a su disposición. Es un trabajo arduo, comprometedor y delicado, pero posible, que interpela no sólo al

creyente particular, sino a la misma Iglesia en cuanto institución.

2. CRECIMIENTO Y APOSTOLADO. La conversión sintetiza cuanto ocurre en el creyente una vez que, por medio de la fe, ha entrado en contacto personal con Cristo. Por eso debe mantener su dinamismo a lo largo de toda su vida. Los términos "crecimiento" y "progreso espiritual" expresan mejor que la palabra conversión la constante transformación que exige la fe en quien es ya creyente, lo mismo que los términos "justificado" y "reconciliado" indican mejor que el vocablo pecador quién es el creyente. La conversión a la fe deja atrás un pasado de pecado y le abre al creyente un porvenir cual lo describe san Pablo: "Nada hay ahora digno de condenación en aquellos que no caminan ya según la carne" (Rom 8,1). La conversión es algo inicial (AG 13) y por eso admite grados, como la fe (Lc 17,15). La fe tiene una medida propia (Rom 12,3, 1 Cor 12,11), pero, cualesquiera sean el grado y la medida recibidos, la fe invita constantemente al creyente y a la Iglesia a empeñar sus energías en purificarla completamente y llevarla a su actuación.

a) *Purificación de la fe*. Purificar la fe significa eliminar aquellos elementos que se le han sobrepuesto a causa de su encarnación en la historia, elementos que en determinadas circunstancias personales o colectivas, pueden parecer íntimamente pertenecientes a ella, cuando no son más que subproductos humanos de su expresión externa o de una comprensión limitada de la misma. Mas purificación de la fe significa también el resultado del esfuerzo por colocar en su debido puesto los elementos de la fe misma que se hayan descuidado en algún caso. San Pablo, cuando en su predicación reivindica con suma energía el puesto central de Cristo crucificado (1 Cor 2,2), purifica la fe de la comunidad de Corinto. Lo mismo hace Jesucristo cuando intenta inculcar en el corazón de los discípulos que se dirigen a Emaús el día de pascua, que Cristo había de morir para entrar en su gloria (Lc 24,26).

b) *Completación de la fe*. La debida jerarquía de las verdades de la fe (UR 11) es ya una purificación que exige un crecimiento de la misma fe, puesto que es un lazo recíproco entre tales verdades. Esta conexión invita al creyente a adquirir un conocimiento más completo de las mismas. La "analogía de la fe"

puede guar al creyente, ya sea a una purificación de la misma ya a una ampliación de sus horizontes. Si es importante la purificación por lo que respecta a la autenticidad y a la profundidad de la fe, lo es también en orden a la adquisición de un conocimiento completo, de forma que el creyente pueda enriquecer principalmente todos los aspectos de su vida, dar razón más cabal de su esperanza (1 Pe 3,15) y comprender la dimensión omnicomprensiva de la caridad de Cristo (Ef 3 18). Todo esto es esencial a su espiritualidad.

c) *Actuación de la fe*. La fe obra por medio de la caridad (Gál 5,6). El creyente fiel al evangelio debe edificar sobre la roca (Mt 7,24) es decir, debe obrar atendiendo a las exigencias de su fe, la cual le revela que la caridad es el gran carisma y el camino mejor que se pueda seguir (1 Cor 12 31 13,1ss). Su fe es ya amistad con Dios y le vincula al prójimo, mas sin la caridad —que es amistad y por sí misma intercambio de bienes y deseo de comunicar el bien supremo— permanecería inoperante. En síntesis, la espiritualidad del creyente hace que resplandezca su rostro como el de un amigo que da testimonio frente al mundo de que han comenzado ya los tiempos de la misericordia de Dios, y de que su reino está ya presente.

d) *Apostolado*. El apostolado del creyente es la demostración más elocuente de que actúa como cristiano, pues procede de su mismo bautismo. Bien comprendido, el apostolado debe estar presente en todas sus actividades. Todo cristiano, si es verdaderamente tal, participa de la misión de Cristo y ha de dar testimonio de Jesús con espíritu de profecía (PO 2). Jesús manifestó a sus discípulos y por medio de ellos a todos los creyentes, este deseo: “Brille de tal modo vuestra luz de delante de los hombres, que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a nuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,16). Este quehacer del creyente consiste en encarnar su fe en la propia historia. Se mejante proceder, como el de Jesús manifiesta que somos enviados por el Padre (Jn 5 36). San Pablo nos sirve de modelo para esta conducta, la cual ha de constar de palabra y de acción, de respeto y decisión, de desinterés y de celo bajo el impulso de la caridad y de la esperanza en que el Espíritu abra la puerta de los corazones, con el empeño del buen cultivador del campo y con la conciencia de que es Dios el que hace

crecer la semilla, teniendo en cuenta el misterio de la libertad humana y de la gracia divina, y ateniéndose a sus planes. La espiritualidad del creyente se enriquece dando y comunicando: “Al que tiene se le dará y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará” (Lc 19 26).

3. *AUTOREALIZACIÓN Y COMPROMISO EN EL MUNDO*. La dimensión apostólica rectamente entendida abarca todo cuanto puede decirse del crecimiento en la fe, puesto que en ella se insertan las múltiples formas del vivir cotidiano. Todas las actividades del creyente deben tener radicalmente esta dimensión apostólica: la oración y el trabajo, la vida de familia y la vida profesional a ella se dirigen la catequesis y también la liturgia, las asociaciones de creyentes y las parroquias, la vida religiosa en sus diversas formas [Vida consagrada III] y todas las estructuras que la Iglesia pueda crear para llevar a cabo mejor su misión. Todo esto demuestra la vitalidad de la Iglesia y su crecimiento en la fe, posee una dimensión apostólica esencial y repercute en beneficio de los mismos creyentes. Todo se halla incluido en el crecimiento de la fe, si bien con diversos grados de intensidad.

No obstante conviene resaltar un aspecto concreto de este crecimiento de la fe: la autorrealización del creyente y su compromiso en el mundo. Frente a las acusaciones lanzadas contra la fe cristiana de provocar la alienación o la fuga del mundo, de rebajar la dignidad humana del creyente o de esclavizar su inteligencia de limitar su libertad o de someterla a egoísmos inconfesables, hay que afirmar que la fe cristiana ayuda al creyente a autorrealizarse auténticamente, como hombre. No se puede negar que el motivo o pretexto de tales acusaciones ha tenido origen (y lo tiene todavía) en la encarnación concreta de la fe en determinados periodos históricos o en el presente. La percepción crítica de la verdad que tales acusaciones pueden contener, ha de abrir los ojos del creyente, ya sea el individuo ya la Iglesia, a fin de convertirse y purificarse, y no incurrir ya en tales errores. Sin embargo, en esta percepción crítica de la historia o del momento presente, el creyente no debe olvidar que vivir la fe cristiana, incluso con toda la pureza posible, puede suscitar, y de hecho suscita, la malevolencia y el odio de cuantos, por no comprenderla, la atacan y persi-

guen como un mal (Jn 15,20 21 16,2-3 Mt 10,24-39). Pero el creyente cristiano debe ver en su fe una eficaz colaboración —como en realidad lo es— de su autorrealización humana.

En esta contribución de la fe hay dos dimensiones complementarias. Ante todo, la fe le permite al creyente comprender esa dimensión de la realidad por la que ésta se abre a la acción de Dios en Cristo. Y esto le hace ver al creyente que su autorrealización plena debe contar con el elemento de la gracia divina, la cual le libera de la limitación que llevan consigo el pecado y la muerte. El creyente, en su proyecto de autorrealización y en la ejecución del mismo, debe introducir dos elementos: la caridad y la esperanza que no defrauda (Rom 5,5). No existe autorrealización plena si uno, en el momento decisivo, queda defraudado (cf Sab 5,6) puesto que el fin debe ser el vértice de la autorrealización. Olvidar un elemento esencial es condenar al fracaso el proyecto mismo y todos los esfuerzos llevados a cabo para realizarlo. Mas, por encima de este aspecto básico e insustituible, la fe cristiana posee una fuerza autoestructuradora para el creyente en otras dimensiones esenciales de su persona: las exigencias de verdad, moralidad y bondad en la convivencia humana. Lo que la fe aporta a todos estos aspectos es un nuevo robustecimiento de cuanto hay de mejor en ellos. La fe corrobora en el plano individual y social las exigencias y los deberes inherentes a la dignidad del hombre, que éste poco a poco va descubriendo. La fe desarrolla su dimensión social uniendo a los creyentes entre sí, dándoles una apertura hacia los otros, sobre todo a los más menesterosos, e infundiéndoles energías para cumplir sin vacilaciones, con el sello distintivo del amor, los compromisos más vastos, arduos y gravosos en favor del prójimo y para la construcción de una convivencia humana más justa y más en conformidad con el amor que Dios, en Cristo, ha manifestado al mundo (1 Jn 4,7 11). Es cierto que la fe no ofrece soluciones concretas a los mil problemas prácticos que asedian a todo hombre empeñado en esta misión, sin embargo, el creyente encuentra en ella la fuente inagotable de una espiritualidad que le permite conservar “su moral” a unos niveles tales, que no desmaya en la obra valerosa de dar al mundo un rostro más humano, que refleje mejor la gloria de Dios.

V. El creyente frente al futuro

No faltan las predicciones de quienes han pronosticado la total desaparición de la religión de la Iglesia y de la fe en Dios. Desde campos diversos —filosófico, religioso, psicológico social—, autores como A Comte, L Feuerbach, F Nietzsche, S Freud, K Marx, entre otros, predijeron su extinción a plazo mas o menos largo. Tales pronósticos no se han cumplido, por más que ellos pudieron dar la impresión de estar en lo cierto al describir una sociedad futura carente de creyentes. Según ellos, la fe religiosa, y también la fe cristiana, pertenece a formas de pensamiento menos evolucionadas y maduras del ser humano. A lo sumo, conceden que en el lenguaje humano quedarán, como residuo de su paso por la historia, palabras como Dios, fe, iglesia, pero vacías de su significado. Ateniéndonos a sus sistemas o ideologías, el progreso de la humanidad desterrará la ignorancia, la pusilanimidad, la explotación o las estructuras que dieron origen a la fe cristiana.

Este hecho nos indica que la problemática del creyente de cara al futuro es compleja y hunde sus raíces en diversos aspectos de su ser. Hoy el “futuro”, en cuanto contrapuesto a los orígenes o al pasado del hombre, ejerce una atracción particular. Aun prescindiendo de los asertos de la futurología, de la cibernética, de la politología, el futuro del hombre compromete también la reflexión de los creyentes y de los teólogos. Los más prestigiosos entre éstos han consagrado parte de su trabajo a penetrar y esclarecer las relaciones entre la fe y el futuro. Mediante él, descubren la verdadera esencia de la naturaleza humana, su historia, la verdadera esencia de la sociedad de la fe y, por tanto, de Dios. Como fruto de sus estudios, ha adquirido particular relieve la esperanza cristiana, el elemento “escatológico”, en la Iglesia, de la acción salvífica de Cristo, su historicidad, las exigencias de la acción, el significado y la trascendencia de las “promesas” [Esperanza]. Todo esto es el resultado positivo de la preocupación constante del pensamiento filosófico teológico moderno concerniente al futuro.⁵

Sin embargo, al creyente, mas que los pronósticos favorables sobre la supervivencia de su fe le interesa saber, al menos en sus grandes líneas, cómo es posible enfrentarse con los cambios previ-

sibles a los que se abre su historia. El Vat II aborda directamente el futuro en varios de sus documentos (CD, PO, PC, UR, AA) de modo particular, en la constitución pastoral GS, en cuya conclusión, dejando abierto el camino a la continuación y a la ampliación (GS 91), presenta la obra ingente y fascinante que el creyente y la Iglesia deben emprender con todos los hombres incluso los enemigos (GS 92), en diálogo y espíritu de unión y fraternidad. Esta apertura a la humanidad es el futuro del creyente.

El creyente debe mirar el futuro de su historia sin inquietarse y con ánimo lleno de esperanza. El evangelio le ofrece indicaciones suficientes para ello. Le dice con claridad que "las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia" (Mt 16 18), y con diversas parábolas, como la del grano de mostaza (Mt 13,31) nos enseña que el reino de Dios seguirá un ritmo de crecimiento lento, sí, pero promotor de desarrollo. San Pablo, hablando con visión profética del destino del pueblo judío, afirma que su prevaricación permitió que las naciones fueran injertadas en el verdadero olivo, y que su conversión, cumplido el tiempo de las naciones, no puede ser sino "una resurrección de entre los muertos" (Rom 11,15). La Iglesia primitiva cristiana caminaba al encuentro del futuro con confiada espera en el Señor, expresada en la invocación "Marana tha" (1 Cor 16,22). Esta invocación la usa también el Apocalipsis que nos asegura que "el Espíritu y la Esposa dicen Ven" (Ap 22,17). Cristo prometió su asistencia hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20).

Todas estas expresiones confortan al creyente, el cual, sin embargo, encuéntrase en el NT también las enigmáticas palabras que san Lucas formula como pregunta "Pero el Hijo del hombre, cuando venga, ¿encontrará fe en la tierra?" (Lc 18 8).

Estos datos inducen a distinguir entre la indefectibilidad en la Iglesia en cuanto grupo, aunque sea reducido, de creyentes, y el número mayor o menor de creyentes a lo largo de la historia. El número puede variar en las diversas épocas, en zonas o regiones determinadas, y hasta en todo el mundo. El creyente, al contemplar el futuro de la historia, ha de tener siempre presente la acción de Dios y de su Espíritu como protagonista esencial, y el Espíritu de Dios sopla cuando y donde quiere según

sus designios. Hoy, junto a tantas crisis de fe, se puede constatar un reflorecimiento del sentimiento cristiano diversos movimientos —por ejemplo, el pentecostal [↗ Carismáticos]— tienen gran eco entre la juventud. La actitud de no pocos jóvenes e intelectuales en el corazón mismo de aquellos países en que se ha mantenido encendido el fuego de la persecución "científica" convence a los creyentes de que del viejo tronco de la fe cristiana germinan nuevos retoños incluso en terreno que parecía quemado.

La acción de Dios requiere la colaboración del hombre y, en particular del creyente, sea individuo o Iglesia. Su camino debe ser el de la espiritualidad de la esperanza de la gloria de Dios, incluso en las tribulaciones (Rom 5,2-3). Iluminados por la fe, los creyentes deben preparar su futuro y esta preparación ha de ser coherente con el depósito que les ha sido confiado. San Pablo deduce sus exhortaciones morales del contenido del misterio de Cristo de igual manera, la Iglesia ha de saber sacar de él el programa de su preparación para el futuro. Dirigiendo su atención a las jóvenes generaciones debe allanar el camino para que se establezca de manera más completa el reino de Dios. La Iglesia, como Cristo y por medio de Cristo, tiene el cometido de dar a conocer a Dios como Padre y al que él ha enviado, Jesucristo. En el Padrenuestro reza constantemente así: Venga a nosotros tu reino. Con esta petición quiere decir que está dispuesta a colaborar para que se establezca entre los hombres el reino de amor, de concordia y de paz traído por el rey, Cristo. El discípulo no es más grande que su maestro como Cristo, la Iglesia debe cargar la ↗ cruz sobre sus hombros, mas para seguir las huellas del crucificado, ha de hacerlo de modo que el yugo de Cristo sea, como él mismo dijo "suave, y su carga ligera" (Mt 11,30).

Mientras prepara su futuro, la Iglesia ha de tener presente que el mundo y con él el hombre, cambia sus exigencias son diversas, como lo es también su capacidad de soportar el yugo de Cristo. La diversidad distingue a las generaciones y a las épocas unas de otras. Es algo enteramente normal. Los cambios y el progreso técnico y social que introduce el hombre en su historia, repercuten a su vez en el hombre en el orden intelectual, moral, psicológico y hasta biológico. La Iglesia ha de saber utilizar todo

tipo de medios que el progreso de la ciencia, de la psicología y el mejor conocimiento de la historia y de su misma fe ponen a su disposición. Y por este carril debe seguir la línea del supremo misterio de la venida y de la acción de Dios la encarnación. El Verbo de Dios, al asumir la naturaleza humana —y asumiéndola la salva— hace que puedan afirmarse de su persona las características de su naturaleza humana. Dios nace, sufre, muere y resucita. Dios, en Jesús, es auténticamente el Emmanuel, el Dios con nosotros, se ha hecho del todo semejante al hombre, excepto en el pecado (Heb 4,15 2 17). Esto significa que en la dinámica de la encarnación se dan adaptación y transformación, y que la misión de la Iglesia es actualizar estos dos elementos sobre todo promoviendo el amor mutuo. Tal es el gran proyecto que debe realizar "En esto conocerán todos —dijo Jesús— que sois mis discípulos" (Jn 13,35 cf GS 93). El Espíritu de Cristo hace germinar desde dentro mismo de la Iglesia esta adaptación y transformación. De este modo, la Iglesia no solo procedera como cualquier sociedad o cultura que quiere sobrevivir, permaneciendo fiel a cuanto de mas profundo y constructivo hay en ella y adaptándose en el restante a los cambios, sino que inyectara el conocimiento y el amor de Cristo en el corazón de las generaciones futuras.

En la historia, la última palabra no la tiene el hombre sino Dios, el cual ha llevado a cabo en Cristo la obra salvífica definitiva. El creyente y la Iglesia lo saben, basta que estén dispuestos a secundarla con su "amén" de fe. Entonces el futuro será suyo, sin perseguir utopías sino intentando acercarse a la realización del reino de Dios marcada por la cruz, pero llena del esplendor glorioso del resucitado. Así la Iglesia hoy, como en el primitivo cristianismo, del cual es continuación repite con su fe y con su acción la suplica "Ven Señor Jesús". Y a esta plegaria, a este requerimiento, el mismo Jesús, el testigo fiel, responde "Vengo" (Ap 22,20).

A Queralt

Notas—(1) P Tillich *El coraje de existir* I aia Barcelona 1968—(2) W Kasper *Introducción a la fe* Sígueme Salamanca 1976 c 9—(3) R de Vaux *Histoire ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan* Gabal da Paris 1971 c 5 J Heller *Die Entmythosierung des ugaritischen Pantheon* en *ThLZ* (1976) 1 10—(4) J Carmignac *Recherches*

sur le "Notre Père" Letouzey et Ané Paris 1969 c 6 p 112—(5) H Kung *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel, prolegomenos a una cristología futura*, Herder Barcelona 1974 c 7 n 6

BIBL.—AA VV *Convicción de fe y crítica racional* Sígueme Salamanca 1975—AA VV *De la fe a la teología*, Facultad de Teología, Barcelona 1973—AA VV *¿Tiene sentido todavía la fe?*, Paulinas Madrid 1973—AA VV *Ciencia y fe* en "Iglesia Viva" n 76 (1978)—Artacho Lopez R *Convivir experiencia de fe* Inst Pont San Pio X Salamanca 1973—Balducci E *La nueva identidad cristiana meditaciones sobre la fe* Sal Terrae Santander 1977—Blees E *Fe y libertad* Herder Barcelona 1973—Bultmann R *Creer y comprender*, Studium Madrid 1976—Cabebrero T *Conversaciones sobre la fe entrevistas*, Sígueme Salamanca 1977—Gomis Sanahuja J *Profesión de fe en tiempo de crisis* Nova Terra Barcelona 1973—Guerin P *Yo creo en Dios las palabras de la fe hoy* Marova Madrid 1978—Iniesta A *Creo en Dios* Desclee Bilbao 1975—Kasper W *Fe e historia* Sígueme Salamanca 1974—Kasper W *Introducción a la fe*, Sígueme Salamanca 1976—Liebig R *La otra revelación la fe cristiana en diálogo con la ciencia moderna* Sal Terrae Santander 1977—Minguez Bonino J *La fe en busca de eficacia* Sígueme Salamanca 1977—Mouroux, J *Creo en ti (estructura personal de la fe)*, Flors Barcelona 1964—Pannenberg W *La fe de los apóstoles* Sígueme Salamanca 1975—Schillebeeckx E *Interpretación de la fe* Sígueme Salamanca 1975—Sebastián Aguilar F *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme Salamanca 1975—Tillich P *Dina mica de la fe* Aurora B Aires 1977

CRISIS

SUMARIO I Indicaciones de lenguaje II Iluminaciones de la Biblia 1 Antología del AT 2 Antología del NT III Situaciones de crisis 1 El hoy esta en crisis 2 Crisis positiva del hombre histórico 3 Crisis en la vida espiritual a) Crisis teológica b) Crisis ética c) Crisis institucional familia Iglesia sacramentos sacerdotio vida religiosa vocaciones IV Orientaciones para superar la crisis 1 Realismo 2 Optimismo 3 Globalidad 4 Cultura 5 Ejemplaridad 6 Comunión 7 Ascetismo 8 Mística 9 Oración 10 Espera

I. Indicaciones de lenguaje

En el lenguaje corriente, la voz *crisis* sustre con acentos de angustia y de estrechamiento evoca una contingencia desfavorable y peligrosa, incita a intervenir, con todos los medios posibles, en la curación del sector afectado. Es

una palabra cargada de pesimismo El origen etimológico y el significado lexicológico correcto no motivan semejante unilateralidad En el vocabulario griego, el término *krisis* aparece con variedad de acepciones *krisis* es fuerza distintiva, querella, separación, elección, opción, es juicio, rechazo, disputa, sentencia, condena, es éxito, solución, logro, explicación interpretación El sustantivo se deriva del verbo *krino*, igualmente rico en acepciones distingo, elijo, prefiero, decido o juzgo, interpreto o explico, establezco o resuelvo, hago entrar en fase decisiva, estimo o supongo o valoro La atención a la forma verbal es prioritaria, porque la acción precede a la catalogación semántica de la misma, es decir, el verbo precede al sustantivo En el vocabulario latino, el significado fundamental de *crisis* se restringe al concepto de "decisión" (sesgo decisivo de una enfermedad, por ejemplo) En nuestro entorno lingüístico, las acepciones más en uso de este término se aplican, siguiendo su vena etimológica, a fenómenos concretos crisis es cambio repentino, para mejor o para peor, de una situación patológica (en la terminología clínica es habitual la acepción positiva crisis como desaparición brusca de manifestaciones morbosas y, por tanto, aparición de bienestar) crisis es turbación, el momento más agudo de una situación (por ejemplo, política, social, financiera, psicológica, etc.) La crisis, según estos significados, es el punto decisivo, el umbral determinante de la línea de cambio de una situación La etimología y la aplicación científica de los conceptos rescatan la palabra "crisis" del empleo tenebroso que la tiene gastada Pero la exégesis, aun la más científica y luminosa, no resuelve la situación de crisis De hecho, la crisis es una situación, un modo de colocarse frente a una realidad Crisis es una situación de la persona, pues es la persona, no la realidad externa, la que se sitúa o se encuentra en relación de crisis con dicha realidad La crisis es una condición humana Las ciencias antropológicas —psicología y psiquiatría, sociología, algunos ramos de la filosofía, medicina, etc.— poseen una metodología propia para analizar la crisis, para individualizar su etiología, para poder llegar a un diagnóstico de la misma, para aplicarle una eventual terapia, con objeto de salir de ella de forma positiva

Como situación de la persona, la crisis es posible y real también a nivel del

espíritu La teología espiritual posee una metodología propia para que la salida de la crisis tenga un efecto positivo Pero la persona que está "en crisis" es una unidad de ahí que las diferentes metodologías, para prestar un servicio óptimo, deban comunicarse e integrarse Por eso, si separamos el tratamiento centrándolo en una dimensión —la de la espiritualidad en estas páginas—, lo hacemos no para establecer compartimentos estancos, que no tendrían sentido, sino por razones sobre todo culturales y de método La teología espiritual tiene en cuenta ante todo la persona Otras metodologías pueden referirse a "situaciones críticas", interesándose principalmente por las circunstancias, aunque siempre en función de la persona En la vida del espíritu no se dan verdaderas "situaciones de crisis", cuando como tales consideramos (incorrectamente) a determinados eventos, se verifica un traslado de la crisis desde la interioridad personal a la exterioridad de los fenómenos Con rigor no solo verbal, sino también conceptual y de contenido, no habrá que decir crisis de fe, de esperanza, de caridad, sino crisis *en la fe, en la esperanza, en la caridad*, y, análogamente, no se dirá crisis del sacerdocio, de la vida religiosa, de la familia, etc., sino el sacerdote, el religioso, la familia, están en crisis, asimismo, no se dirá crisis de la Iglesia de las instituciones, etc., sino crisis eclesial (o eclesialista, según las fenomenologías), institucional, finalmente, no se dirá crisis de lo sagrado, sino crisis frente a lo sagrado Este lenguaje (o similar) lleva de inmediato a la raíz del problema, es decir, a la persona En sustancia, se trata siempre de una crisis de identidad La crisis nunca es colectiva, ni epidémica, las condiciones de una misma situación pueden implicar a varias personas, a la comunidad, a un grupo, a toda la colectividad, pero la experiencia enseña que la reacción es singular y de acuerdo con las peculiaridades características del individuo En la crisis de fe, el neurótico responderá con angustia, mientras que el apático reaccionará con indiferencia frente a la crisis eclesial o institucional, el introvertido se hará, de manera reservada, su autocrítica, mientras que el extrovertido se comportará con versatilidad e inquietud Y así sucesivamente Según este punto de vista, la crisis es siempre superable con la colaboración de la persona desde su propia interioridad

II. Iluminaciones de la Biblia

Los textos griegos de la Biblia no presentan nunca el verbo *krino* ni el sustantivo *krisis* con el significado actual de "crisis" como situación personal atípica Y en las concordancias bíblicas latinas no aparece voz alguna acuñada a partir de tal etimología En la traducción latina, *krinein* equivale a *iudicare*, *iudicio contendere*, *aequitate iudicio subici*, *decernere*, *proponere*, *statuere* Esta adopción de significados numéricamente reducidos, así como la exclusión de otros —sin lugar a dudas inadvertida por parte de los autores bíblicos—, puede equivaler para el lector de hoy a una elección y a una sugerencia

Sin embargo, el "hombre en crisis" llena también el mundo de la Biblia Las crisis humanas no se manifiestan con una palabra categórica, se describen más bien con imágenes y mediante el análisis de los estados de ánimo Los autores bíblicos narran las crisis desde dentro de la persona, logrando resultados literarios, introspectivos, anagógicos y parénéticos de alto nivel Para leer las crisis de los personajes de la Escritura hay que trasladarse a su situación existencial, liberarse de los condicionamientos culturales y léxicos, sentir la corriente de hermandad y de igualdad, o al menos de analogía, que une a los habitantes del pasado con los vivos del presente

Según la visión bíblica del mundo, el hombre no está condenado a la crisis, ni ésta constituye para él un estado permanente Sin embargo, la crisis sorprende al hombre desde el alba de su existencia

1 ANTOLOGÍA DEL AT Las páginas iniciales del libro del Génesis describen la primera y más importante de las crisis humanas La implicación cósmica a que dio lugar, según la interpretación escriturística, podría inducir a calificarla como la única verdadera crisis La cuestión de Adán y Eva —la unidad hombre (Gén 5,2)— puede leerse haciendo uso de los conceptos agrupados en torno al vocablo crisis La crisis del cabeza de la estirpe es ontológica da una valoración de la propia esencia, así como de la de las demás realidades circundantes e incluso de Dios, y ello bajo la presión de sugerencias discordantes con el modelo aceptado anteriormente La causa de tal crisis, cuenta la página bíblica es escuchar la voz del maligno,

el cual empuja al hombre a repensar el sentido de la presencia y de la acción de Dios y el sentido de las propias relaciones con él, es también una crisis teológica Es crisis frente a lo sagrado, Dios había calificado la creación de muy buena (Gén 1,31), y esta valoración divina atribuía una sacralidad a las esencias y a los fenómenos, pero el hombre expresa una valoración y manifiesta una sensibilidad diferentes, que introducen en aquella sacralidad elementos de perturbación La creación de suyo no ha perdido la bondad primera, es el hombre el que la percibe como no sagrada, es decir, fuera de un proyecto salvífico de Dios Las categorías psicológicas modernas clasifican un tipo de hombre como el originario reconstruido por la Biblia, un ser inseguro, que no había interiorizado las seguridades, insatisfecho, vulnerable frente a la crisis de identidad Adán y Eva son símbolos del hombre que, interpelado por acontecimientos importantes, verifica su situación global (cultural, existencial, religiosa, psicológica) ante la realidad de Dios, del cosmos y de sí mismo, y que se encuentra en una posición distinta de la que precedió a la crisis, un hombre muy cambiado Sin embargo, la clave interpretativa del hagiógrafo es teológica Dios lleva el desarrollo de la crisis hasta una solución positiva La tradición bíblica y la teología de la Iglesia utilizan exclusivamente la misma clave, destacando que Dios ha mostrado su amor al hombre hasta el punto de adoptarlo por hijo (1 Jn 3,1), reconociendo como "necesaria" y "feliz" la crisis primordial por haberse cerrado con la salvación mesiánica (*Exultet* de la vigilia pascual), realizando como único motivo de la encarnación el proyecto de la redención (S Th II, q 9, aa 1, 2, 3), es decir, la salvación de aquella crisis La primera crisis humana es valorable como la más positiva

Si siguiendo el hilo de la cronología bíblica, otros personajes representativos aparecen en el horizonte de la historia El primero es *Abraham* El acontecimiento que imprime un giro a su existencia —el punto crítico— se llama vocación Dios le invita a abandonar el país, la patria, la familia paterna para emigrar a una tierra extraña a su experiencia (Gén 12 1 2) Un episodio de transhumancia se interpreta como acontecimiento crucial de una existencia individual y de todo un grupo étnico El otro acontecimiento crucial de la

simbología abrahámica es la provocación cultural que exige el holocausto del hijo Isaac a la divinidad en el país que lo acoge (Gén 22,1-19) Aparentemente, Abrahán es un introvertido, taciturno receptor de órdenes sin hacer objeciones, parte y, sin señales de remordimiento alguno, se encamina a sacrificar a su unigénito, holocausto que no se consuma La crisis de Abrahán es institucional el valor tradicional de instituciones como la patria, los vínculos tribales, la inviolabilidad de los cultos pasan por la criba de la interpretación autónoma del hombre que se libera del condicionamiento impuesto por una sumisión crítica a aquellos valores En efecto Abrahán abandona su etnia, no sacrifica en ningún altar al hijo, como se acostumbraba hacer en la tierra de Canaán La solución de esta crisis centrada en el personaje de Abrahán —que no es ciertamente el único implicado en ella— es, en el terreno de la historia, la aparición de un nuevo pueblo, con una entidad autónoma, y, en el horizonte teológico, la clarificación de algunos elementos del proyecto de salvación

En el mismo marco histórico y teológico se sitúan los acontecimientos de la vida de Moisés Pero el acontecimiento es el encuentro con Dios Tras una dorada infancia y una juventud vividas en la corte del faraón de Egipto mientras, como mayoral de su suegro pasaba días de fugitivo resignado en la tierra de Madián hético encontrándose con Dios Es la epifanía del Horeb (Ex 3,1 4,17) Pero la atención se centra en el hombre que vive la epifanía El cual madura un conocimiento inédito de Dios conoce su "nombre", o sea, capta su sustancia personal El nombre divino es *Yahve* traducido por "yo soy el que soy" (Ex 3,14), simplificado en "el que es" La intuición mosaica advierte la trascendencia de Dios, su poseer el ser de forma absoluta pero se percató también de su participación en el hacerse de la historia la revelación del nombre divino se completa así "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, éste es mi nombre para siempre así me llamaréis de generación en generación" (Ex 3, 6 15) Este Dios de vivos y no de muertos (Mt 22,32, Mc 12,26 27) se compromete a sí mismo en la historia y compromete a otros el descubrimiento crucial de Moisés es haberse dado cuenta de que en aquella circunstancia el comprometido era él La página de la

teofanía transmite hasta cinco objeciones de Moisés (Ex 3,11 13, 4,1 10 13), cinco intentos del hombre de eludir el compromiso La crisis de Moisés alterna fases positivas y fases atormentadas Exultante es el descubrimiento del nombre divino, un progreso en el conocimiento, molesta es la falta de confianza en sí mismo (era el punto fuerte de las objeciones) dos situaciones de crisis —crecimiento en el conocimiento teológico, interpretación autolesionista del propio límite— que traumatizan al hombre (el símbolo de cubrirse el rostro en la epifanía del Horeb Ex 3,6), pero no lo destruyen De hecho, Moisés supera robustecido la cuesta de la crisis e imprime un giro de valor determinante a la teología bíblica y a la historia de Israel

El éxodo de Israel de la esclavitud egipcia y el camino por el desierto hacia la libertad, identificada con la tierra de Canaán, que es preciso conquistar, son un símbolo expresivo del trazado dialéctico de una crisis Desde la euforia por el éxito sorprendente de la dura tarea de la emancipación, que culmina en la fiesta (Ex 15,1 18), hasta los encuentros con vicisitudes insólitas, el pueblo y sus personajes eminentes parecen acosados por la necesidad de verificar día tras día la consistencia de la fe, el mantenimiento de la fidelidad a la alianza, la sensibilidad religiosa y social, también el salmista interpreta esa vuelta al nomadismo ancestral, esa estrategia inusitada, como una tentación, como una prueba (Sal 95,8-11), una crisis en cadena, al final de la cual llega la estabilización como consecuencia del logro de los objetivos

La historia de Israel prosigue convergiendo siempre en su típico camino teándrico A lo largo del camino del hombre, en los doce siglos transcurridos desde la instalación en Palestina hasta los umbrales del acontecimiento mesiánico, los libros de la Sagrada Escritura trazan diversos retratos que se pueden analizar e interpretar como de personas en situación de crisis *Samuel* se presenta como el hombre de la crisis institucional es el último de los jueces, cierra los cerca de ciento cincuenta años de régimen de las autonomías locales sustituido por el advenimiento de la monarquía reclamada por los representantes de Israel, atormentados por el complejo de inferioridad frente a los pueblos circundantes, gobernados por un rey, que a ellos les faltaba (1 Sam

8 4-22) *Saul*, primer rey de Israel, es el hombre de la crisis dinástica, por una valoración estratégica errónea, la corona real le será quitada a su familia (1 Sam 15,10 31 interpretación teológica) *David* es el elegido para sustituir a Saul Se trata de un acontecimiento imprevisto para el joven, acontecimiento que sacude su existencia y le lleva de la despreocupación bucólica a las tribulaciones de la convivencia en la corte del adversario y a la responsabilidad política de la sucesión Dos son los hechos decisivos tras la subida de David al trono Uno el oráculo del profeta Natán, que refiere el proyecto de Dios de vincular a la genealogía del rey la descendencia mesiánica acontecimiento al que David corresponde aumentando su fe y confianza en Dios, cosa que de muestra y exterioriza en la oración (2 Sam 7,1-29) El otro es el pecado de homicidio y de adulterio (2 Sam 11,2 27) crisis frente a los valores morales, a los que él, al detentar el poder supremo, creía no estar sujeto crisis que asume las tintas de lo "desagradable a los ojos del Señor" (2 Sam 11,27) y se convierte en una verificación autocrítica que, bajando al fondo del espíritu y del inconsciente, sondea todos los pliegues de la propia personalidad (con la mediación crítica del profeta Natán), para concluir con un juicio de autoacusación (Sal 51,1 21) que se resuelve en una conversión continuada de la existencia

Su sucesor, *Salomon*, exaltado con énfasis por sus contemporáneos (1 Re 5,9 14 10,23-25) y por los sucesivos hagiógrafos (Eclo 47,12 20), considerado por la tradición hebrea como el rey más ostentoso (Mt 6,29) traza en el tiempo un gráfico decreciente, pasa a través de una crisis en la fe (igual a los ídolos con Yahvé) y en la moralidad (contrae matrimonios ilegales y perniciosos) Salomon lleva el reino a su máxima degradación, tras él estalla una crisis constitucional incurable, que acaba haciendo añicos la unidad de los dos reinos, Israel y Judá

Graves crisis arrollan a ambas colectividades (invasiones, deportaciones y destierros por parte de ejércitos mesopotámicos, destrucciones) y a sus guías, ya se trate de políticos o de reyes, ya de autoridades religiosas o de profetas (los conflictos interiores de Jeremías la desconfianza de Elías) Las desgracias del pueblo, según la interpretación profética, son castigo de Dios, una prueba para que el resto purificado reanude el

camino de la fidelidad a la alianza En esta historia dramática, el único rigurosamente fiel es Dios, el cual sigue teniendo su parte de acontecimientos salvíficos, incluso sirviéndose de personas que intervienen para resolver situaciones de peligro para la colectividad, como *Judit* y *Ester*, símbolos de la salvación imprevisible como el persa *Ciro*, enviado por Dios para decretar el retorno del exilio (2 Crón 36,22-23, Esd 1, 1-5) Este retorno inicia otros siglos de contradicciones entre bienestar y precariedad, entre fidelidad y decadencia individuales y colectivas También los libros sapienciales son ricos en símbolos legibles según los parámetros de una situación de crisis, que ellos teorizan (por ejemplo, Job, la posición cultural del Eclesiastés etc)

La constelación de crisis individuales que se narran en el AT, expande una luz unitaria el desenlace positivo y benéfico Desenlace favorable que afecta a la persona protagonista de la crisis y a sus contemporáneos, desenlace que, en una perspectiva más amplia, se refleja en el futuro y en la colectividad entera Es la clave teológica del optimismo motivado por la existencia y el descubrimiento de un proyecto de salvación

2 ANTOLOGIA DEL NT - En los libros del NT, el mensaje de las crisis individuales —sin excluir las más difíciles— asume una coloración más tranquilizadora aun Son simbólicos sobre todo algunos personajes *Maria de Nazaret* responde a la interpelación de Dios después de haber verificado mediante un prolongado análisis introspectivo, la intuición relativa a su futura y singular maternidad como se desprende del género literario de la narración de la anunciación (Lc 1,26 38) La declaración de disponibilidad "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Lc 1 38) resuelve un proceso de clarificación con la exactitud más absoluta La palabra de Dios, desde aquel momento, es el sendero ascensional que orienta su existencia y resuelve también las situaciones más críticas Algunos símbolos del AT reviven en ella, la nueva hija de Sión morada del Señor (Zac 2 14, 9,9), la sirva de Yahvé en la que habita el Espíritu del Señor (Is 42,1) La palabra de Dios determina su existencia María conserva y considera en su corazón las palabras asombrosas pronunciadas por los pastores de Belén sobre su hijo recién nacido (Lc 2 19)

En el templo de Jerusalén, María (con José) se asombra por las palabras de Simeón pronunciadas a propósito de Jesús (Lc 2,28-35, el autor no apunta emoción alguna tras las palabras del anciano a la madre Lc 2,34-35) María (con José) se asombra nuevamente por la actitud de Jesús a sus doce años con los doctores del templo y no comprende la respuesta de su hijo a la angustia con que lo han buscado (Lc 2,48-50 y contexto) María conserva en su corazón todos los acontecimientos en cuyo centro está Cristo (Lc 2,51) para comprender, para progresar en la fe, mira siempre a Cristo. La palabra de Dios guía las opciones que a ella le conciernen, así como las consecuencias de las decisiones inspiradas por su esposo José, las cuales llevan a lo que no estaba previsto (Mt 1,24 y contexto, 2,13-23) La palabra de Dios se interioriza profundamente en ella así lo certifica Simeón en el templo con el símbolo de la espada (Lc 2,35), con la que se compara la palabra (Heb 4,12 cf Ef 6,17, Ap 1,16) así lo asegura Jesús maestro, al declarar bien aventurados es decir discípulos suyos auténticos a quienes como María escuchan y ponen en práctica la palabra (Lc 8,20-21 11,27-28) La coherencia rectilínea de esta conducta de María la lleva, con unos pocos discípulos fieles, al Calvario, a los pies de la cruz de Jesús (Jn 19,25-27) La sombra que cubre a María es alegoría eficaz de su afán por descubrir la luz, el contexto global del evangelio nos hace ver que su camino no fue un camino sin luz y sin entusiasmo. María avanzó en la peregrinación de la fe (Lg 58), progresó constantemente en la fe, en la esperanza y en la caridad (*Marialis cultus* 56) La reflexión teológica y el culto celebran el resultado positivo de su existencia.

Mientras el reino de Dios se acerca con apresuramiento (Mt 3,2, *enghyken*) un hombre justo y en el lugar justo para su camino Juan el Bautista es alguien que pone en crisis Marcado él mismo por una emoción prenatal (Lc 1,41-44), habiendo optado radicalmente por un ascetismo monástico, cosa no insólita pero que a él lo llevó desde muy joven al desierto (Lc 1,80) donde lleva una existencia austera y penitente (Mt 3,1-4, Mc 1,4-6, Lc 3,1-2), y tras haber sido anunciado por los profetas como el mensajero de la voz que grita (Mt 3,3, Mc 1,1-5, Lc 3,4) y como profeta del Altísimo (Lc 1,76), proclama a todos el "acontecimiento" la cercanía del

reino de Dios Les pide a todos que se pongan en crisis. Insiste en la necesidad de autocriticarse, de verificar las propias convicciones en cuestión de fe y de ética, de convertirse (Mt 3,7-12 Mc 1,4, Lc 3,3-7-18) Parece un hombre de ideas claras y de convicciones firmes y coherentes (Jn 1,19-28, Mt 14,5-11, Mc 6,17-28) su fe mesiánica se presenta segura, su testimonio luminoso (Jn 1,7-8, 15,29-34) Es un hombre madurado en la meditación y en la austeridad de los desiertos. Sin embargo frente a Cristo se esfuerza en resaltar la propia indignidad, que Jesús no admite (Mt 3,13-15) e incluso rechaza declarándole el más grande entre los nacidos de mujer, el Elías que había de venir (Mt 11,11-14) es un momento de falta de confianza en sí mismo. Y frente al comportamiento de Jesús, distinto de como él lo había supuesto (Mt 3,11-12), se interroga sobre su propia capacidad para valorar los signos mesiánicos una sombra más de desconfianza en sí, pero no en Jesús, al cual hace llegar su pregunta, demostrando fiarse completamente de cualquier respuesta que él le envíe (Mt 11,2-6 Lc 7,18-23)

La crisis que el Bautista provoca en la existencia de su público es saludable es preparación para acoger al que ha de venir, el cordero de Dios que toma sobre sí el pecado del mundo (Jn 1,29), el Nazareno que prosigue la predicación, reanudándola con las palabras que Juan había interrumpido "Se ha cumplido el tiempo y el Reino de Dios es inminente. Arrepentíos y creed en el Evangelio" (Mc 1,15, cf Mt 4,17) El estilo de Jesús es diverso, pero tiende al mismo objetivo, el de poner en crisis, interpelar al hombre, verificarlo, probarlo.

La prueba implica a Jesús mismo. Las tentaciones constituyen un signo precioso, son como recorrer de nuevo la historia espiritual del antiguo Israel en el desierto, son como anticipar pedagógicamente las crisis de todo futuro discípulo. Las tentaciones satánicas se sitúan en el cruce de acontecimientos decisivos en la existencia de Cristo, entre el abandono de la vida privada de Nazaret y la fase del profetismo itinerante (Mt 4,1-11, Mc 1,12-13 Lc 4,1-12) La tentación en la que media su amigo y apóstol Pedro, ocurre en otro giro crucial, cuando Jesús "tomó consigo a los doce discípulos aparte y les dijo Mirad, subimos a Jerusalén" a la cita con el fin trágico e inesperado (Mt 20,18, Mc 8,31-33) La analogía de las

dos tentaciones estriba en la idéntica propuesta de apartarse de la ejecución fiel del proyecto de la redención. Satanás en el desierto le propone otras vías, diversas de las de Dios, para conseguir los mismos objetivos de éxito y de dominio, Pedro intenta librarle de la "locura de la cruz" (1 Cor 1,18) A Satanás le replica Jesús con calma, dialogando sin compromisos, motivando su elección con la claridad de la palabra de Dios tomada sin equívocos ni tergiversaciones frente a Pedro, que protesta (Mt 16,22) y le reconviene (Mc 8,32), el Señor reacciona airado y sentencioso "Volviéndose, le dijo ¡Lejos de mí, Satanás!, pues eres mi obstáculo, porque tus sentimientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mt 16,23, cf Mc 8,33) Pedro ponía en crisis lo que de más precioso había para Jesús hacer la voluntad del Padre, motivo central e irrenunciable de su presencia en la historia (Jn 6,38), el contenido de su vocación, que lo realiza a través del anonadamiento de la cruz, temido hasta el último momento, pero no esquivado (Mt 26,39 42-44, Mc 14,35 36-39, Lc 22,42 y contextos), pero también a través de la glorificación de la resurrección "Aunque era Hijo, aprendió, por lo que padeció, la obediencia, y, hecho perfecto, se convirtió para todos aquellos que le obedecen en principio de salud eterna" (Heb 5,8-9)

Pedro mismo cae en el centro de algunas situaciones críticas. Especialmente fue dolorosa su negación de Jesús en el delicado momento del proceso. Jura que no conoce a aquel hombre y niega pertenecer al grupo de sus discípulos (Mt 26,69-75, Mc 14,66-72, Lc 22,54-62, Jn 18,15 18,25-27) A pesar del aviso anticipado de Jesús (Mt 26,31-35, Mc 14,27-31, Lc 22,31-34, Jn 13,36-38), Pedro se siente seguro y parece que no quiso prestar oídos a la advertencia del maestro, los evangelistas no consiguen ninguna reacción a tal advertencia por parte del extrovertido cabeza de grupo. La crisis de fidelidad explota de repente, fulminada por episodios imprevisibles. Sin embargo, acechaba oculta entre los pliegues de la presunción Pedro.

Invitado con Santiago y Juan a permanecer junto a Cristo en el momento difícil de la "hora" — no vigila ni reza para no caer en tentación, como Jesús pedía que hicieran y él mismo hizo (Mt 26,34-40-41, Mc 14,34-37-38, Lc 22,40) También el líder de los discípulos huye cuando Jesús es apresado (Mt 26,56, Mc

14,50), aunque no sin antes haber intentado una velleidosa resistencia (Jn 18,10 cf Mt 26,51-54, Mc 14,47, Lc 22,49-51) La crisis evoluciona rápidamente — él es el hombre de los altibajos rápidos, de las crisis violentas y breves —, pues cuando consigue valorar su propia situación concreta, iluminada por la mirada de Jesús (Lc 22,61) y verificada conforme a su palabra (Mt 26,75, Mc 14,72 Lc 22,60-66), llora amargamente. Haber cedido a la tentación no echó a perder el corazón del discípulo, nuevamente generoso en su amor hacia el Señor (Jn 21,15-17)

Tenebrosa es la crisis de Judas. La interpretación de los cronistas evangélicos es pesimista. Las anomalías del carácter de este hombre de Keriot se muestran retrospectivamente después de los hechos, es identificado como ladrón (Jn 12,6) y como traidor (He 1,16, Mt 10,4 y 26,14 16,20-25 47-50, Mc 3,19 y 14,10-11 18-21 43-46 Lc 6,11 y 22,3 6 21 23 47 48, Jn 13,21 30 y 18,2) Según la lectura tradicional, el juicio de Jesús sobre él ("¡Ay de aquel por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valiera a ese hombre no haber nacido!") (Mt 26,24) no deja escapatoria, el desenlace de la crisis es la perdición (Jn 17,12), es una interpretación difundida ya en la primitiva comunidad de Jerusalén (He 1,16-20) La literatura exhibe algún intento de rehabilitación. Judas es protagonista de una crisis total, que descompone todo valor ideológico y existencial. Por eso su arrepentimiento por haber pecado entregando la sangre inocente no es una autocrítica regeneradora, sino una elección de muerte, un acto decisivo hacia un desenlace destructor se quitó la vida (Mt 27,3 10, He 1,15-20) Aplicando la metodología analítica de la psicología profunda, la actitud de Judas cabría en algún esquema explicativo. En el horizonte del evangelio se presenta como la única crisis negativa e inexplicable.

En el ámbito de la historia pospente costal, a los discípulos de Jesús, veteranos y neófitos, no se les escatiman situaciones de crisis, a pesar de que Jesús les asegurara que estaría con ellos todos los días hasta siempre (Mt 28,20), cooperando con ellos y confirmando su palabra con señales (Mc 16,20), a pesar de su fe en la presencia del Espíritu de Cristo (Jn 14,16-17, 16,13), a pesar de vivir en presencia de un Padre amoroso (Jn 14,25). Se trata de las persecuciones (He 4,1-21, 5,17-40, 6,8-8,3, 12,1-19 etc.)

de las incertidumbres a la hora de tomar determinaciones (He 10,1-11 18), de las controversias doctrinales (He 15,1-35)

Entre los personajes destaca *Pablo de Tarso*. Su crisis en la fe es rectilínea sigue un camino casi de manual. Decidió en su fe en el hebraísmo, seguro después en su fe en el cristianismo. Su certeza rabínica se ve sacudida por el encuentro imprevisto con Cristo, en el momento crucial de su existencia. Jesús lo atrapa e interpela en el curso de una misión persecutoria contra los secuaces de la nueva doctrina (He 9,1-19) es éste un encuentro indeleble en su psicología (He 22,5 16, 26,9 18, Gál 1,12 24) Un fulgor lo abate (He 9,3), no se sustrae a la verificación, porque reza (He 9,11), en seguida anunciando a Jesús como hijo de Dios, experimenta su propia capacidad de ser o no creíble (He 9,20 22), acepta el riesgo de la conversión (He 9,23 25 29 26,21, etc.), soporta la desconfianza de los primitivos cristianos (He 9,26), confronta su evangelio con la posición de los apóstoles (Gál 1,18) procede con fidelidad en su opción por el apostolado hasta el final (2 Tim 4,7) no desobedece a la visión (He 26,19) La conversión cambia los contenidos de su fe, no destruye su personalidad porque Pablo pone a disposición del anuncio salvífico y liberador toda su potencialidad. También su crisis fue un tránsito pascal.

Esta clave de lectura, obviamente, no excluye otras a la hora de interpretar vicisitudes y personajes bíblicos, que, por lo demás, siempre son simbólicos.

III. Situaciones de crisis

La historia contemporánea presenta situaciones de crisis actualizadas, mas sustancialmente son iguales a las del pasado, la vida del espíritu revela analogías mayores y extrae enseñanzas luminosas de las vicisitudes de la historia de la salvación y de la experiencia de los hombres y mujeres de la Biblia, "cuyo nombre vive por todos los siglos" (Ecl 44 14) La ejemplaridad del mensaje bíblico cuando éste llega a través de la interpretación sapiencial o de una existencia común, es debida a la calidad única de las Sagradas Escrituras, consistente en ser profecía, la cual "no fue proferida por humana voluntad en los tiempos pasados, sino que, impulsados por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios" (2 Pe 1,21)

1 EL HOY ESTA EN CRISIS - El hombre es el protagonista del movimiento de la historia, se mueve sobre líneas de evolución y de involución, pero no se transforma sustancialmente. Esta humanidad se hermana con la del pasado y vive hoy sus propias crisis individualizadas en cada persona y en las colectividades.

Es común la convicción de que el tiempo actual representa un giro decisivo por lo que concierne a los contenidos de la civilización. Por tanto, nuestro tiempo es tiempo de crisis. Muchos definen el estilo de la convivencia humana contemporánea como una sociedad en transformación. Las ciencias antropológicas y afines están analizando la evolución de la crisis generalizada, que abarca a nivel planetario las ideologías, la política, la economía, la técnica, la ecología, la religión, el humanismo en su globalidad. Sin embargo la crisis no se da fuera, sino dentro del hombre son sus causas las que a veces son externas, así como en ocasiones son extrínsecos sus efectos. También hoy importa la crisis del hombre, que es siempre crisis de identidad. Siguiendo retrospectivamente las constantes de la crisis del hombre, las valoraciones cristalizan en torno a dos orientaciones: la pesimista que considera los desenlaces preferentemente deletéreos o al menos obstaculizadores; la optimista, que lee toda transición, así como la fatiga correspondiente, como una etapa más en la búsqueda de realizaciones más válidas. La visión teológica de las vicisitudes de los hombres no puede detenerse en el pesimismo, su metodología es el optimismo guiado por el realismo.

2 CRISIS POSITIVA DEL HOMBRE HISTÓRICO La vida espiritual no es una realidad separada de la existencia, sino un aspecto del hombre integral. El camino del hombre sigue una línea ascensional y evolutiva. En todo desarrollo surge la crisis. Ella estimula, casi como una necesidad existencial, incluso el desarrollo espiritual. El campo de lo espiritual es amplio, y en cualquiera de sus sectores puede producirse una crisis que lo vitaliza. Tampoco aquí la fatiga significa desgracia o ruina, sino que es más bien itinerario pascal de muerte hacia la vida.

La hagiografía cristiana es, entre otras cosas, toda una documentación convincente del desenlace positivo de las crisis del hombre. El método que se emplea para investigar la historia de la

santidad en la Iglesia es el mismo que usamos para la Biblia. Cada figura es una ejemplaridad y un capítulo.

El egipcio *san Antonio* (ca 250 365), fundador del monaquismo, imprime un giro ascensional a su existencia cristiana cuando se siente impresionado por la exhortación evangélica a abandonarlo todo para seguir a Cristo (Mt 19,21), en su situación interior, quizá inexplicable, del momento, valora una palabra, probablemente no nueva, de un modo diferente, como una interpelación nominal que lo pone en crisis, a saber, frente a la comprensión de nuevos valores sobre los que edifica la existencia sucesiva. La escucha totalizante de la palabra del Señor es el sentido simbólico de esta crisis.

San Agustín (354 430) arriba a la paz del espíritu a través de prolongadas crisis, sobre todo culturales y morales. Su existencia fue una interpelación sin tregua de la fe, una búsqueda tenaz de Dios, como lo atestiguan en particular las *confesiones*, que se abren casi modulando el diapasón con el célebre aforisma "Señor, inquieto está nuestro corazón mientras no descanse en ti".

San Jerónimo (340/45-420) constituye otro ejemplo de inquietud sobre todo existencial y cultural. Vive los contenidos del cristianismo en exasperadas contradicciones, que arraigan en su carácter difícil, nunca definitivamente pacificado. Sin embargo, su existencia fue laboriosa y fecunda, en ocasiones de un ascetismo ejemplar.

San Francisco de Asís (1181/82 1226) imprime un giro decisivo a su cultura y a la vida con la conversión evangélica cotejando su vida con el mensaje de Jesús, decide seguirlo literalmente "sine glossa, sine glossa, sine glossa", según prescribe también a sus seguidores, a los que había dado la misma regla de vida.

En los mismos decenios de refloramiento monástico, el grupo florentino de los siete santos fundadores emprende el camino de la conversión evangélica, concretado también de manera visible en la elección alternativa entre lamula individual y fraternidad monástica, entre bienestar comercial y pobreza radical, entre inserción en la vida ciudadana y retiro eremítico a los bosques de los alrededores, de los que vuelven renovados para estabilizar su opción en la institución a que dan vida, el orden de los hermanos Siervos de María.

El desenlace de la crisis de *san Ignacio de Loyola* es una conversión evangélica (1491 1556) después de descubrir a Cristo a través del evangelio, revisa su propia interpretación de los valores, abandonando la mundanidad y las frivolidades por los compromisos eclesiales. Sus experiencias místicas forman la trama de la propuesta que ha tomado el nombre de su libro, los *Ejercicios espirituales*, empleados hasta la absolutización durante cuatro siglos.

Hermanos en una mística aventura, *santa Teresa de Ávila* (1515-1582) y *san Juan de la Cruz* (1542-1591), incluso sólo con sus obras de teología espiritual documentan la validez de un itinerario duro ya por dificultades del ambiente ya por crisis interiores, resueltas con su tender perseverante hacia Cristo. Son expresivos algunos títulos *Camino de perfección*, *Castillo interior*, de la reformadora carmelitana, *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cantico espiritual*, *Llama de amor viva*, del hermano carmelita.

En el campo de la mística surgen otras floraciones, como las santas mujeres *Brígida de Suecia* (1302/3 1373), *Catalina de Siena* (1347-1380), *Margarita María Alacoque* (1647-1690), *Verónica Giuliani* (1660-1727), *Gema Galgani* (1878 1903). También es copiosa la literatura biográfica de contemporáneos que han cortado de forma tajante con su pasado, como "convertidos", o que se han distinguido por haber dado giros radicales de sello cristiano, logrando todos alcanzar la orilla de una existencia reconciliada y fecunda. Aunque no contamos con documentos que den fe de ellas, ahí están también las innumerables crisis de hombres sencillos que les convierten en nuestros hermanos y compañeros de camino. Pues, incluso a través de la crisis, la persona se realiza en la santidad.

3 CRISIS EN LA VIDA ESPIRITUAL - La crisis espiritual puede concentrarse en algunos sectores de analogías.

a) *Crisis teológica*. El vocablo *teología* lleva a Dios como punto de proveniencia de una realidad ("teológico"), en cambio, indica a Dios como punto de llegada, sobre todo por lo que se refiere al conocimiento. En el ámbito de la teología se inscriben la fe, la esperanza y la caridad, denominadas tradicionalmente virtudes teológicas justamente porque son un don de Dios. La fe es un carisma (1 Cor 12,9). La caridad viene

de Dios (1 Jn 4,7) La esperanza acompaña a la fe y a la caridad como don de Dios (1 Cor 13,13) Dios es fiel y no se arrepiente de sus dones (Rom 11,29, Sant 1,17) Por eso no responden a la verdad las afirmaciones corrientes "perder la fe", "no tener esperanza" o la menos frecuente "estar sin caridad" El bautismo es signo eficaz, injección de una vida indeleble La crisis teologal no es crisis de fe, de esperanza, de caridad, sino crisis en la fe, en la esperanza, en la caridad Toma cuerpo no como muerte de los dones, ni como atrofia de su indestructible dinamismo, sino como calidad y cantidad individual de fidelidad

La crisis como duda, como búsqueda, como pecado no produce la cancelación de los contenidos de las virtudes teologales Pues son los mismos contenidos los que nos guían e indican el camino a recorrer para recuperar plenamente el contacto con ellos A veces es conveniente pasar a través de las quebradas de la crisis teologal para sacudir agnosticismos, perezas y apegos Entonces se descubre que las virtudes son valores que acreditan desde dentro nuestra visión del mundo y las motivaciones de nuestro obrar Sus contenidos se deshacen de nieblas y vaguedades, percibiéndose cada vez más su densidad La fatiga de la crisis no es esa ligera molestia ocasionada por algún interrogante que afecte periféricamente a los contenidos, es el tormento que producen la sensación de vacío y de oscuridad, y la turbación ante las vertiginosas lejanías hacia las que se precipitan los pensamientos, así como la desilusión ante el silencio de Dios Pero Dios no está ausente, no habla con el lenguaje deseado y sugerido por el hombre, pero sí con signos autónomos que éste ha de descifrar

Una crisis auténtica en la fe no consiste en alejarse de Dios, sino en abismarse en su mundo adentrarse en una comprensión profunda de su misterio, la cual nunca será total, pero sí la suficiente para una persona determinada en un momento determinado Una crisis auténtica en la esperanza es revalorización del misterio, de lo invisible y de lo no sensible sobrepasar las propias adquisiciones y experiencias a la vez que se esperan otras más próximas siempre a la escatología Una crisis auténtica en la caridad no es un episodio de desamor hacia el prójimo, ni de indiferencia hacia Dios, sino una purificación mística la búsqueda de una as-

cesión al nivel de la vida de Dios, que es *caritas* La "crisis mística" (cuya expresión verbal se repite a veces) no toca la esfera de lo sentimental, no consiste en fenómenos depresivos es un desarrollo serio de la propia relación con los contenidos teologales sobre todo de las virtudes

En el cauce de lo teologal se coloca también lo sagrado Muchos afirman hoy en día la "crisis de lo sagrado" En realidad, es la crisis del hombre frente a lo sagrado Los contenidos de lo sagrado permanecen objetivos, lo que cambia es la valoración que se hace de los mismos Es preciso distinguir el abandono o la negación de lo sagrado es diferente de una crisis frente a lo sagrado sin embargo, aquéllos pueden ser un desenlace de la crisis, mas no ineludible Posiciones culturales recientes, como la "teología de la muerte de Dios" o la "desacralización", han provocado una toma de conciencia e inducido a opciones he aquí una causa de las crisis frente a lo sagrado La absolutización de lo sagrado, su relegación a los recintos de los tabues, las exageraciones de sus privilegios le han restado credibilidad y vuelto poco útil en la ciudad terrestre La crisis estimula a verificar las posiciones individuales y colectivas frente a lo sagrado induce a desentrañar los valores fuerza a eliminar las sobreestructuras, no raras veces fatigosamente Algunas posiciones culturales desmitizantes, a las que a veces se trata con escandalizada superficialidad, poseen, no obstante, una dosis de eficacia debido a sus interrogantes y sus propuestas de desplazar el ángulo visual de lo sagrado porque "Dios no es así" La crisis no le quita los fundamentos a lo sagrado lleva a elegir de entre lo transitorio, lo que prevalece y, de entre lo contingente, lo que es absoluto La crisis frente a lo sagrado afecta más bien a las formas de mediación y a las manifestaciones expresivas, sobreestructuras ciertamente necesarias, mas susceptibles de relativización

La crisis teologal no es pecaminosa, no es la pérdida de los valores no es el naufragio de la vida espiritual mas bien constituye una ocasión de desarrollo místico y de crecimiento espiritual

b) *Crisis ética* Las motivaciones del comportamiento y los valores morales cambian Crisis es la búsqueda fatigosa de sustituciones más válidas y puestas al día, no la pérdida dolorosa y permisiva de las esencias insistentemente

se hacen preguntas sobre el sentido del pecado, que se teme perdido El pecado tiene dos ramificaciones El pecado-episodio, el cual consiste en un hecho concreto, en un acacimiento temporal, como los pensamientos, las palabras, las acciones, las omisiones (Ex 20,1-17, Mc 7,20-23, Gál 5,19-21) El pecado-situación es un modo de ser, una actitud, el estado general cotidiano oposición al plan de Dios (Jn 15,22-24, Rom 2,12-16, Heb 3,12-14), mentira y contradicción (Gén 3,1, Jn 8,44, 18,37-38, Ef 4,14), tenebra (Jn 1,5-9, 3,18 21, 9,4-5, 12,35-36, Lc 11,35, 1 Jn 1,5 2 10-11 Ef 5,8-10) La crisis se identifica con la autocrítica y su desenlace lleva a la conversión El camino de la conversión pasa a través de la purificación (descubrir con realismo los propios desequilibrios y rectificarlos), a través del cambio (modificar incesantemente visión del mundo, mentalidad y comportamientos con relación a las intenciones y motivaciones de Dios), a través del retorno (volver a entrar en la órbita del plan originario de la salvación), a través de la confrontación con la palabra de Dios, buscada dondequiera que se manifieste La crisis no es, pues, alienación, ni despersonalización, ni abdicación, sino proceso de maduración y de crecimiento hacia la edad adulta según la medida de Cristo (Ef 4,13), redescubrimiento y revalorización de lo humano como imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-31) En esta dimensión positiva de la crisis ética, el hombre no está solo, porque junto a él obra Dios, fiel y justo, que perdona los pecados y purifica de toda culpa (1 Jn 1,9) El perdón de los pecados no es simplemente una absolución, sino posibilidad —eficaz, si se acepta totalmente— de no pecar, porque en quien es hijo de Dios habita un germen divino (1 Jn 3,9) La crisis determina una renovación a nivel cultural y una mejora en el ámbito existencial.

[↗ Conversión, ↗ Creyente IV, 1, ↗ Pecador/pecado, ↗ Penitente, ↗ Pecado en la inculcación actual]

c) *Crisis institucional* Instituciones, en el horizonte de la espiritualidad, son las realidades estables fundadas por Dios como espacio para la expansión personal y colectiva de la humanidad Son, en particular, la familia, la Iglesia, los sacramentos, entre los cuales está el sacerdocio Instituciones son también las realidades establecidas en la Iglesia como deducciones del mensaje evangé-

lico, por ejemplo, la vida consagrada, o vida religiosa La crisis respecto a ellas se refiere no a la idea expresada por Dios, sino al modo de concebirla y de concretarla, que es quehacer del hombre En situaciones culturales modificadas, la persona humana se interroga sobre la autenticidad de la propia interpretación y sobre la validez de las estructuras que hacen visible la sustancia de las instituciones La crisis que se detiene en la superficie y en lo transitorio no es suficiente, porque de ordinario se limita a reclamar una apresurada demolición de las estructuras Esta actitud no es crisis auténtica, sino iconoclastia, con la cual la teología espiritual —distinta de la apologética y ajena a metodologías de contestación— no entra en diálogo, sólo puede tomar constancia de ella Desmantelar la familia, abandonar la Iglesia, repudiar los sacramentos, desprestigiar o dejar el sacerdocio ministerial o la vida religiosa, etc., serían desenlaces anormales para una crisis auténtica, para valorarlos o corregirlos pueden intervenir otras metodologías La teología espiritual siente que dialogar es de su competencia cuando la crisis es sincera búsqueda por comprender cuanto tenga una real importancia, y esfuerzo de maduración a través del encuentro con los valores

Frente a la crisis institucional, la espiritualidad desplaza los términos del problema sobre la persona, e invita, sobre todo a quien esté situado dentro de cualquier institución, a interrogarse con disponibilidad autocrítica, en primer lugar, y con sentido crítico, luego

aa) "Crisis de la familia", "familia en crisis" son expresiones inexactas Algunas estructuras familiares no están ya en condiciones de resistir, pero se trata de contingencias desfavorables derivadas de las ideologías sobre las cuales se funda la sociedad (por ejemplo, consumismo, carrera del éxito, predominio del valor económico, permisividad), o bien de la pasividad conveniente de las personas de la familia El valor sustancial de la familia, lo mismo en el ámbito social que en el de lo espiritual, sigue resistiendo, y no en el inmovilismo, sino en el dinamismo de los contenidos El cristianismo ha confirmado la validez de la relación familiar a través del sacramento El magisterio ha aclarado el sentido teologal de la familia, definiéndola "Iglesia doméstica" (LG 11), "santuario doméstico de la Iglesia" (AA 11), no como oposición nominalista

sino como propuesta de valores redescubiertos y como principio de importantes consecuencias incluso existenciales y de comportamiento. La liturgia del matrimonio ha renovado el ritual, dando relieve a ambos esposos en cuanto protagonistas del sacramento, y ofrece pistas ascéticas muy valiosas para proseguir el camino conyugal. La pastoral familiar actualizada compromete, a partir del noviazgo, en una toma de conciencia progresiva a las personas que constituyen la familia, ésta no es solo meta de la evangelización, sino contemporáneamente un punto de partida (AA 11, *Evangelización y sacramento del matrimonio*, documento de los obispos italianos, 1973). Estas y otras etapas son el desenlace de una crisis institucional.

Las personas pueden encontrarse en situaciones de crisis sobre todo frente a la propia familia. Se dan las pequeñas crisis ocasionadas por las tensiones o dinámicas de la convivencia. Se dan las grandes crisis que atacan, en el terreno existencial, los valores fundamentales, como el amor, la fidelidad, la creatividad, la sexualidad. Si no se rechazan en bloque, los valores recobran densidad y atractivo. A veces, el estado de crisis se prolonga, por lo que el sufrimiento y la fatiga que implica la búsqueda de un nuevo equilibrio, se intensifican. Aunque sería de desear, no siempre se produce una conclusión rápida.

bb) "Crisis de la Iglesia" es otra expresión inexacta. La Iglesia basa su propia consistencia en Cristo como piedra angular (Ef 2,20), él le ha garantizado la invulnerabilidad (Mt 16,18). Esta constitución escapa a los efectos de las variables humanas, las cuales pueden deducir de ahí estímulos a la fidelidad, o pueden convertirla en instrumento para fabricar seguridades ficticias y para empresas injustificadas. La "crisis de la Iglesia" es la infidelidad de sus miembros, y por este motivo la Iglesia "necesita siempre purificación" (LG 8). Esta renovación, reconocida como necesaria, se extiende a lo largo de todo el ámbito de la Iglesia. *Renovación* es el desenlace de una crisis de crecimiento. El Vat II, si bien define a la Iglesia como "misterio" (LG c I), ha explicado con claridad a los fieles y al mundo su naturaleza y su misión universal (LG 1). Esta claridad es un proceso de crecimiento cultural y eclesial. Ordinaria mente la crisis frente a la Iglesia no im-

plica su misterio, si bien el conocimiento profundo del mismo y la confianza en esta alma genuina de la Iglesia podrían ser enérgicos inmunizadores, se corresponde más bien con el estupor y el escándalo ocasionados por episodios históricos o contemporáneos sentidos como injustificables u opinables, y que han sido realizados por hombres de Iglesia (clero o laicos). Los condicionamientos históricos o culturales proyectan una luz significativa sobre esta realidad. Mas frecuentes son, dentro de la Iglesia, las crisis frente al magisterio y sus declaraciones. Crisis que se articulan en diversas manifestaciones de indiferencia, contestación, perplejidad, reproche por la pérdida de credibilidad. Es una fase que no coincide con la negación del magisterio como valor, ni con el abandono de la comunión eclesial, según lo atestigua la historia misma de la Iglesia. La espera paciente y desarmada, pero vigilante, aunque no resuelve la crisis interior, la mantiene dentro de unos cauces que posibilitan su evolución.

cc) "Crisis de los sacramentos", "la penitencia está en crisis" tampoco estas expresiones son justas. La crisis está en el hombre. La disminución de las celebraciones y de la frecuencia (sobre todo de la penitencia y de la eucaristía) no equivale a "crisis de los sacramentos". Puede significar distinta valoración, toma de conciencia respetuosa, redescubrimiento comprometido de valores. La práctica pastoral actual auna el sacramento con la evangelización, dando prioridad a esta última (*Evangelización y sacramentos*, documento del episcopado italiano 1973). Los sacramentos constituyen un acontecimiento serio de la propia existencia: el acontecimiento de la estipulación de la alianza entre Dios y la persona humana (bautismo), de su restablecimiento (penitencia) o de la renovación. Una asistencia amorfa al sacramento lo degrada. Una participación consciente vitaliza su dinamismo, lo cual redundará en beneficio individual y eclesial. El cristiano es hoy interpelado no tanto en orden a la cantidad sacramental, cuanto a la calidad de su encuentro con el don de Dios. En la Iglesia tenemos a nuestra disposición los instrumentos adecuados para una respuesta conveniente, ante todo la evangelización y la reforma litúrgica. Estas pueden agilizar el desenlace de cualquier tipo de crisis frente a los sacramentos. La evangelización ofrece la

posibilidad de concienciar al individuo es decir, de clarificarle los contenidos de los valores sacramentales. La reforma litúrgica ha eliminado algunos anacronismos rituales y algún formalismo sobre todo responsabiliza no solo a la comunidad eclesial, sino concretamente a cada orante.

dd) "El sacerdocio está en crisis", "crisis de la vida religiosa", "crisis de las vocaciones" expresiones tan inexactas como las anteriores. La primera frase no es usual, la situación crítica se puntualiza con la expresión corriente "crisis del sacerdote", crisis que comprende a la persona. Esta crisis se agranda en los años que rodearon al Vat II, el cual, se afirma, no pronuncia la palabra clara y definitiva sobre la identidad del sacerdote, como lo hizo para el obispo, si bien dijo muchas cosas sobre la actividad sacerdotal. El sacerdote estaría interrogándose todavía, con reducidos instrumentos culturales, sobre su propia identidad. De crisis de identidad pasa también a crisis de acción y, de una manera más amplia, de existencia. El sacerdocio como sacramento y como necesidad eclesial no son negados. Las crisis de que principalmente se resiente el sacerdote actual son el celibato y el compromiso socio-político. El celibato está impuesto por ley, con argumentos de conveniencia y de tradición histórica, en la Iglesia latina, y es condición indispensable para recibir el sacramento (PO 16 *Sacerdotis coelibatus*). El conflicto entre la ley celibataria y el carisma ministerial angustia a muchos sacerdotes. De esta crisis algunos salen abandonando ambas situaciones, otros prosiguen en paz, o en el sufrimiento o en el compromiso. El compromiso social y político actual puede considerarse desenlace de una crisis sentida hace algún decenio (es típica la solución de los sacerdotes obreros en Francia), o bien conclusión de verificaciones individuales en expansión también en nuestro país. De ordinario, esta crisis desemboca en preferencias de militancia política en el área de la izquierda y en la elección de la clase obrera y proletaria. Muchos testimonian la coexistencia de la fe con su compromiso sin contradicciones internas.

ee) En parte existen analogías frente a la "crisis de la vida religiosa". La afirmación se rectifica reduciendo nuevamente la crisis al interior de la persona o de la comunidad religiosa. Se veri-

fican detalladamente muchos valores y muchas formas separación del mundo, pobreza, dimensión clerical, tipo de servicio eclesial, condiciones de la persona en la estructura, privilegios. El magisterio ha sintetizado los valores principales y ha dado luz verde a la renovación (LG 43 47 PC 1, etc. *Evangelica testificatio*). Cada uno de los miles de grupos ramificados dentro de las varias tipologías ha intentado dar respuesta a los interrogantes, poniendo al día sus constituciones e intentando modificar formas y ritmos de acuerdo con exigencias contemporáneas. En la vida religiosa son más evidentes que en otras partes algunos fenómenos con trastantes crisis en la adaptación frente a lo nuevo, crisis por la lentitud y el fracaso de la renovación, valoración auto-crítica en relación con la propia capacidad de impacto con los valores monásticos, redescubiertos en la libertad y en la promoción humana y cultural. Son numerosas las soluciones drásticas, el abandono de la vida religiosa.

ff) También la "crisis de las vocaciones" entra en una óptica que hay que precisar. De ordinario se entiende una disminución numérica de las peticiones de ingreso en el sacerdocio y en la vida religiosa, esto es solo un síntoma. A nivel institucional, la realidad preocupa. A nivel teológico, el problema no existe. La preocupación aludida ha encontrado respuesta, por lo demás, en documentos eclesiológicos que obligan a repensar y reorganizar la "pastoral vocacional" (*Ratio fundamentalis*, Congregación para la educación católica, 1970 *La preparación al sacerdocio ministerial Orientaciones y normas*, Conferencia episcopal italiana, 1972). Mas el fenómeno forma parte de una crisis de mosaico, y por tanto no aislada.

IV. Orientaciones para superar la crisis

La teología espiritual —como otras ocasiones culturales y promocionales— posee numerosas sugerencias propias, aunque no exclusivas, para ayudar a superar la crisis. Es muy cierto que se trata de propuestas, sin duda válidas de suyo, pero que son utilizadas por personas reales individuadas por una situación y una vivencia únicas. Por tanto, son instrumentos que es preciso personalizar. Entre ellos, puede proponerse

una especie de *decalogo* como viático para la peregrinación durante la crisis

1 REALISMO - Situar la crisis en su verdadera dimensión. Los errores de valoración sobre las causas, el contenido, la evolución y los auxilios de la crisis extravían. Hay que conocerse a sí mismo y la calidad de la crisis, y luego aceptar ambas realidades, no con miedo, ni con sorpresa, ni con indiferencia, sino con paz y vigilancia activa. "Muchas son las especulaciones de los hijos de los hombres, y las malas imaginaciones los llevaron a extraviarse" (Ecló 3,26)

2 OPTIMISMO - Percibir como indefectible el desahuce positivo de la crisis. Solución de una crisis auténtica es el traslado —fatigoso e incómodo— a una situación diferente de la de partida, que no será peor, sino tendencialmente mejor. "Pero fiel es Dios, quien no permitirá seais tentados sobre vuestras fuerzas, sino que con la tentación os dará la salida, para que podáis resistir la" (1 Cor 10,13)

3 GLOBALIDAD - Considerar la crisis en la situación existencial total. Como todo objeto, también la crisis, si se observa muy de cerca, pierde densidad y ofrece sólo detalles, impidiendo la visión del relieve y del ambiente circundante. Esta parcialidad engendra angustia y equívocos, supervaloración y depreciación. El encuadramiento en la globalidad permite una comparación multilateral y la desdramatización de la crisis entendida como uno de los episodios de la existencia. "La sabiduría del varón prudente está en conocer bien su camino" (Prov 14,8)

4 CULTURA - Conocer el mecanismo de la crisis y los instrumentos auxiliares. La cultura tiende a la promoción humana. Atravesar una crisis con un bagaje cultural es garantía de evolución rectilínea y controlada. Cultura, además, no es sólo la suma de los conocimientos, sino también el resultado de una formación y la estructura de una mentalidad. La teología espiritual ofrece para cultivarse abundante literatura especializada y genérica y sugiere los documentos de otras fuentes. "Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres. Los hombres aprendieron lo que te agrada y la sabiduría los salvó" (Sab 9,18-19)

5 EJEMPLARIDAD - Observar la experiencia de las crisis ajenas. Toda existencia es irrepetible y cada experiencia singular. Contemplar un modelo puede entrañar el riesgo de idolatría. Mas es preciosa la experiencia de cuantos han pasado por una crisis. La libre inteligencia sabe descubrir los fragmentos de analogía entre sí y el modelo, y transferirlos provechosamente a la propia situación. La galería de los ejemplos de espiritualidad está poblada de figuras de la Biblia, de la tradición y de la actualidad eclesial y puede indicarme muchos de otras religiones. "(Haceos) imitadores de aquellos que por su fe y paciencia son herederos de las promesas" (Heb 6,12)

6 COMUNIÓN - Comunicar a otros la situación propia de crisis. El aislamiento empobrece, la exhibición molesta a todos. La comunión es sabia búsqueda de la persona a la que abrir el corazón y pedir ayuda. Prioritariamente tal persona es Dios. Hermanos y hermanas participan en la angustia de la crisis mediante la solidaridad laboriosa, la amistad, la "dirección espiritual" [Padre espiritual]. La dirección espiritual no consiente ni plagios ni regresiones al infantilismo subalterno, será preciosa en el marco de la colaboración y en cuanto mediación respetuosa. "Mejor es vivir dos juntos que uno solo. Ay del hombre que está solo, pues si cae no tiene quien le levante" (Ecl 4,9a 10b)

7 ASCETISMO - Sentir la crisis como momento de austera purificación. El cristiano ni siquiera en la crisis se vuelve tético. Una existencia austera no limita con lo lugubre. La ascesis ejercita las potencias individuales para encontrar la unidad personal y reordenar la dispersión. Libera de las exigencias, de las intolerancias, de lo insufrible. Sobre todo le brinda a la crisis la fuerza de soportar. Ascetismo es ecología espiritual. "Conforme a la santidad del que os llamó, sed también vosotros santos en todo vuestro proceder" (1 Pe 1,15)

8 MÍSTICA - Transformar la crisis en lugar de encuentro con Dios. Comunión con Dios significa sensación permanente de su presencia. El encuentro místico con Dios es como una cita con su misterio contemplado en el silencio y en la intimidad del Padre dador de todo bien, de Cristo hermano, del Espíritu Santo luz y fortaleza. La mística invita a la in-

terioridad, a escuchar a fondo la propia realidad personal, a descubrir también en el propio interior la morada de Dios, que no abandona, a meditar sobre el significado salvífico del momento actual y, por tanto, de la crisis en curso. "Entra en tu aposento y, cerrada la puerta, ora en secreto a tu Padre, y tu Padre, que ve en lo secreto te recompensará" (Mt 6,6)

9 ORACIÓN - Llevar al diálogo de la oración con Dios la condición de la crisis. Orar significa expresar a Dios, en soledad o en común, sentimientos de fe, de alabanza de gratitud de intercesión. La crisis no debe interrumpir ese diálogo, por el contrario, es oportuno intensificar alguna forma, principalmente los sacramentos y la contemplación de la Palabra de Dios. Apatía, repugnancia, escepticismo, fatiga aíslan de Dios y de la comunidad orante. En tiempo de crisis, ayuda intensificar la oración de intercesión, pero debe prevalecer el espíritu de oración. "Hablando entre vosotros con salmos, y con himnos, y canciones espirituales, cantando y loando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todo a Dios Padre en el nombre de nuestro Señor Jesu Cristo" (Ef 5,19)

10 ESPERA - Contemplar con esperanza cada momento de la crisis. La esperanza purifica la espera de infiltraciones de impaciencia y de inercia. Espera significa aceptación confiada del mañana. Espera es diferir para el día siguiente cuanto hoy no encuentra condiciones de oportunidad. Y sobre todo, espera es la actitud del pobre que abre el corazón a la esperanza en la ayuda de los otros. "Permaneced en el amor de Dios, esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (Jud 21)

L. De Candido

BIBL.—AA VV *La crisis contemporánea*. Encuentro Madrid 1978.—AA VV *Crisis y crítica en el cristianismo*. Desclée Bilbao 1975.—AA VV *Crisis vocacional en la Iglesia de hoy*. Paulinas Madrid 1969.—Alvarez Navarrete P. *Crisis de identidad reflexiones sobre el momento de la Iglesia española*. Cristianidad Madrid 1977.—Baricazzi A. *La crisis de la polis historia literatura filosofía*. Icaria Barcelona 1981.—Bellet M. *Crisis del sacerdote. Análisis de la situación*. Desclée Bilbao 1969.—Cox H. *La ciudad secular*. Península Barcelona 1968.—Daniélou J. *La crisis de la inteligencia hoy*, Paulinas Madrid 1969.—

Guitton J. *Cristo desgarrado. Crisis y concilios en la Iglesia*. Cristiandad Madrid 1965.—Mal donado L. *La secularización de la liturgia*. Marova Madrid 1970.—Menyá J. B. *La crisis teológica*. Madrid 1972.—Mendel G. *La crisis de generaciones*. Península Barcelona 1972.

CRISTOCENTRISMO

SUMARIO I. Precisiones introductorias. II. Indicaciones históricas. 1. Consideraciones críticas sobre la dimensión cristocéntrica esencial de la vida y de la experiencia cristiana. a) El NT. b) La historia de la espiritualidad posterior al NT. 2. Algunos modelos de espiritualidad cristocéntrica. a) Cristocentrismo monástico. b) Cristocentrismo de imitación (la imitación de la vida) de Cristo. c) Cristocentrismo beruliano (la relectura beruliana del modelo monástico). d) Cristocentrismo de la cruz en los siglos XVI-XIX. e) Cristocentrismo del Corazón. 3. La exigencia cristocéntrica en la espiritualidad contemporánea de la espiritualidad del "cuerpo místico al período posconciliar". a) El cuerpo místico. b) Las directrices del Vat II. c) Un ejemplo posconciliar. III. Para un balance teológico conclusivo.

I. Precisiones introductorias

En espiritualidad, cuando hablamos de cristocentrismo nos situamos obviamente en el punto de vista de la experiencia cristiana o de la "vivencia", por tanto, no simplemente en el punto de vista de la objetividad cristiana, de la primaria y del lugar central que en ella debe ocupar la figura histórica de Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador. Nuestra exposición pretende más bien captar y mostrar como, *de derecho y de hecho*, la referencia radical del creyente cristiano a la realidad de Cristo caracteriza, en general, la fenomenología del cristiano y, en particular, las tipologías diversas, aunque todas sustancialmente homogéneas y coherentes, de la fenomenología cristiana fundamental. Caracterización de derecho y de hecho, porque la experiencia cristiana no puede menos de ser "cristica", ni puede menos de ser, a su propio modo, un "saber" que es un "saber" a Jesús.

Con estos supuestos, trazaremos sobre todo una panorámica histórica. Nos moveremos en la dirección "católica" y permaneceremos en el ámbito de la espiritualidad occidental. Dada la exigencia de proceder sintéticamente, subdi-

una especie de *decálogo* como viático para la peregrinación durante la crisis.

1. REALISMO - Situar la crisis en su verdadera dimensión. Los errores de valoración sobre las causas, el contenido, la evolución y los auxilios de la crisis extravían. Hay que conocerse a sí mismo y la calidad de la crisis, y luego aceptar ambas realidades, no con miedo, ni con sorpresa, ni con indiferencia, sino con paz y vigilancia activa. "Muchas son las especulaciones de los hijos de los hombres, y las malas imaginaciones los llevaron a extraviarse" (Eclo 3,26).

2. OPTIMISMO - Percibir como indefectible el desenlace positivo de la crisis. Solución de una crisis auténtica es el traslado —fatigoso e incómodo— a una situación diferente de la de partida, que no será peor, sino tendencialmente mejor. "Pero fiel es Dios, quien no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas, sino que con la tentación os dará la salida, para que podáis resistir" (1 Cor 10,13).

3. GLOBALIDAD Considerar la crisis en la situación existencial total. Como todo objeto, también la crisis, si se observa muy de cerca, pierde densidad y ofrece sólo detalles, impidiendo la visión del relieve y del ambiente circundante. Esta parcialidad engendra angustia y equívocos, supervaloración y depreciación. El encuadramiento en la globalidad permite una comparación multilateral y la desdramatización de la crisis entendida como uno de los episodios de la existencia. "La sabiduría del varón prudente está en conocer bien su camino" (Prov 14,8).

4. CULTURA - Conocer el mecanismo de la crisis y los instrumentos auxiliares. La cultura tiende a la promoción humana. Atravesar una crisis con un bagaje cultural es garantía de evolución rectilínea y controlada. Cultura, además, no es sólo la suma de los conocimientos, sino también el resultado de una formación y la estructura de una mentalidad. La teología espiritual ofrece para cultivarse abundante literatura especializada y genérica y sugiere los documentos de otras fuentes. "Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres. Los hombres aprendieron lo que te agrada y la sabiduría los salvó" (Sab 9,18-19).

5. EJEMPLARIDAD - Observar la experiencia de las crisis ajenas. Toda existencia es irrepetible y cada experiencia singular. Contemplar un modelo puede entrañar el riesgo de idolatría. Mas es preciosa la experiencia de cuantos han pasado por una crisis: la libre inteligencia sabe descubrir los fragmentos de analogía entre sí y el modelo, y transferirlos provechosamente a la propia situación. La galería de los ejemplos de espiritualidad está poblada de figuras de la Biblia, de la tradición y de la actualidad eclesial y puede indicarme muchos de otras religiones. "(Haceos) imitadores de aquellos que por su fe y paciencia son herederos de las promesas" (Heb 6,12).

6. COMUNIÓN - Comunicar a otros la situación propia de crisis. El aislamiento empobrece; la exhibición molesta a todos. La comunión es sabia búsqueda de la persona a la que abrir el corazón y pedir ayuda. Prioritariamente, tal persona es Dios. Hermanos y hermanas participan en la angustia de la crisis mediante la solidaridad laboriosa, la amistad, la "dirección espiritual" [Padre espiritual]. La dirección espiritual no consiste ni plagios ni regresiones al infantilismo subalterno; será preciosa en el marco de la colaboración y en cuanto mediación respetuosa. "Mejor es vivir dos juntos que uno solo... Ay del hombre que está solo, pues si cae no tiene quien le levante" (Ecl 4,9a.10b).

7. ASCETISMO - Sentir la crisis como momento de austera purificación. El cristiano ni siquiera en la crisis se vuelve tétrico. Una existencia austera no limita con lo lúgubre. La ascesis ejercita las potencias individuales para encontrar la unidad personal y reordenar la dispersión. Libera de las exigencias, de las intolerancias, de lo insufrible. Sobre todo le brinda a la crisis la fuerza de soportar. Ascetismo es ecología espiritual. "Conforme a la santidad del que os llamó, sed también vosotros santos en todo vuestro proceder" (1 Pe 1,15).

8. MÍSTICA - Transformar la crisis en lugar de encuentro con Dios. Comunión con Dios significa sensación permanente de su presencia. El encuentro místico con Dios es como una cita con su misterio contemplado en el silencio y en la intimidad del Padre dador de todo bien, de Cristo hermano, del Espíritu Santo luz y fortaleza. La mística invita a la in-

terioridad, a escrutar a fondo la propia realidad personal, a descubrir también en el propio interior la morada de Dios, que no abandona, a meditar sobre el significado salvífico del momento actual y, por tanto, de la crisis en curso. "Entra en tu aposento y, cerrada la puerta, ora en secreto a tu Padre, y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará" (Mt 6,6).

9. ORACIÓN - Llevar al diálogo de la oración con Dios la condición de la crisis. Orar significa expresar a Dios, en soledad o en común, sentimientos de fe, de alabanza, de gratitud, de intercesión. La crisis no debe interrumpir ese diálogo; por el contrario, es oportuno intensificar alguna forma, principalmente los sacramentos y la contemplación de la Palabra de Dios. Apatía, repugnancia, escepticismo, fatiga afilan de Dios y de la comunidad orante. En tiempo de crisis, ayuda intensificar la oración de intercesión; pero debe prevalecer el espíritu de oración. "Hablando entre vosotros con salmos, y con himnos, y canciones espirituales, cantando y loando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todo a Dios Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Ef 5,19).

10. ESPERA - Contemplar con esperanza cada momento de la crisis. La esperanza purifica la espera de infiltraciones de impaciencia y de inercia. Espera significa aceptación confiada del mañana. Espera es diferir para el día siguiente cuanto hoy no encuentra condiciones de oportunidad. Y sobre todo, espera es la actitud del pobre que abre el corazón a la esperanza en la ayuda de los otros. "Permaneced en el amor de Dios, esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (Jud 21).

L. De Cándido

BIBL.—AA. VV., *La crisis contemporánea*, Encuentro, Madrid 1978.—AA. VV., *Crisis y crítica en el cristianismo*, Desclée, Bilbao 1975.—AA. VV., *Crisis vocacional en la Iglesia de hoy*, Paulinas, Madrid 1969.—Alvarez Navarrete, P., *Crisis de identidad reflexiones sobre el momento de la Iglesia española*, Cristiandad, Madrid 1977.—Barcazzoli, A., *La crisis de la polis: historia, literatura, filosofía*, Icaria, Barcelona 1981.—Bellef, M., *Crisis del sacerdote. Análisis de la situación*, Desclée, Bilbao 1969.—Cox, H., *La ciudad secular*, Península, Barcelona 1968.—Daniélou, J., *La crisis de la inteligencia hoy*, Paulinas, Madrid 1969.—

Guitton, J., *Cristo desgarrado Crisis y concilios en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1965.—Maldonado, L., *La secularización de la liturgia*, Marova, Madrid 1970.—Menyá, J. B., *La crisis teológica*, Madrid 1972.—Mendel, G., *La crisis de generaciones*, Península, Barcelona 1972.

CRISTOCENTRISMO

SUMARIO I Precisiones introductorias - II Indicaciones históricas: 1. Consideraciones críticas sobre la dimensión cristocéntrica esencial de la vida y de la experiencia cristiana a) El NT, b) La historia de la espiritualidad posterior al NT, 2. Algunos modelos de espiritualidad "cristocéntrica" a) Cristocentrismo monástico, b) Cristocentrismo de imitación la imitación de la "vida" de Cristo, c) Cristocentrismo berulliano la relectura berulliana del modelo monástico, d) Cristocentrismo de la "cruz" en los siglos XVI-XIX, e) Cristocentrismo del "Corazón", 3. La exigencia cristocéntrica en la espiritualidad contemporánea. de la espiritualidad del "cuerpo místico" al período posconciliar a) El "cuerpo místico", b) Las directrices del Vat II, c) Un ejemplo posconciliar - III. Para un balance teológico conclusivo

I. Precisiones introductorias

En espiritualidad, cuando hablamos de cristocentrismo nos situamos obviamente en el punto de vista de la experiencia cristiana o de la "vivencia"; por tanto, no simplemente en el punto de vista de la objetividad cristiana, de la primaria y del lugar central que en ella debe ocupar la figura histórica de Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador. Nuestra exposición pretende más bien captar y mostrar cómo, de derecho y de hecho, la referencia radical del creyente cristiano a la realidad de Cristo caracteriza, en general, la fenomenología del cristiano y, en particular, las tipologías diversas, aunque todas sustancialmente homogéneas y coherentes, de la fenomenología cristiana fundamental. Caracterización de derecho y de hecho, porque la experiencia cristiana no puede menos de ser "cristica", ni puede menos de ser, a su propio modo, un "saber" que es un "saber" a Jesús.

Con estos supuestos, trazaremos sobre todo una panorámica histórica. Nos moveremos en la dirección "católica" y permaneceremos en el ámbito de la espiritualidad occidental. Dada la exigencia de proceder sintéticamente, subdi-

vidimos la exposición en tres articulaciones principales la primera, encaminada a destacar, siempre a nivel histórico, la exigencia cristocéntrica o lo imprescindible de la referencia crística como criterio general de autenticidad de la experiencia cristiana y, por tanto, como criterio fundamental del “discernimiento” cristiano, la segunda dirigida a ilustrar, en una línea que de manera muy aproximada desea aludir a la clasificación histórica de las “escuelas” de espiritualidad, algunas de las tipologías cristocéntricas más significativas de la espiritualidad occidental la tercera esbozará rápidamente algunas expresiones —más o menos celebradas o válidas— de exigencia cristocéntrica en el mundo cristiano contemporáneo

El balance teológico final pretende bosquejar una puntualización teórica del problema sobre el cristocentrismo como dato estructural y caracterizante de la experiencia cristiana, y sobre todo la legitimidad de diversas tematizaciones concretas de aquel cristocentrismo estructural, las cuales justifican a primera vista que se hable de ellas como de “espiritualidades cristocéntricas” sin que se pueda aun reivindicar que sólo en su dirección se expresa legítimamente el “cristocentrismo” constitutivo de la experiencia cristiana

II. Indicaciones históricas

1 CONSIDERACIONES CRÍTICAS SOBRE LA DIMENSION CRISTOCÉNTRICA ESENCIAL DE LA VIDA Y DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA - a) *El NT* Es evidente que este género de exposición debe comenzar por el NT mismo, sobre el cual sería de desear un estudio de conjunto orientado a iluminar los diversos “discernimientos” empleados en nombre del criterio cristocéntrico en diversos contextos no sólo teóricos sino vividos y, por tanto, en proyectos o estilos de comportamiento que pretenden pasar por cristianos, pero que son rechazados precisamente porque reducen diversamente la exigencia cristocéntrica fundamental Piénsese, por ejemplo, en la tentación judeocristiana, tal como aparece en la *Carta a los Gálatas* o en la *Carta a los Hebreos* donde dos teologías de la cruz de Cristo o, si se prefiere, dos modos diversos de proponer un cristocentrismo de la cruz y, por tanto, un proyecto de existencia cristiana coherente con él, justifican el deber cristiano de vivir “libres” frente a

la “ley” Piénsese también en la exposición articulada, que supone un ambiente complejo y otro tanto articulado, tal como aparece en la *1 Jn*, donde en cualquier caso se desprende con suma claridad que el hombre que ha nacido de Dios y que tiene “la unción del santo” es el que demuestra “conocer” y “saber”, con los apóstoles y como los apóstoles, en la estructuración global de su existencia y de su experiencia, a Jesús Verbo de vida, Hijo Ungénito en la carne, “propiciación” por los pecados, revelación, mediante el don de su vida, de la agape misma de Dios

También la cristología sapiencial de Pablo —según se ve por ejemplo, en *1 Cor 1 2* o en *Ef Col*— debería prestarse a idéntico género de lectura y lo mismo, creemos, la temática del reino, del estar con Jesús, del seguir a Jesús, en las respectivas teologías del Mc, Mt y Lc

b) *La historia de la espiritualidad posterior al NT* Renunciando a seguir aquí con una exposición que consideramos tarea de la teología bíblica más todavía que resultado de la misma, pasaremos directamente a la historia de la espiritualidad cristiana que sigue al NT Aquí los grandes capítulos o los grandes “lugares” del discernimiento espiritual, de los cuales emerge el cristocentrismo como criterio y exigencia fundamental de la experiencia y de la existencia cristiana, estimamos que son la búsqueda “contemplativa”, el proyecto del hombre “espiritual” y de la edad del “Espíritu” como superación del “cristiano” y de la edad de Cristo la reducción “ética” de la imitación-seguimiento de Cristo Se trata, más que de otra cosa, de “modelos” fundamentales, por tanto, no reducibles de suyo a una sola época de la historia de la espiritualidad, si bien no siempre emergen con los mismos contornos y con la misma nitidez

aa) La exigencia de un discernimiento “cristocéntrico” de la búsqueda contemplativa El hecho, en sus líneas generales, es de los más conocidos a partir del cristianismo helenístico, la historia de la espiritualidad cristiana presenta —hasta las actuales investigaciones “meditativas” incluso— una lectura insistente de la experiencia de la alianza en los términos tan prestigiosos como ambiguos de la “contemplación”

Hablamos de ambigüedad, porque si “contemplación” —merced a una fatigosa reinterpretación en clave cristia-

na— puede coincidir con el tema bíblico del “conocimiento” de Dios, igualmente puede reducirlo y falsearlo Y ello bien por peligro general de intelectualismo, bien sobre todo por el posible atractivo o la asunción directa, si no de una metafísica, al menos de una antropología que, a pesar de proclamar al hombre como “imagen” de Dios y la “divinización” del hombre, en realidad no es la de la alianza, sino la del espíritu originario, cuyo carácter creatural está mal definido, y en relación al cual —como a lo divino, uno, eterno, absoluto— lo temporal, lo corporeo, lo múltiple se percibe como decadencia, pecaminosidad, límite o representación a trascender

La existencia de esta clase de atractivos, a veces incluso a nivel inconsciente, revela su riesgo real desde el punto de vista cristiano siempre que vemos al ideal de “contemplación” orientarse concretamente hacia una trascendencia más o menos radical de lo corporeo, de lo temporal, de lo múltiple, para reencontrarse en “desnudez” de espíritu en un acto inmutable, simple y único Es el proyecto de la “fuga”, de la “introversión” contemplativa, cuya tentación más significativa, desde luego no puramente académica, se revela sin falta en la incompreensión y en la desvalorización de la “economía” salvífica como “historia” y “carne” en Cristo Esto significa, en concreto, proponerse un camino “cristiano” que ve, más o menos radicalmente, en la “economía” de la encarnación una “mediación” que se ha de superar, por ser obstáculo a la pureza de la “contemplación”

A este propósito, sobre todo en los ambientes espirituales occidentales, se ha acudido de modo preferente al evangelio de Juan y a la aparente sucesión que en él se establece entre misión de Cristo y misión del Espíritu “Es bueno que yo me vaya”, como si —según Jn— el “ver” de los discípulos y de los creyentes no consistiera en penetrar cada vez más adentro —por la gracia del Espíritu— en el misterio de Cristo, y significara, en cambio, la invitación a considerar, bien al Encarnado, bien la relación con él, como una especie de nivel ontológico-contemplativo que hay que trascender o, si se prefiere, como un momento transitorio en el camino contemplativo del alma

bb) La exigencia de un discernimiento “cristocéntrico” en la interpretación del hombre “espiritual” y de

la era del Espíritu Espontáneamente se leerá aquí la referencia a aquellas orientaciones tan complejas y vivas, operantes en la cristiandad medieval, más o menos remotamente vinculadas o vinculables a las interpretaciones ternarias-trinitarias de la historia Y no se trata solamente del llamado “joaquismo”, pues, siguiendo con la referencia al ambiente medieval, la exposición debería abarcar todas las diversas expresiones “espiritualistas” existentes en él La exposición concierne, en definitiva, a la existencia cristiana o al proyecto de una personalidad “espiritual” en alguna de las tensiones fundamentales que la caracterizan es decir, el problema de la libertad del hombre “espiritual” (tensión ley-Espíritu) y el problema de la ubicación o dimensión eclesiológica de la experiencia “espiritual” (tensión jerarquía Espíritu) [↗ Iglesia]

La ambigüedad o la inaceptabilidad cristiana de las soluciones que para los dos problemas indicados proponen esos diversos “espiritualismos”, suponen y muestran que aquéllos radican en una confusa percepción de las relaciones Cristo-Espíritu En resumidas cuentas, no se considera la economía de Cristo como definitiva el auténtico “evangelio del reino” no es el que Cristo predicó y que los apóstoles (y la Iglesia) anuncian, sino el del Espíritu De ahí la hipótesis de que el estatuto “espiritual” del cristiano signifique el acceso a aquel nivel de existencia y a aquel momento de la economía salvífica que precisamente ha superado la referencia al “tiempo” de la encarnación o a la “ley” de Cristo Y de aquí también las soluciones ambiguas sobre la libertad del cristiano y sobre la búsqueda de una Iglesia “espiritual”

Es evidente, sin embargo, para el que tenga un somero conocimiento de la historia de la espiritualidad cristiana, que el problema aquí considerado no se refiere solamente a la cristiandad medieval Movimientos como el montañismo o el donatismo antiguos o, entre finales del siglo pasado y los primeros decenio del presente, la búsqueda generalizada de un “espiritualismo” cristiano orientado también explícitamente a inspirarse en los movimientos “espirituales” medievales y en el mismo san Francisco leído en esta clave (piénsese en la influencia de la obra de Sabatier, en Tyrrel, von Hugel, Buonaiuti), res ponden en el fondo a idéntico esquema de lectura de la personalidad “espiri-

tual", en el cual la dimensión "cristo céntrica" está ausente o superada. Esto adquiere un relieve particular en las últimas tendencias recordadas, a medida que se mueven dentro del espacio, abierto por el iluminismo, de una escisión entre Jesús (el Jesús de la historia) y Cristo (el Cristo de la fe).

cc) La exigencia de un discernimiento "cristocéntrico" en la búsqueda de la imitación-seguimiento de Cristo, reducida a términos puramente éticos — Puede que el razonamiento no parezca, a primera vista, pertinente, pero solo si se estima suficiente, para expresar la fuerza y la riqueza de la dimensión "cristocéntrica" de la existencia cristiana, el mero hecho de considerar a Jesús de Nazaret como el "modelo" normativo y si se reconoce valor normativo a su palabra a sus ejemplos y a su vida. Un "cristocentrismo" de este género puede encontrarse sin dificultad en el proyecto pelagiano con sus diversas reproducciones (la de Abelardo, por ejemplo, al menos según la interpretación de san Bernardo, la sociniana la del protestantismo liberal) hasta los actuales intentos de reducir la "cristología" a "cristianismo", es decir, a los "valores cristianos" o a la "autenticidad" del estar-en-el-mundo, autenticidad expresada en Jesús y en el hombre que intenta ser "como Jesús" (Gogarten, Van Buren).

Ahora bien, no se traduce el "como Cristo" neotestamentario reduciéndolo a una especie de programa moral del cristiano o de su auténtico ser en-el-mundo, aunque sea inspirándose en Jesús. El "como Cristo" neotestamentario tiene su misma razón de posibilidad en la venida de Jesús, en su pascua, en el don de su Espíritu. En este sentido el "como Jesús" es "gracia", y "gracia" dada a los pecadores, y sólo en cuanto "gracia" se convierte en "ley" o imperativo fundamental, y no se queda en un puro "mandamiento" superpuesto desde fuera.

El seguimiento imitación de Jesús supone, pues, relación con este acontecimiento histórico como absolutamente normativo (es el acontecimiento-verdad), con la disponibilidad a dejarse regular por él, pero no se deja uno regular si no es reconociendo y aceptando que precisamente de este acontecimiento se deriva toda posibilidad de configuración del hombre con él mediante el don del Espíritu. Es esto lo que confiere verdad y actualidad al

↗ "seguimiento", a pesar de la distancia real de los tiempos y de las situaciones. Así, la relación con un acontecimiento histórico, más aun, con una personalidad histórica, adquiere actualidad en la existencia sin convertirse nunca él mismo propiamente en un puro "existencial".

2 ALGUNOS MODELOS DE ESPIRITUALIDAD "CRISTOCÉNTRICA" - a) "*Cristocentrismo monástico*". La concepción de la vida cristiana como "imitación de Cristo", sobre todo según se presenta a través de la literatura del s. XII está muy cargada de sentido. Toda la vida del monje aparece en ella como un caminar con Cristo, más aun como una tendencia a asimilarlo a ser "conformado" con él, a revivirlo, en el supuesto de que "Cristo es el sentido y el fundamento de la historia de la salvación como mediador de la vuelta a los orígenes a la imagen divina ideal perdida en Adán y resaurada en él. Por esto es el "lugar" del plan redentor, que se manifiesta en él ejemplarmente y por él se lleva a cumplimiento entre nosotros, en virtud y a través de una asimilación que fija e impregna toda la psicología". No se trata de un Cristo sin historia, la economía de la encarnación o la "abbreviatio" del Verbo, tiene lugar en la historia o en los "mysteria" de Cristo. Así pues, asimilación a Cristo (que es, en definitiva, la verdadera dimensión de la "contemplación" monástica) es asimilación a sus misterios mediante una "conformación" que el Señor mismo hace posible en sus misterios.

Por el realismo con que los monjes entienden esta asimilación, se siente uno inducido, para expresar su sentido, a usar una categoría como la *kierkegaardiana* de la "contemporaneidad", evidentemente liberada de toda inflexión de tipo existencialista o actualista. En cualquier caso, parece evidente que la conformación del monje con Cristo supone la convicción de una actualidad de los misterios de Cristo en cuanto presentes, operantes y participables en un "lugar" determinado, a saber, en la Escritura y en la acción litúrgica. Por esta vía o por esta "mediación" puede verificarse una reactualización (desde luego, no material) de esos mismos misterios en la realidad de la vida. Sin esta "actualidad actualizada" (permítase la expresión) no existe, pues, para el monje "seguimiento" de Cristo, más aun, ella es precisamente el contenido pro-

fundo que la teología monástica asigna al "seguimiento".

Hemos hablado de "reactualización" no "material" de los misterios de Cristo. El significado monástico de esta expresión lo da el encuadre característico con que los monjes leen la historia del Señor, a saber, sobre el fondo del sentido general de la economía salvífica, entendida como movimiento de "retorno a Dios" y a los "orígenes" por medio de Cristo Salvador. Esto *no le resta interés a la "descripción" evangelica de los misterios*, particularmente de la infancia y de la pasión, porque más bien se trata de un aspecto vivamente subrayado en la meditación monástica del siglo a que nos referimos, y es elemento diferenciador respecto a la meditación litúrgica de los mismos misterios. Pero como la perspectiva más profunda y verdadera de lectura sigue siendo la que hemos recordado, también las descripciones más "participes" del misterio buscan y contemplan *su sentido salvífico* y concluyen que la *reactualización del misterio es, en definitiva, la existencia cristiana del monje hoy*.

b) *Cristocentrismo de imitación la imitación de la "vida" de Cristo*. Es un segundo y gran modelo de acceso al "seguimiento contemporaneidad". Inmediatamente más simple, accesible y "popular", como a veces se dice, es fácil que esté ligado al *franciscanismo* y a la *espiritualidad ignaciana*, en efecto, ambos se propondrían construir la personalidad cristiana sobre el "modelo" de la vida "histórica" de Cristo según la narración evangélica. "Imitar" se con vierte así inmediatamente en sinónimo no de "asimilar una forma" o de "participar de un arquetipo concreto", sino de "hacer, obrar o conducirse como Cristo", tenemos, pues, en primer lugar el esfuerzo moral del cristiano, que intenta reproducir o uniformar la "vida" propia (biográfica) con la "vida" (biográfica) de Cristo.

Cualesquiera que sean las precisiones que en el plano histórico deban hacerse sobre la aparición de esta tendencia espiritual y sobre su capacidad de calificar a la espiritualidad franciscana o ignaciana, nos interesa aquí reconocer su presencia e incidencia en el mundo cristiano occidental y captar su significado. A este propósito, haremos algunas observaciones muy simples.

El aspecto potencialmente más rico, y acaso particularmente significativo

para nosotros hoy esta en la carga de "evangelismo" [↗ *Hombre evangélico*] que, en general, conserva y desarrolla semejante orientación lo absoluto de Cristo, que es también lo absoluto del evangelio como escritura que describe a Cristo, uno y otra forman unidad, y hasta se identifican. La biografía evangélica de Cristo (es decir, los hechos, los gestos, las palabras) es la "ley" o la "regla" o sea, la norma de comportamiento del discípulo.

El límite, en cambio, está sobre todo —por lo que se refiere a nuestro problema específico— en una materialización o formalización potencial de este evangelismo radical, casi una especie de "positivismo" evangélico, que, en cuanto tal, no expresa sino que traiciona el significado de la historicidad del cristiano. También se "lee" el evangelio, en el Espíritu, pero se lee. Por lo demás toda la Escritura es una lectura en el Espíritu, y ningún evangelio pretende ser pura biografía, la normatividad de la Escritura no es la normatividad de una "letra", de lo contrario, "mataría".

¿En qué sentido, entonces, lo que Cristo "hizo" es lo absoluto del cristiano? O inversamente ¿En qué sentido el cristiano verdadero "perfecto", es el que "repite" a Jesucristo? ¿No lo es qui zá más bien el que lo "relee" en el Espíritu? En este sentido, creemos, *san Vicente de Paul* formulaba con suma sencillez, pero con gran claridad, la pregunta fundamental de la vida cristiana entendida como imitación de la "vida" de Cristo: "¿Qué haría Cristo en *mi* lugar?" Aquí se expresa en efecto lo que se podría llamar la *ley de la proporcionalidad*, la imitación de Cristo, incluso la más "evangélica" y "radical", no puede menos de ser "proporcional", so pena de ser una "artificialidad" imposible de realizar por absolutamente antihistórica. Incluso en *Francisco de Asís*, si toda una línea historiográfica —quizá agigantando o absolutizando una tendencia real del Poverello, culminada y "verificada" por la estigmatización— ha podido ver en él una reviviscencia de Cristo ("alter Christus"), no por eso dejaba de ser un cristiano de los ss. XII-XIII con problemas históricos, culturales y eclesiológicos típicos de la vida cristiana de aquel tiempo. Y así o Greccio no eran Belén, ni el Alvernia era el Calvario.

Se debe reconsiderar a este propósito la característica experiencia de *Carlos de Foucauld*, en la cual la imitación de

la abyección de Cristo y la búsqueda de Nazaret es progresiva y definitivamente entendida como la *caridad* que convivió de y testimonia hasta el extremo una presencia. Es el descubrimiento más verdadero del "corazón" de Cristo y de la "proporcionalidad" de la imitación cristiana (✓ Modelos espirituales II, 1)

c) *Cristocentrismo berulliano la lectura berulliana del modelo monástico*. Presentar la espiritualidad del cardenal Pedro de Bérulle como "monástica" sería, evidentemente, una afirmación aventurada, y hasta injustificable. Pero no deja de ser verdad que su meditación sobre la vida de Cristo puede considerarse una vuelta a la reflexión monástica sobre Cristo como "forma" del cristiano y, por tanto, sobre la existencia cristiana como "reactualización" de Cristo.

Una explicación rigurosa de esto, así como la simple exposición del pensamiento berulliano al respecto, exigirían análisis específicos. Por eso nos conformaremos con ilustrar como sintió Bérulle la exigencia de explicitar el su puesto de la actualidad de los misterios de Cristo. Nuestra configuración con el Verbo encarnado no es viable sin la configuración con sus misterios, él, a través de sus misterios, "se imprime en nosotros", más precisamente por esto deben permanecer en él. "Vemos que Jesucristo inventó la manera de establecer parte de su pasión en su estado de gloria conservando sus cicatrices. Pues bien, si el pudo conservar algo de su pasión en su propio cuerpo glorioso, ¿por qué no iba a poder conservar algo en su alma? Mas lo que conserva de su pasión en el cuerpo y en el alma es vida y gloria, él no sufre ni en uno ni en otra. Y justamente lo que queda en él de sus misterios es lo que produce en la tierra una 'manera de gracia' que hace que le pertenezcan las almas escogidas para recibirla. En virtud de esta 'manera de gracia' los misterios de Jesucristo: su infancia, su sufrimiento y los demás, perviven en la tierra hasta el fin de los siglos. San Pablo 'Adimpleo ea quae desunt passionum Christi in corpore meo'". Luego los misterios de Cristo (que conservan perenne actualidad en él) nos "hacen propiedad suya", y nosotros nos "apropiamos" de ellos no tanto —dice Bérulle— a la manera de un pintor que pretende pintar el sol, cuanto a la manera de un espejo en el que el sol se refleja.

El realismo con que entiende Bérulle esta permanente reactualización de los misterios de Cristo en nosotros, o esta reproducción en nosotros de la "manera de gracia" de los misterios, no alcanza solo a la interioridad de la persona. Es la existencia entera, en su estructuración, la que se ve afectada. "El designio de Dios es que estos 'estados' sean honrados, apropiados, aplicados a nuestras almas, como él distribuye sus dones y sus gracias, así distribuye sus 'estados' y sus 'misterios' entre los hombres. Así él se distribuye a sí mismo entre sus hijos, haciéndolos partícipes del espíritu y de la gracia de sus misterios; a unos dona su vida, a otros la muerte a unos la infancia, a otros el poder, a unos la vida oculta, a otros la vida pública, a unos la vida interior, a otros la vida exterior, a unos los oprobios, a otros los milagros, a unos sus 'humillaciones', a otros su autoridad. En todos estos estados y condiciones diversas, se da él a todos, nos da su corazón, su gracia y su espíritu, nos incorpora a sí, se apropia de nosotros y se nos hace propio".

De este modo la historia de la Iglesia no es más que la historia de Cristo continuada, casi su "biografía", que sigue escribiéndose en la historia, pero ciertamente no repetida.

d) *Cristocentrismo de la "cruz" en los siglos XVI-XIX* (✓ Cruz V). Nos referimos a un típico modo de interpretar la vida o la experiencia espiritual en términos de "cruz", aquí la "cruz" es, evidentemente, la cruz del Crucificado (y, por tanto, el misterio de la pasión y muerte histórica de Jesús), pero es también aquella "crucifixión" interior que el discípulo debe aceptar por el hecho mismo de que el camino que se le propone es un camino "en la fe".

La fe (las exigencias de la vida de fe), la sabiduría de la fe, la "desnudez" de la fe, el "despojo" interior (a nivel afectivo, intelectual, sensitivo, etc.) que la fe pide, tal es la "cruz" del cristiano, tal es la asociación radical y sintética con el Crucificado que el cristiano no debe eludir, viviéndola con un abandono y confianza totales. En sustancia, se trata de la "sabiduría de la cruz" propuesta a los "espirituales" y a los que aspiran a serlo. Una "theologia crucis", podría decirse, que apela a una antropología que contempla al hombre como "criatura" y "pecador" (la "nada" tematizada con matices diversos por Juan de la Cruz y por Pablo de la Cruz), llamado

realmente, por iniciativa misericordiosa del mismo Dios infinitamente grande, justo y santo, a una comunión participación con Dios, en Jesucristo, y éste crucificado. El camino, según queda dicho, es el oscuro, desnudo, pobre y exigente de la fe.

Así, a grandes rasgos, creemos que el modelo puede sintetizar globalmente toda una línea de espiritualidad, que va desde san Juan de la Cruz a algunas de las mayores figuras espirituales del s. XIX. No decimos que caracterice a todo este período espiritual ni que lo haga del mismo modo en todos los autores o figuras que lo integran. Pero el fenómeno es innegable y particularmente elocuente, tanto frente al optimismo humanístico (Juan de la Cruz, Francisco de Sales, Pascal), como frente a la aparición del humanismo moderno con su oposición, a menudo arrogante, a la fe (también Pascal, Pablo de la Cruz y Rosmini).

Teniendo como puntos principales de referencia a Juan de la Cruz y a Pablo de la Cruz, puede observarse que su fundamental acuerdo en relacionar la "cruz" del camino de fe con la "cruz" de Cristo se configura según dos modalidades diversas. En Pablo de la Cruz la lectura del camino de fe cristaliza de hecho en una total disponibilidad a la voluntad de Dios a su beneplácito a su providencial iniciativa en todas las cosas. En cuanto al vértice de la experiencia espiritual, parece que se ve y propone cómo estar "solo" en la cruz con Dios, por tanto, sin las tonalidades que aparecen en la parte final del *Cantico Espiritual* o en la *Llama de amor viva* de Juan de la Cruz.

Debido a estas dos características, Pablo de la Cruz es representativo de un diverso período de la historia de la espiritualidad, a saber, el que, por un lado, recoge la profunda temática ignaciana de la "indiferencia" y la salesiana del "amor puro" ("operare, patire, tacere") y "permanecer en la propia nada de un modo pasivo", dice Pablo de la Cruz, "adorar, callar, gozar", dice A. Rosmini, y el que, por otro lado, vive la experiencia espiritual como una suerte de "presencia en la ausencia". Bremond la ha descrito, sobre todo al presentar el siglo diecisiete francés, se puede pensar igualmente, en este contexto, en las figuras de Chantal, Chardon, Pibly y Surin. Creemos que también Pablo de la Cruz, y como exponer-

te destacado, se inscribe en esta trayectoria, aunque no lo tenemos por el único, incluido en el cuadro de la espiritualidad italiana. Ateniéndonos solamente a dos ejemplos de experiencia mística de principios del s. XIX podemos mencionar aquí sencillamente los nombres de Eustoquio Verzeri y Magdalena de Canossa. La misma Teresa de Lisieux, con su singular itinerario espiritual, nos parece que debe entenderse y ubicarse sobre este mismo trasfondo.

e) *Cristocentrismo del "Corazón"*. Nos referimos a la llamada "devoción al Sagrado Corazón", típica incidencia "espiritual" que la consideración del corazón de Cristo asume a partir del s. XVII (Juan Eudes y Margarita María Alacoque), y que, recorriendo entre tensiones y resistencias el s. XVIII se convierte en un hecho que caracteriza la vida católica en general a lo largo del s. XIX y los primeros cincuenta años del XX (Enc. *Haurietis Aquas* de Pío XII, 1956). Si la referencia a Juan Eudes nos mantiene en el clima berulliano del "interior de Jesús" (cargando aquí el acento preferentemente en el "corazón espiritual" y "di vino" del Salvador), la referencia a Margarita M. Alacoque induce a subrayar el "corazón físico" del Señor en cuanto exponente de su amor misericordioso y agraviado. El "corazón" que se considera es el de la pasión y la cruz, por un lado, y el de la eucaristía, por otro. Y mientras que del recurso a la misericordia brota la confianza, del recurso al amor ofendido brota la invitación a la conversión y a la reparación, que induce a sufrir con el Salvador (aspecto particularmente subrayado y tematizado con acentos apostólicos frente al laicismo contemporáneo por la encíclica de Pío XI *Miserentissimus Redemptor*, 1928).

En este sentido, la devoción al Sagrado Corazón tiende simultáneamente a presentar la síntesis concreta de la visión cristiana de la realidad (Dios misericordiosamente abierto a los hombres en Cristo Jesús el Cristo que muere por nuestros pecados y se nos da en la eucaristía, el hombre que, como pecador, tiene su salvación en el amor doloroso de Cristo y es invitado a aceptar ese amor y a participar, compartiendo la cruz de Cristo, en la salvación propia y en la del mundo) y a especificar una experiencia cristiana también, sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado, en cuanto experiencia de acción, de in-

ciencia social, cultural y política ("rei no" del Sdo Corazón)

3 LA EXIGENCIA CRISTOCENTRICA EN LA ESPIRITUALIDAD CONTEMPORANEA DE LA ESPIRITUALIDAD DFL CUERPO MÍSTICO AL PERIODO POSCONCILIAR a) El "cuerpo místico" Al hablar de espiritualidad del "cuerpo místico" nos referimos sobre todo al periodo comprendido entre la primera y la segunda guerra mundial, cuyo momento culminante, incluso bajo el perfil de la espiritualidad, puede presentarlo la publicación de la enciclica de Pio XII *Mystici Corporis* (1943) Es una espiritualidad que valora ante todo y en cierto sentido redescubre la vida cristiana no sólo genéricamente como "vida de gracia", sino como "vida en Cristo" (a este proposito deben recordarse ante todo los nombres de C Marmion y —a nivel de divulgación inteligente y variada— R Plus) Evidentemente, el redescubrimiento no tiene sólo dimensiones individuales permite captar el sentido profundo de la fraternidad en la Iglesia (miembros de un mismo cuerpo partícipes de la vida de la misma Cabeza)

Las dimensiones de Cristo se amplían enormemente. Cristo se convierte o tiende a ser considerado como una realidad omnicompreensiva u omninclusiva (línea blondeliana, pero también de P Charles, P Teilhard de Chardin E Mersch) El riesgo de un "pancristismo", que disuelve la individualidad personal y "física" de Jesús, se añade al riesgo inverso de absorción de la individualidad humana en la individualidad de Jesús o de superación de aquélla en el "todo" cristicamente considerado (cf *Mystici Corporis*, DS 3816 3820)

b) *Las directrices del Vat II* En cuanto al discurso desarrollado por el Vat II, creemos que las líneas más expresivas de una mentalidad cristocéntrica efectiva y por tanto, potencialmente orientadoras también de una experiencia cristiana en este sentido son tres Ante todo, a nivel de concepción de la Iglesia, donde la unidad del ser y de la misión de la Iglesia con Cristo se describe analíticamente por referencia al triple aspecto sacerdotal, profético y real del ser y de la misión de Cristo, y se practica un método "cristo lógico" de comprensión bien de la Iglesia, bien de las diversas articulaciones de la Iglesia pueblo de Dios (cf *Lumen Gentium*) Luego, a nivel de compren-

sión de la revelación y de la verdad cristiana, la cual es contemplada esencialmente en el acontecimiento concreto de Cristo en su existencia sus gestos y sus palabras (*Dei Verbum*) Finalmente, está la constitución pastoral *Gaudium et spes*, donde, si la preocupación por un humanismo auténtico orienta la redacción conciliar a descubrir lo que la LG —recogiendo una expresión de Eusebio— había llamado "praeparatio evangelica", muestra asimismo que la medida auténtica, y por ello normativa, de todo proyecto humano es Cristo Quizá el discurso no sea aquí, al menos globalmente, lo bastante articulado, en todo caso, el paso de lo humano a lo cristológico es ciertamente posible y obviado, sin embargo, una teología más atenta habría establecido un mayor rigor y quizá hubiera llevado a subrayar con más vigor la perspectiva paulina de la sabiduría de la cruz Ello, teniendo también en cuenta el alcance formativo y operativo particular del documento

c) *Un ejemplo posconciliar* Si y hasta dónde la "espiritualidad" posconciliar expresó o sigue expresando una exigencia "cristocéntrica", probable mente es todavía prematuro decirlo Creemos mas sencillo afirmar las exigencias, objetivamente expresadas en tal espiritualidad, de un discernimiento cristocéntrico múltiple o articulado Podríamos hablar siguiendo cada una de las tres líneas de discernimiento ya recordadas al principio [↗ *supra*, II 1 b], a saber bien en orden a la búsqueda contemplativa, bien en orden a la correcta interpretación de la existencia "espiritual" y del tiempo del "Espíritu", bien en orden al compromiso ético y práctico del cristiano No volveremos sobre ello Baste recordar aquí como testimonio simbólico, y por lo mismo significativo, el modelo que —en la di-rección de la acción y del "compromiso"— nos ha ofrecido recientemente Madeleine Delbrel [↗ Modelos espirituales II, 4]

Es la experiencia de una cristiana que, frente al clima ateomarxista, encuentra el "estatuto violento" de la fe en Cristo "Estatuto violento" no significa maniqueísmo o integrismo de ninguna especie, sino que es incluso un "cristianismo de la calle" el que se vive y propone Significa, por el contrario, sentido agudísimo de la originalidad cristiana en cuanto referencia de la existencia a Cristo y, por tanto, en cuanto "anuncio" con lo que se es, con

la propia carne y la propia sangre "Fe" contra "fe" dos situaciones antropológicas la del cristiano y la del marxista pero la primera se distingue esencialmente de la segunda porque "el cristiano no es un librepensador" Aquí está lo que llamaríamos el "postulado regulador" fundamental del creyente cristiano para Madeleine Delbrel Y su presencia es la que hace lucidos y agudos para discernir la sutil dialéctica de las "fes", que insensiblemente puede arrastrar al creyente cristiano y hacer que termine apareciendo como quien dice palabras cristianas, pero ha perdido el propio "estatuto violento" "Nosotros no somos libres pensadores En el sector del mundo en que estamos no somos libres para dejar modificar el pensamiento de Cristo por el pensamiento del mundo y esto no siempre es fácil" "Desconfiad de una cierta aventura corriente en los militantes Muchos se sienten fascinados por Cristo, a través de Cristo han comprendido la injusticia proletaria y han querido compartirla, luchar por ella Esta lucha, de salida, era un elemento de su amor a Cristo, pero surge una inversión de valores la lucha se convierte en lo esencial, y Cristo queda a su servicio"

La presencia del postulado regulador está ligada a una voluntad fundamental de obediencia y se mantiene a costa de un no miedo de la originalidad cristiana o, como diría Madeleine, de lo "insólito cristiano" Esto caracteriza su "historicidad" estar presente en la historia como una prolongación de Cristo y al mismo tiempo, tener que inventar esta presencia "Cuando tenemos el evangelio en las manos, debemos pensar que allí mora el Verbo que quiere hacerse carne en nosotros, adueñarse de nosotros, a fin de que, con su corazón injertado en el nuestro, con su espíritu en comunicación con nuestro espíritu, de mos un nuevo comienzo a su vida en otro lugar, en otro tiempo en otra sociedad Profundizar así el evangelio significa renunciar a nuestra vida para recibir un destino que tiene como forma única a Cristo" "En la medida en que olvidamos la condición temporal de la fe, olvidamos toda una parte del verdadero trabajo de la fe y, por tanto de su eficacia vivir como Jesucristo dijo que viviéramos y hacer lo que Jesucristo dijo que hicéramos, que es vivir y hacer nuestro tiempo Es una vida para la cual no tenemos *clases* a que traducirla Es un trabajo para el cual no existe patrón prefigurado La voluntad del Padre

es siempre la misma, pero se renueva continuamente"

[Para todo el punto II ↗ Historia de la espiritualidad]

III. Para un balance teológico conclusivo

Nos limitaremos a las precisiones siguientes

a) Lo que la historia de la espiritualidad cristiana, a partir del NT, invita a considerar y a aclarar a propósito de "cristocentrismo" es, a la vez la fundamentalidad del discurso y la tensión entre la exigencia cristocéntrica global indefectible y la pluralidad de versiones de esta exigencia Todo ello complicado aun más, en cierto sentido, por la presencia de "espiritualidades" que, al menos en una primera aproximación, no había que reconocer como "cristocéntricas", pero que, no obstante, conservan su plena legitimidad en la vida de la Iglesia

b) El problema puede dilucidarse, ante todo, considerando que la dimensión cristocéntrica es estructural a la experiencia cristiana porque es estructural a la misma fe cristiana y a la figura misma del ser creyente-cristiano Jesús de Nazaret es "la verdad" o la unidad y la totalidad de la "revelación" (Heb 1 2-3, por no citar más que un texto) y la referencia radical y decisiva a él configura al creyente cristiano Por lo demás ya se ha indicado este punto su ficientemente también en su necesaria implicación "pneumatológica" (el ↗ hombre "espiritual" es el que es "como Cristo" o es "memoria de Cristo" en el Espíritu y por la gracia del Espíritu, y jerárquico-eclesial [↗ Iglesia])

c) Se sigue de esto que cualquier proyecto de superación explícita o de trascendencia de esta dimensión fundamental equivaldría por sí mismo explícitamente (en la mejor de las hipótesis) a un proyecto de experiencia religiosa no cristiano, aunque lo realizaran "cristianos" sociológica y culturalmente tales Es evidente que la asimilación real de la dimensión cristológica de que hablamos no equivale simplemente a la confesión ortodoxa de un artículo de fe sobre Jesucristo y sobre lo que él representa en el designio de Dios Por el contrario, implica que esta información-confesión pase a un reconocimiento vivido "in actu exercito" del significado permanente de la referencia a Jesús

para la existencia del cristiano y, por tanto a la vision concreta de la realidad que efectivamente se expresa en esta existencia y por la cual da ella pruebas de estar determinada El "lugar" del cristocentrismo asimilado es pues la vision cristiana vivida de la existencia y de la realidad el rostro cristiano de Dios el sentido cristiano del hombre, del mundo de la historia etc

d) Esta ultima observacion lleva a precisar las dos condiciones generales de la "cristocentricidad" de la experiencia cristiana negativamente no calificarse como proyecto de superacion de la referencia a Cristo positivamente presentarse como un proyecto y una figura auténticamente cristianos, coherentes, por tanto con la adhesion a Cristo y la asimilacion de su sentido de la existencia y de su vision de la realidad Luego en esta forma global es donde toda espiritualidad debe mostrarse positivamente "cristocéntrica" no por necesidad en sentido más directamente temático (o sea, haciendo de *Jesus* —bajo uno u otro angulo, más o menos profundo y completo— el punto nodal y sintético de asimilacion y de perspectiva de toda la propuesta cristiana) Estaríamos en la "vivencia" correspondiente de lo que representa la afirmacion del "cristocentrismo" en el plano de la elaboracion teorica de la reflexion o de la comprensión de la fe cristiana En la "formalidad" cristocéntrica es donde se demuestra que se respeta de hecho la dimension objetivamente cristocéntrica ya sea de la reflexion teologica, ya de la experiencia cristiana no necesariamente por el modo de articularse esta experiencia cristiana o por la forma explicita de proclamar la prioridad y la "nodalidad" de su referencia a *Jesus* Por tanto segun este criterio habrá que juzgar de la legitimidad (y del valor) de las espiritualidades ("no inmediatamente cristocéntricas" ya que no es posible referirse inmediatamente a un modelo o a una figura caracterizados por el "cristocentrismo" De otra forma, se daría muestras no tanto de rigor cuanto de un deductivismo o quizás mejor de un "geometrismo" indudablemente resringido e inaceptable

G Morioh

BIBL.—AA VV *Cristianos en una sociedad violenta analisis y vias de accion* Sal Terrae Santander 1980 —AA VV *¿Cristianismo sin Cristo?*, Paulinas Madrid 1970 —Arias Reyero

M *Jesus el Cristo* Paulinas Madrid 1982 —Bro B *Jesucristo o nada* Narcea Madrid 1981 —Castro S *Cristologia de santa Teresa* Espiritualidad Madrid 1978 —Cullmann O *Cristo y el tiempo* Estela Barcelona 1968 —Congar Y M J *Cristo María y la Iglesia* Estela Barcelona 1968 —Niebuhr R *Cristo y la cultura* Peninsula Barcelona 1968 —Garastachu J M *Cristo el dolor y yo* Mensajero Bilbao 1985 —Guillén Preeckler F *Bérulle aujourd'hui 1575 1975 Pour une spiritualité de l'homme* Le Chrétien Beauchesne Paris 1978 —Fraile Delgado L *Cristo y Latinoamérica* Sigueme Salamanca 1966 —Panikkar R *El Cristo desconocido del hinduismo* Marova Madrid 1970 —Ver bibl de *Jesucristo*

CRUZ

SUMARIO I La cruz en la vida de *Jesus* 1 Apologia en defensa de la muerte de *Jesus* 2 Desarrollo de la teologia de la cruz 3 La teologia de la Carta a los Hebreos II La enseñanza del NT acerca del lugar que ocupa la cruz en la vida del cristiano 1 El logion¹ evangélico sobre llevar la cruz 2 La enseñanza de san Pablo 3 Ulteriores desarrollos neotestamentarios III La cruz en los primeros cinco siglos 1 Los tres primeros siglos 2 Los ss IV y V IV La cruz en la Edad Media 1 Continuidad y desarrollo 2 Un punto culminante de este desarrollo V La cruz en la Iglesia posttridentina 1 Contribucion de la escuela española 2 Coherencia doctrinal y practica en los ultimos siglos VI La cruz en el s XX 1 Razones teológicas del cambio 2 Razones socio psicológicas 3 Prognosis para el futuro a) Progresos en teologia b) El servicio del Cuerpo de Cristo 4 Presencia perenne de Cristo crucificado

En la historia del cristianismo, la cruz, en la cual Cristo murió y a través de la cual llegó a la resurreccion, se ha convertido en el arquetipo eminente de la accion salvífica de Dios y en el modelo de la respuesta del hombre El niño que hace la señal de la cruz y el santo que ha interiorizado personalmente el misterio de la pasión de Cristo dan testimonio de su significado perenne en la vida y en la praxis cristiana *Cruz stat dum orbis volvitur*¹

I. La cruz en la vida de *Jesus*

La muerte de *Jesus* en la cruz sólo puede comprenderse debidamente a la luz del ministerio precedente *Jesus* de dico su vida y actividad a cumplir la mi-

sion que el Padre le había confiado, es decir, a inducir a los hombres a aceptar la plena soberania de Dios Sin embargo, el ministerio de su predicacion suscito oposiciones y contrastes Sin intmidarse por ello, permaneció fiel a su tarea, incluso en medio de las crecientes dificultades El cuarto evangelio, cuando habla de la obediencia de *Jesus* al Padre, subraya la plena conciencia que tenía de que Dios obraba en él para realizar la salvación del hombre (Jn 3,17 5,19ss, 6,37ss, 9,4) Confiando plenamente en que las pruebas que le imponían los hombres no podían obstaculizar la voluntad salvífica divina (Jn 2,19ss, 10,18), siguió dedicándose sin desmayo al cumplimiento de su mision, aun previendo que habría de terminar en un fracaso desde la perspectiva humana

Hacia la mitad de su ministerio comenzó a hablar proféticamente de su tragico fin (Mc 8,31, Mt 16,22s, Lc 9,22) En aquellas predicciones indicio claramente el tipo de muerte que padecería a manos de los hombres² Sin embargo, con su insistencia en la necesidad de esta muerte como cumplimiento de la voluntad salvífica divina (el verbo griego *dei* —es necesario— expresa un imperativo divino) y con la promesa confiada de su posterior resurreccion dejó ver claramente que su muerte sería un elemento esencial en la realizacion del plan redentor divino Los apóstoles no lo comprendieron, por eso, cuando llegó el momento de la crucifixion, ésta se convirtió para ellos en amarga desilusion que trunco todas sus esperanzas

Solo cuando la resurrección de *Jesus* fue plenamente iluminada y aclarada por el Espíritu Santo en pentecostés, consiguieron los apóstoles comprender que la cruz no había obstaculizado el cumplimiento de su misión En el NT podemos distinguir varios niveles en la creciente comprension por parte de la Iglesia del significado de la muerte de *Jesus* en la obra salvífica divina

1 APOLOGIA EN DEFENSA DE LA MUERTE DE *JESUS* El nivel más primitivo del kerygma cristiano muestra que los apóstoles tuvieron que responder a objeciones hostiles a la aceptacion de *Jesus* resucitado como Mesías Los adversarios basaban sus ataques en que había muerto en una cruz ignominiosa y en que había sido condenado y rechazado por el judaísmo oficial Para rebatir

esta crítica, los apóstoles idearon una apologia de la muerte de *Jesus* y explicaron que había sido provocada por la maldad de los hombres que había sido preestablecida por el mismo Dios y que había sido anunciada en las profecias veterotestamentarias (He 2,23, 3,13ss 18 13 27ss) A este fin, recurrieron principalmente a la profecia de Isaías sobre el siervo paciente de Yahvé (He 3 13 26 4,27 30, cf Is 52 13 - 53,12) y a los textos de los salmos, que interpretaron proféticamente (He 4,11, cf Sal 118 22, He 4 25s cf Sal 2,1s)

2 DESARROLLO DE LA TEOLOGIA DE LA CRUZ Las cartas de san Pablo atestiguan que los primeros cristianos llegaron pronto a descubrir grandes y positivas riquezas en el misterio de la muerte de *Jesus* La consideraban dotada del carácter de un sacrificio perfecto, capaz de perdonar efectivamente el pecado y de establecer una nueva relacion de alianza con Dios (Rom 3,24, 4,25 - 5,2 1 Cor 5,7 2 Cor 5,19 Ef 5,1) Dado que *Jesus* había muerto en obediencia a la voluntad del Padre (Rom 5,19, Flp 2,8 Heb 10,4ss), su cruz fue acogida como una manifestacion eminente del amor de Dios (Rom 5,6ss, 8,32ss) y como instrumento efectivo de la sabiduria y del poder divinos en la obra de la reconciliacion del hombre con Dios (1 Cor 1,18ss Col 1,19s)

Estas profundas intuiciones de fe se reflejan en el vocabulario del NT, que emplea palabras como "cruz", "madeiro" "muerte", "sangre" en un sentido arquetípico³ Aunque estos términos se refieren a elementos materiales y a experiencias reales de la vida de *Jesus*, están iluminados por la luz de la accion salvífica y perfecta de Dios, la cual se puso plenamente de manifiesto en la gloria mesiánica de la resurreccion

3 LA TEOLOGIA DE LA CARTA A LOS HEBREOS El autor anonimo de esta carta hizo avanzar mucho la comprensión de la Iglesia acerca de cuanto la cruz implicaba para la humanidad de *Jesus* y de cuanto suponía en pro del establecimiento de una nueva alianza (Heb 8,6 9 15) Muestra que el sufrimiento plenamente humano soportado por *Jesus* hizo de él un sumo sacerdote lleno de compasion y que su muerte en la cruz fue un sacrificio plenamente sacerdotal que dura por siempre a fin de purificar a los hombres del pecado, y de unirlos a Dios (Heb 2 10, 4,14ss, 5,7ss, 10,1-18)

II. La enseñanza del NT acerca del lugar que ocupa la cruz en la vida del cristiano

Así como la muerte de Jesús en la cruz debe su significado propio y su poder salvífico al amor con que Jesús cumplió fielmente la misión que el Padre le había confiado así el NT subraya también la devoción y la fidelidad a Dios que deben producir en el cristiano la eficacia y el ejemplo de su muerte. Los escritos inspirados, lejos de enseñar una doctrina y un interés masoquistas por el sufrimiento, afirman claramente que toda forma de "seguimiento" sacramental o comportamental de los sufrimientos de Jesús incluye necesariamente el "poder de su resurrección", que da vida, luz y fuerza en orden a una íntima unión con Dios y a una cooperación activa en su obra salvífica en el mundo (Flp 3 10s 2 Cor 1,5s)

1 EL LOGION EVANGÉLICO SOBRE LLAVAR LA CRUZ (Mc 8,34 Mt 10,38, 16,24, Lc 9,23 14,27) Es dudoso que estas palabras de Jesús a propósito de la cruz del discípulo se refieran figuradamente a la cruz de madera de la pena capital romana, dado que ésta no se había empleado nunca como símbolo literario del sufrimiento humano. A la luz del contexto de Mc 8,34 y teniendo en cuenta que las predicciones de Marcos sobre la pasión no mencionan la crucifixión, parece probable que esta figura retórica se refiere más bien al "yugo" de Cristo exaltado en Mt 11,29 o al conjunto de sacrificios exigidos a cuantos quieren seguir a Jesús. También es más verosímil que esta figura retórica se base en la práctica hebrea de señalar a una persona o de unirse con una cruz (+ o X), la forma antigua de la letra hebrea *tau*) como signo de arrepentimiento y distintivo espiritual que consagra al hombre a Dios (Ez 9,4 *Salmos de Salomón* 15,6ss) Por eso el *logion* puede haber tenido originariamente este significado "Todo el que no se signa con esta + (o sea, no se arrepiente y no se dedica completamente a Dios), no puede ser mi discípulo" El *logion*, unido a la sucesiva comprensión eclesial del misterio de la cruz de Jesús, se convirtió en símbolo del discipulado cristiano y dio origen al rito de signarse la frente con la cruz en las ceremonias penitenciales y bautismales

2 LA ENSEÑANZA DE SAN PABLO - A este apóstol se le puede llamar el teólogo de

la presencia de la cruz de Cristo en la vida cristiana. No se limita a enseñar el poder que tiene la cruz para librar a los hombres del pecado y del egoísmo, de la muerte y de los lazos terrenos veterotestamentarios, sino que enseña también por qué "la sangre de la cruz" ha establecido una nueva alianza, en la cual los hombres viven unidos a Dios y en caridad unos con otros (Ef 2,13 22) Por eso, según san Pablo, todo cristiano debe vivir como quien en el bautismo ha sido "crucificado con Cristo" (Gál 2,19ss 5,24, Rom 6,1 11, Col 2,11ss) Esto significa que el cristiano, por participar del amor y la obediencia de Cristo en la cruz, debe dar muerte constantemente al pecado y al egoísmo, que impiden amar a Dios y amar a los hombres así como la alegría y la paz que irradian de la vida resucitada del Señor (Col 3 2ss)

3 UNOS TRES DESARROLLOS NEOTESTAMENTARIOS - La Carta a los Hebreos y la 1ª de Pedro, escritas en un período de dificultades, de tentaciones y persecuciones, introducen el nuevo tema de que el cristianismo necesita contemplar los sufrimientos de Jesús a fin de imitar su espíritu de fidelidad, de caridad y de adquirir fuerza para seguir su ejemplo (Heb 12,2, 1 Pe 2,21ss) Estos escritos son básicos por el acento que ponen en la ejemplaridad de la cruz, tema que será dominante en la espiritualidad medieval e incluso más tarde

El autor de la Carta a los Hebreos profundiza notablemente la teología de la cruz en la vida cristiana. Relaciona íntimamente la "perfección" y la madurez cristiana (expresada mediante el término griego *teleios*) con el hecho de haberse convertido Jesús en "perfecto" (*teleioun*), es decir, de haber sido ordenado *sumo sacerdote* a través de los sufrimientos humanos de su pasión y de la exaltación gloriosa de su resurrección (Heb 2,10 5,9 10,14, 12,23) Con esta correlación verbal enseña que la "perfección" del pueblo sacerdotal depende de la medida en que se apropia el espíritu de amor y de obediencia con que el Jesús humano fue "perfeccionado" en su pasión y en la cruz

III. La cruz en los primeros cinco siglos

La rica semilla presente en la enseñanza neotestamentaria sobre la muer

te de Cristo no dio fruto en seguida en los siglos inmediatamente sucesivos. Dados los errores cristológicos que amenazaban la fe en la divinidad de Cristo, fue preciso subrayar la gloria de Cristo resucitado y su majestad de Hijo de Dios y de *pantokrator*. Los primeros Padres, al hablar de la muerte de Cristo, subrayan la poderosa acción salvífica de Dios, el cual emplea la cruz como instrumento de su actividad. Solo los dos últimos siglos de este período dan testimonio de un florecimiento de la doctrina neotestamentaria sobre la función ejemplar de la humanidad de Jesús en la obra de la salvación y en la conducta de la vida cristiana

1 LOS TRES PRIMEROS SIGLOS - Los escritos de este período desarrollan el significado de la cruz como instrumento de la obra salvífica divina, para lo cual recurren principalmente a una interpretación tipológica alegórica del AT, a imitación del mismo NT (Jn 3,14ss, 1 Pe 3,20ss Heb 9 11ss) Así, comparan la cruz con el árbol de vida del paraíso terrenal, con el arca de Noé, con la leña del sacrificio que Isaac llevó al monte Moria, con la escala de Jacob, con la vara de Moisés y con la serpiente de bronce. Estos motivos fueron ampliamente desarrollados en la catequesis de la época y entraron a formar parte de la liturgia del bautismo y de la eucaristía

Sin embargo, también en este período primitivo unos pocos escritores como san Ignacio de Antioquía († 117) y san Policarpo († 165), recuerdan los sufrimientos de Cristo para reforzar su invitación a ser fieles a Dios a imitación del Maestro el cual a su vez fue sometido a persecución. Las *Acta Martyrum Polycarpi* XVII, 3 (PG 5, 1042) indican el principio que presidirá una gran parte de la espiritualidad futura hablando de los mártires, juntan sus tres roles de testigos (*martyres*), de discípulos (*mathetai*) y de imitadores (*mimetai*) de Cristo. Ignacio, además en su *Carta a los Romanos* relaciona estrechamente sus comienzos de discípulo (V) con su deseo de ser "un imitador de la pasión de mi Dios" (VI) (PG 5, 691 693)

En su polémica con los gnósticos y con los docetas, san Ireneo († 197) y Tertuliano († 220) escribieron más por extenso sobre los sufrimientos de Cristo. Pero el testimonio más abundante y fecundo sobre el papel de la humanidad de Cristo en los misterios que santifican la vida humana lo encontramos en los

escritos de Orígenes († 250), el cual en sus comentarios bíblicos combina la interpretación alegórica con una atenta observación de la influencia que han de tener en la vida cristiana las palabras y los actos de Jesús

2 LOS SIGLOS IV Y V - La conversión del emperador Constantino (312) y el hallazgo de la cruz de Cristo dieron un impulso notable a las manifestaciones públicas de veneración de la cruz. Con la adopción del cristianismo como religión del imperio, la cruz surgió como símbolo oficial. Se convirtió en estímulo para prodigarse y sacrificarse en este mundo, y en una garantía del triunfo en la vida futura. La devoción a la cruz pasó a ocupar un puesto importante en la espiritualidad cristiana del s IV según se desprende del desarrollo de una liturgia en su honor y de la popularidad de las peregrinaciones al Gólgota y al Santo Sepulcro. Partes de la cruz, trasladadas a los países occidentales, originaron manifestaciones populares de fe en su poder de librar a los cristianos de cualquier forma de mal

Entretanto, las homilias de san Ambrosio († 397) de san Juan Crisostomo († 407) y de san Agustín († 430), que pretendían hacer de la enseñanza neotestamentaria una realidad de la vida de los cristianos, suscitaron un vivo interés por los misterios de la vida y de la muerte de Cristo. El acento que Juan Crisostomo ponía en la sangre de Cristo y en su poder de purificar y de fortificar evoca todas las enseñanzas de san Pablo sobre el papel de la muerte de Jesús en el misterio de la redención. San Ambrosio y particularmente san Agustín, anticipan el énfasis que pondría la espiritualidad sucesiva en la permanente presencia de la pasión de Cristo en la miseria, los sufrimientos y la opresión del pueblo de Dios. Socorrer las necesidades espirituales y corporales de los hombres significa asistir al Cristo total en su pasión, puesto que la Cabeza y los miembros forman un solo cuerpo [Cf Ambrosio, *Expositio evangelii sec Lucam VI*, 33 (PL 15, 1763), Agustín, *Enarratio in Ps 58,2, 61,4* (PL 36 693 y 750s)]

IV La cruz en la Edad Media (500 1500)

Este período no sólo continuó la veneración popular por la cruz en un tiempo

caracterizado por un espíritu groseramente materialista y además supersticioso, sino que también registró notables progresos en la teología espiritual de la presencia de la cruz en la vida cristiana

1 CONTINUIDAD Y DESARROLLO - En los orígenes de las grandes tradiciones monásticas, el énfasis puesto en la cruz —anticipado ya por Pacomio († 346)— desempeñó un gran papel en la interpretación de la vida religiosa. La profesión monástica se veía como un segundo bautismo, por ello las homilias y la liturgia que acompañaban su rito subrayaban la necesidad para el monje de vivir crucificado con Cristo frente al mundo, al pecado y a los placeres de la carne. En recompensa, se le prometía una participación plena en la alegría y en la paz del Señor resucitado. Hasta los detalles del hábito monástico eran interpretados como elementos que le recordaban al monje su deber de llevar continuamente la cruz de Cristo.

Mientras los religiosos de las primeras ordenes monásticas iban profundizando en el misterio de la cruz, la devoción popular se manifestaba en la erección de reproducciones de la cruz y en su difusa exhibición sirviéndose de todo tipo de arte y de pintura europea. Como san Agustín, que, al arribar a Inglaterra en 596, llevaba delante una cruz de plata en lugar de una bandera, también los reyes de la época sustituyeron en las guerras los estandartes reales por la cruz. En la piedad popular sajona y en otros lugares se erigieron cruces de piedra un poco por todas partes, mientras que se empleaba siempre una reproducción de la cruz para garantizar la bendición de Dios en todo tipo de necesidades humanas por ejemplo, para curar a los enfermos, para obtener la fertilidad de la tierra o para encontrar el ganado perdido. La gente no siempre vivía según el espíritu de Cristo crucificado, pero mostraba una fe sumamente supersticiosa en el poder de la cruz. Esta devoción popular tuvo reconocimiento oficial y experimento un nuevo impulso cuando, en 701, el papa Sergio instituyó la fiesta de la exaltación de la cruz.

2 UN PUNTO CULMINANTE DE ESTE DESARROLLO - El último período de la Edad Media (del s. XII al s. XV) puede llamarse el período de oro de la fecundidad de la doctrina de la cruz. Lo que se había

anticipado en los escritos de san Gregorio Magno († 604) y de san Beda († 736), alcanzó su plena madurez en las obras teológicas y en la intensa piedad litúrgica y personal de este período. *Las Meditaciones* y el *Cur Deus Homo?* de san Anselmo († 1109), junto con la teología espiritual de Guillermo de Saint-Thierry († 1148) y de san Bernardo († 1153), ejercieron una notable influencia en el tratado de la pasión de Cristo de los escolásticos (cf. santo Tomás, *S. Th.* III, qq. 46-49). Pero más significativo aun de esta influencia ejercida en los escolásticos es el hecho de que el acento puesto por ciertos escritores, como san Bernardo, en el elemento humano de los misterios de Cristo, centró la contemplación y la devoción popular en los sufrimientos y en la crucifixión del Salvador.

Este desarrollo no aparece sólo en las obras de san Bernardo, de san Buenaventura († 1274) y de santa Gertrudis († 1302), sino que influyó también de manera radical en la vida espiritual de grandes comunidades religiosas, como las de los benedictinos, los cartujos y los cistercienses, los franciscanos y los dominicos. También el laicado experimentó esta nueva oleada devocional. Los hermanos terciarios franciscanos, siguiendo el ejemplo de san Francisco de Asís († 1226), igual que los demás predicadores de este período, intentaron intensificar la piedad popular predicando de manera realista la pasión de Cristo, erigiendo crucifijos, componiendo oraciones y letanias, organizando funciones piadosas e instituyendo el *via crucis*. [→ Ejercicios de piedad III, 2]. Esta tendencia encontró una expresión concomitante en la pintura y la escultura contemporáneas. Así, el arte de Fray Angélico († 1455) adornó el convento de san Marcos de Florencia con imágenes inmortales de Cristo paciente.

Esta intensificación de la piedad realista conoció también excesos y supersticiones, pero, en general, permaneció fiel a las concepciones auténticas de los guías espirituales que la habían introducido y promovido. Los temas de la compasión por Cristo paciente, de la imitación de sus virtudes, de la confianza en sus méritos, de la intercesión para obtener su ayuda misericordiosa se basaban en la fe firme en la humanidad real y en la divinidad consustancial del Hijo de Dios encarnado. La espiritualidad de la cruz, que hizo soportable la vida humana en un período difícil y produjo

una multitud de auténticos santos cristianos, como santa Angela de Foligno († 1309) y santa Catalina de Siena († 1380), la lleva lucidamente adelante a la escuela renana en sus escritos y en sus obras literarias, por ejemplo, las de Juan Taulero († 1361), las del beato Enrique Suson († 1366) y en la *Imitación de Cristo* (1424/27).

V. La cruz en la Iglesia posttridentina

La espiritualidad del bajo medievo, con su acentuada devoción a la pasión de Cristo, continuó ejerciendo un gran influjo en la piedad eclesial después del concilio de Trento. Los órdenes religiosos que superaron el vendaval de la reforma protestante, siguieron las tradiciones que habían recibido del pasado. Análogamente, también las nuevas comunidades religiosas veneraban el espíritu y los escritos de la iglesia pretridentina. Y, obviamente, la espiritualidad de las casas religiosas influyó en la piedad de los laicos.

1 CONTRIBUCIÓN DE LA ESCUELA ESPAÑOLA - Los nombres de mayor esplendor en el período que siguió inmediatamente a la reforma fueron los de san Ignacio de Loyola († 1556), de santa Teresa († 1582) y de san Juan de la Cruz († 1591). Mientras san Ignacio centró la atención en la meditación de la pasión de Cristo y formuló reglas de ayuda para ser fiel en la imitación ascética del Salvador [→ Ejercicios espirituales II, 4], los doctores del Carmelo bebieron en el mundo de sus experiencias personales y describieron todos los aspectos de la rica vida monástica, que lleva consigo a menudo un amor generoso y sincero a Cristo paciente. En cierto sentido, estos tres autores trazaron el curso que habría de seguir la espiritualidad en los siglos siguientes. Los tres consideraron la meditación de la pasión de Cristo como elemento necesario de la lucha por alcanzar la santidad cristiana. Aunque pertenecían a la escuela de la espiritualidad española, expresaron en su vida y en sus escritos una devoción a la cruz que se practicaba universalmente. *La Cruz de Jesús* de Louis Chardon, OP († 1651), los *Acta* de los mártires de la reforma inglesa el arte y la literatura espiritual de Italia y de Alemania muestran claramente que el amor a la pasión de Cristo, tan destacado en la iglesia posttridentina, ocupará siempre un

puesto de primer plano en la corriente maestra de la espiritualidad cristiana.

2 COHERENCIA DOCTRINAL Y PRÁXICA EN LOS ÚLTIMOS SIGLOS - La devoción a la cruz en sus múltiples formas, lejos de disminuir, fue intensificándose con el correr de los siglos. Una serie continua de eminentes predicadores, como san Luis de Montfort († 1716), san Leonardo de Puertomauroico († 1751) y san Pablo de la Cruz († 1775), hicieron de la pasión de Cristo tema dominante de sus sermones, igual que todos los grandes misioneros de los jesuitas, los hermanos menores, los capuchinos y los lazaristas. El fervor y el sentido práctico con que tales predicadores promovieron la devoción a la pasión, están bien representados en los escritos de san Alfonso de Liguorio († 1787). Por eso este amor a Cristo crucificado se convirtió en parte integral del espíritu de las nuevas comunidades religiosas que vieron la luz en el siglo XIX.

La devoción a la cruz en el período posttridentino incluyó todos los aspectos del misterio redentor como se había hecho a finales del Medievo el Sagramo Corazón de Cristo, sus llagas, su preciosa sangre, su santa faz y la eucaristía. Realmente, podemos decir que, tras los escritos de san Francisco de Sales († 1622) de san Juan Eudes († 1680) y de las revelaciones hechas a santa Margarita María († 1690), el Sdo Corazón de Cristo paciente fue venerado universalmente en una medida que no tiene parangón en la historia precedente.

El ejemplo dado por san Vicente de Paul († 1660) resultó fecundísimo en el s. XIX que acentuó la necesidad de expresar la compasión por Cristo doliente con el interés real y efectivo por los miembros dolientes de su cuerpo místico. Fundadores de nuevas congregaciones religiosas y de grupos de laicos, como Federico Ozanam, que dio vida a las Conferencias de san Vicente de Paul, subrayaron la necesidad de hacer concreta y vital la devoción a la pasión dedicándose al servicio de los pobres de los que sufren, de los ignorantes y de cuantos deben soportar los efectos negativos de la revolución industrial.

VI La cruz en el siglo XX

Hasta mediados, aproximadamente, de nuestro siglo, religiosos y seglares siguieron los modelos de devoción a la

cruz heredados del pasado. El *vía crucis*, los misterios dolorosos del rosario [✓Ejercicios de piedad III, 1], las funciones en honor del Sdo. Corazón de Cristo, la predicación popular mantuvieron vivo un fervido amor a la pasión del Salvador. Elemento típico de este espíritu fue el vivo interés manifestado por los conocidos estigmatizados de nuestro siglo: santa Gema Galgani, Teresa Neumann y el padre Pío. Sin embargo, a mediados de siglo se notó un cambio, especialmente en amplios sectores de Europa y de América del Norte. Es difícil establecer las razones precisas de este imprevisto enfriamiento del interés por las formas precedentes de espiritualidad de la cruz. Parece que las causas son más profundas que el simple hecho de que el Vat. II haya conseguido desplazar la atención de las prácticas devocionales a las riquezas de la eucaristía y de la liturgia [✓Celebración litúrgica]. Algunas de estas razones profundas merecen ser tomadas en consideración, no sólo por haber sido los factores principales del cambio, sino también porque contienen la promesa de nuevos desarrollos.

1. RAZONES TEOLÓGICAS DEL CAMBIO - Hacia mediados de siglo se comenzó de nuevo a subrayar la resurrección de Cristo y su significado en la vida cristiana, y ello tanto por los estudios bíblicos como por los teológicos. Como lo ha puesto bien de manifiesto F. S. Durrwell en *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Herder, Barcelona 1978*), esta nueva perspectiva teológica era simplemente un redescubrimiento de cuanto enseñan el NT, los Padres y santo Tomás de Aquino. Por desgracia, sin embargo, este nuevo énfasis tuvo como resultado oscurecer la idéntica importancia de la pasión de Cristo como fuente de la redención y modelo de vida cristiana. En consecuencia, muchos pasaron por alto el hecho de que, por más que la vida un día haya de estar iluminada en el cielo por la sabiduría de la resurrección, hay que vivirla aquí en la tierra con la sabiduría de la cruz.

2. RAZONES SOCIO-PSICOLÓGICAS - El intenso desarrollo de una nueva conciencia social a mediados de siglo ha dado a conocer a los hombres las inquietudes, las condiciones inhumanas y la discriminación que caracterizan la vida de muchas personas, mientras que otros gozan de prestigio y de toda clase

de bienestar. Las consecuencias de las dos guerras mundiales, la aparición del tercer mundo, la publicación de los sufrimientos de los oprimidos y de las minorías raciales, así como la clara enseñanza de los romanos pontifices y del Vat. II, han abierto los ojos a los cristianos y les han permitido ver la gran pobreza y los sufrimientos de toda clase que existen en medio de ellos. El empeño por remediar estas necesidades se ha convertido para muchos en un cometido social que los ha absorbido completamente y les ha apartado de las formas pretéritas de espiritualidad, consideradas al presente como demasiado centradas en sí mismas e indiferentes a las necesidades del mundo. Una especie de miopía ha inducido a considerar la pasión de Cristo y la espiritualidad de la cruz como factores irrelevantes frente a las acuciantes necesidades humanas que piden urgente remedio.

3. PROGNOSIS PARA EL FUTURO - Es demasiado pronto para predecir el curso exacto de esta espiritualidad cristiana durante los próximos años que nos aguardan; sin embargo, existen señales indicadoras de que las experiencias de los últimos veinte años podrán servir para enriquecer y profundizar la influencia de la pasión de Cristo en la vida de los hombres. La nube que temporalmente ha oscurecido la cruz de Cristo comienza ya desde ahora a dejar filtrar algún rayo de luz.

a) *Progresos en teología*. Un grupo notable de teólogos alemanes, profundamente preocupado por el oscurecimiento de la pasión de Cristo en la espiritualidad cristiana contemporánea, está intentando restablecer el valor de la concepción plurisecular sobre el papel de la pasión de Cristo como "poder y sabiduría de Dios" en el acto de la redención y en la vida de los cristianos⁵. En la línea de esta corriente de pensamiento, algunos artículos recientes de K. Rahner⁶ han mostrado que la cruz es la manifestación eminente de la vida inmanente de Dios y revela el modo de hacerse operante la resurrección en la vida terrena del cristiano. Estos escritos permiten ver que los misterios de la muerte y de la resurrección están íntimamente unidos entre sí tanto en la vida de Jesús como en la experiencia del cristiano, de forma que la acentuación de la resurrección proyecta nueva luz sobre el significado y sobre la necesidad de la cruz [✓Misterio pascual].

Junto a este desarrollo teológico, la experiencia práctica está haciendo que muchos se den cuenta de nuevo de la necesidad que tenemos de mirar a la pasión de Cristo. También los que se han beneficiado del bienestar y del progreso tecnológico se han dado cuenta de que el mundo presente, deteriorado por el pecado global y personal, no será jamás la ciudad de la utopía. Mientras haya hombres en esta tierra, Cristo resucitado tendrá que hacerlos capaces de afrontar las luchas y batallas de la vida con la sabiduría de la cruz, que dirigió también su vida terrena.

b) *El servicio al Cuerpo de Cristo*. El compromiso social cristiano destaca una vez más el énfasis que san Agustín había puesto en los sufrimientos de Cristo en su cuerpo místico. Como lo indican la enciclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII y las grandes encíclicas sociales de Juan XXIII y de Pablo VI, el modo auténtico de ser verdaderamente devotos de Cristo en la cruz es dedicarse a servir con compasión y con eficacia a los miembros de su cuerpo que comparten ahora sus sufrimientos. Bastará que esta luz de la fe ilumine el vivo interés social del pueblo cristiano; entonces Cristo en la cruz y los que están afligidos y oprimidos serán vistos en una misma óptica. Ello hará que florezca en la Iglesia una vida completamente nueva de justicia y de caridad, y a la vez una devoción realista a la pasión de Cristo, que realizará perfectamente sus palabras: "Cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis" (Mt 25,40).

4. PRESENCIA PERENNE DE CRISTO CRUCIFICADO - La espiritualidad de la cruz ha conocido periodos de grandeza y de decadencia, pero su presencia continua en el mundo está garantizada. Cristo mismo ha prometido con su palabra infalible: "Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12,32).

El ha mantenido esta promesa a través de los siglos, porque ha atraído a sí a hombres de todas las generaciones y los ha transformado a imagen suya con el poder y la ejemplaridad de la cruz. Esta experiencia será para siempre un elemento esencial en el campo de la santidad. Cualquiera que sea la forma que asuma la espiritualidad de la cruz, todo cristiano debe seguir mirando a Cristo crucificado para llegar a compartir la fidelidad y la caridad del Hijo en-

carnado de Dios, el cual "nos amó y se entregó por nosotros a Dios en obediencia y sacrificio de agradable olor" (Ef 5,2).

B. M. Aherns

Notas—(1) Esta sentencia clásica, de origen desconocido, ha figurado durante mucho tiempo en el emblema simbólico de la orden de los carthusios.—(2) La mención de la crucifixión de Jesús en las predicciones de la pasión se encuentra sólo en Mt 20,19; 26:3; por eso es probable que no formase parte de los *logia* originarios y que fuera añadida más tarde por los predicadores apostólicos.—(3) Empleamos aquí el término "arquetipo" en el sentido que le da C. G. Jung; cf J. Jacobi, *The psychology of C. G. Jung*, Yale U. Press, New Haven 1966, 39-41.—(4) El término "perfecto", que la *Carta a los Hebreos* aplica a Jesús, combina el doble significado que tiene *teleuton* en los LXX, en los que se emplea este verbo para indicar bien la madurez ética, bien la consagración sacerdotal, en la versión del TM: *milte' yadim* del Lev; A. Vanhoye, *Epistolae ad Hebraeos textus de sacerdote Christi*, PIB, Roma 1969, 120-122.—(5) H. Conzelmann, *Zur Bedeutung des Todes Jesu: Exegetische Beiträge*, Gerd Mohn, Gütersloh 1967; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sigüeme, Salamanca 1977; *Zur theologischen Sinnbedeutung des Todes Jesu*, en "Herder-Korrespondenz", 26 (1972), 149-154; *Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie*, en "Evangelische Theologie", 33 (1973), 337-345.—(6) *Das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität*, en "ZThK", 72 (1975), 353-364; *Morte di Gesù e definitività della rivelazione cristiana en La sapienza della croce oggi*, LDC, Turin 1976, I, 50-58.

BIBL.—AA. VV., *La sapienza della croce oggi*, 3 vols., LDC, Turin 1976.—AA. VV., *La sabiduría de la Cruz*, "Rev. de Espiritualidad", 139 (1976).—AA. VV., *El misterio pascual*, Sigüeme, Salamanca 1966.—AA. VV., *Sabiduría de la cruz*, Narcea, Madrid 1980.—AA. VV., *Crucificado por nuestra causa*, en "Comunión", 1 (1980).—Basilio de San Pablo, *Clave sacrificial de la redención*, Studium, Madrid 1975.—Casel, O., *Misterio de la cruz*, Guadarrama, Madrid 1964.—Cousin, H., *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981.—Forestell, J. T., *The Word of the Cross*, Biblical Institute Press, Roma 1974.—Gherardini, B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Ed. Paoline, Roma 1978.—Hoffmann, K., *Das Kreuz und die Revolution Gottes*, Neukirchen 1971.—Mateos, C., *Los relatos evangélicos de la Pasión de Jesús*, Stud. Agustiniános, Valladolid 1978.—Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sigüeme, Salamanca 1975.—Morris, L., *¿Por qué murió Jesús?*, Certeza, B. Aires 1976.—Quiroga, A., *La cruz en América*, Ed. Castañeda, San Antonio de Padua (Argentina) 1977.—Sabourin, L., *Redención sacrificial*, Desclée, Bilbao 1969.

CUERPO

SUMARIO Introducción I La reapropiación del cuerpo 1 La política del cuerpo en las contraculturas 2 El cuerpo en femenino 3 Psicoterapia con el cuerpo 4 La salud como autogestión del cuerpo II Cuerpo y vida espiritual 1 Salvación por el cuerpo en la renovación carismática 2 Meditación corporea III Conclusion

Introducción

Toda cultura desarrollada tiende a pasar de una actitud implícita respecto al cuerpo a una reflexión temática sobre el mismo. Es posible en este sentido, establecer una analogía entre el niño que se abre a la conciencia descubriendo su cuerpo y el proceso de reflexión explícita acerca de la dimensión corporea de la existencia que tiene lugar en las varias culturas. Toda síntesis cultural tiene su modo propio de vivir el cuerpo y de hablar de él. Los problemas que surgen en el estado actual de civilización industrial avanzada son inéditos. Por eso también nuestra aproximación al cuerpo carece de precedentes en la historia cultural de la humanidad. Superado el momento de reflexión filosófica ética dirigida a superar la tradición dualista que contraponía el alma al cuerpo¹ el punto de partida actual está ligado más bien a las varias formas de malestar relacionadas con nuestra situación en el mundo. Se extiende la convicción de que a una relación equivocada con la naturaleza objeto del vivo debate ecológico [→ Ecología] le acompaña la perversion de la relación con la estructura biológica concreta de nuestro cuerpo.

La pérdida de la armonía corporal es una de las enfermedades más graves de la civilización. Hemos olvidado el lenguaje de las funciones vegetativas. El cuerpo parece que ha perdido su transparencia se nos ha vuelto extraño casi enemigo. La alienación ha adquirido un aspecto biológico bien definido que pasa a través de la relación que tenemos con nuestro cuerpo. Conscientes del peligro diversos movimientos culturales propugnan con toda decisión una reapropiación del cuerpo.

¿Y los cristianos? ¿Como se sitúan en esta cuestión crucial para nuestra civilización? A veces revelan una sensación de extrañeza. Tanto en el consumismo desbordante como en los movimientos

de contracultura predomina una actitudación del cuerpo —de valencias opuestas— que resulta extraña a la tradición cristiana. A la ascética, que promovía la mortificación del cuerpo [→ Ascesis II 1] tiende a contraponerle una exaltación pagana del mismo. Sin embargo, existe un campo de encuentro con las instancias más válidas de la cultura moderna. Es necesario poner de manifiesto la intención profunda que anima a los diversos movimientos de apropiación del cuerpo. En ellos se encuentran chispazos del fuego único del humanismo. Por otra parte los cristianos de hoy asumiendo una consideración positiva de la corporeidad pueden redescubrir la verdad del dicho patristico “*caro cardo salutis*” con el cual se expresa tradicionalmente la fe en el misterio de la encarnación. De hecho entre los cristianos se está llevando a cabo una relectura de la Biblia a partir de esta consideración positiva del cuerpo. Las curaciones a través de la fe y los nuevos modos de orar lo atestiguan. Dos tiempos acompañan pues, nuestro tratado. Primero [→ I] pasaremos revista al tema de la reapropiación del cuerpo en algunos movimientos típicos de nuestra cultura. En un segundo momento [→ II] dejaremos que hable la experiencia de los creyentes que han descubierto nuevas expresiones corporales de la vida cristiana.

I La reapropiación del cuerpo

I LA POLÍTICA DEL CUERPO EN LAS CONTRACULTURAS. En el laberinto que constituye la geografía cultural de nuestro tiempo se distinguen algunas tendencias dominantes. Por una parte la civilización tecnológica occidental exporta sus modelos de vida y sus valores, reemplazando a las culturas tradicionales por otra, la uniformidad reinante dentro de esta civilización planetaria de la máquina se ve rota por fuertes resistencias, que se estructuran como contraculturas.

Entre las numerosas transformaciones que se dan en este complejo mágico hay una que se refiere directamente a nuestro tema: cambia la relación que individual y socialmente mantenemos con el cuerpo. “Salimos de una sociedad en la que las normas estaban arriba el cuerpo, y el yo en cuanto complejo biopsíquico *abajo*, hoy

tiende a ocurrir lo contrario es la experiencia de nosotros mismos la que, cada vez con más frecuencia, construye, al menos en el deseo, la imagen del mundo y los significados de la existencia. Hoy la sociedad, después de haber negado y trascendido el cuerpo, vuelve a él. Los valores se hunden en lo social, se vuelven invisibles, se mezclan con nuevas experiencias, la realidad contingente se hace espacio, símbolo, significado de la experiencia de nuestro cuerpo y del cuerpo de los demás”².

La reivindicación de los derechos del cuerpo es el postulado indiscutido en que se basa la organización de la vida social. La promesa de “vivir mejor”, que congrega a los hombres y los induce a someterse a las limitaciones que impone la cultura, se detalla como derecho al bienestar del cuerpo, al desarrollo físico y a la felicidad sensual.

El espiritualismo y el ascetismo en sus formas tradicionales parecen definitivamente desterrados. Tampoco los exponentes de la contracultura que persiguen ideales que podríamos llamar místicos, lo hacen siguiendo la vía de la represión de la “hibido”. El suyo es un misticismo mundano, un éxtasis corporal, que abraza y transforma la existencia terrena.

La experiencia vivida, incluso cuando se refleja en el arte o en el pensamiento proclama que el cuerpo es el mediador de la cultura. Préñese en el papel que juega el cuerpo en el psicoanálisis y en la medicina psicosomática, en el teatro —que es el espacio privilegiado de la conciencia corpórea— y en la danza, en la literatura y en el pensamiento fenomenológico alemán y francés. Al mismo tiempo, a nivel de costumbres, la sociedad se vuelve cada vez más permisiva. El cuerpo triunfa en su desnudez. El cuerpo deportivo —“sano, bello y fuerte”— es la creación mitológica más reciente.

La civilización que se fundaba en la exclusión del cuerpo, parece rehabilitarlo ahora. Mas esta rehabilitación, ¿es real o sólo aparente? En este punto es donde se insertan críticamente las contraculturas. Son obra de la masa juvenil, influida por pensadores heterodoxos respecto al saber académico³. Nacidas en el ámbito de la lucha por la calidad de la vida, las contraculturas han producido castillos de fuego de experiencias nuevas y modos expresivos. Revelan un modo alternativo de entender el humanismo del cuerpo, una visión di-

versa de lo que es lo humano. “La revalorización de antiguas prácticas artesanales y la instauración de relaciones humanas sin convencionalismos, los valientes experimentos realizados en la organización de comunidades fundadas deliberadamente, las experiencias de vida tribal, los nuevos estilos y colores en el vestir, un deseo de alegría perceptible incluso en los sonidos, el perfume estimulante del incienso y de las flores, los ritos organizados a partir de fuerzas y ciclos cósmicos reales o presuntos, todos estos aspectos de la contracultura, aunque insignificantes y cursis, constituyen intentos de recobrar los valores antiguos y permanentes, que la civilización industrial está a punto de destruir”⁴. El alboroto exterior de los movimientos juveniles que defienden la sensualidad de la vida no debe inducirnos a engaño. Son conscientes de que están librando una batalla por la supervivencia en un mundo en el que la carne y el espíritu son sistemáticamente conculcados por las máquinas. *Los matres a pensar* de los jóvenes son los pensadores radicales que han desmitificado el humanismo del cuerpo enarbolado por la civilización tecnológica, poniendo al desnudo la alienación que va en aumento con el consumo masivo. También el cuerpo se ha convertido en una mercancía que se consume. Así lo demuestra la mecanización del cuerpo practicada en el deporte⁵. Asistimos a la explotación sistemática y racional de las aptitudes psicomotrices de un individuo en orden a conseguir pruebas excepcionales.

La mecanización del cuerpo más grávida de consecuencias es la que ocurre en el trabajo [→ Trabajador I]. Según avanza la civilización tecnológica, se despoja al hombre de su propio cuerpo, al reducirlo a una máquina cibernética al servicio del rendimiento industrial. La liberalidad respecto de los instintos sexuales no es más que un espejismo. En realidad la libido está controlada como valor comercial. La descarga sexual se permite sólo para que, restablecido el equilibrio de la personalidad, el hombre pueda emplear de nuevo sus energías en producir. El mismo será el consumidor forzoso de cuanto se produce por encima de lo necesario, de atraerlo al consumismo se encargará el erotismo publicitario el cual a su vez, se sirve desenuelatamente del cuerpo. A este proceso Marcuse, uno de los profetas más escuchados de la contracultura

ra juvenil, lo ha llamado "desublimación represiva" de la sexualidad.

Las articulaciones del pensamiento de Marcuse son sumamente complejas.⁶ Pero la joven generación que hizo de ellas su estandarte en la batalla por la desestabilización institucional del 68, identificó y vulgarizó la piedra angular de las mismas, el problema clave de la "alienación" ha adquirido hoy un significado diverso del que tradicionalmente había señalado el marxismo. La dialéctica de la liberación no pasa por la lucha de clases, sino por el cuerpo humano. El es eterno campo de batalla donde se libra la lucha de los instintos, anterior a la de las clases sociales. La "lógica del poder" que domina en las luchas de clase se alza sobre una alienación más fundamental, que concierne al hombre en su vida psíquica y en su relación con la naturaleza. La alienación es resultado de actos de represión profundos y secretos, que no quedarán eliminados barajando simplemente las estructuras institucionales de nuestra sociedad. La liberación individual, en cuanto proyecto de vida diverso que ha de partir de una relación alternativa con el cuerpo es el supuesto para una liberación entendida como construcción de una sociedad diversa.

De estas instancias se constituyen en abanderadas las contraculturas juveniles cuando defienden la sexualidad de la vida. Al denunciar el valor de fetiche atribuido al cuerpo en forma adulterada por la cultura consumista de masas, pretenden afirmar el significado humano del cuerpo, epifanía de la persona y no sofisticado monumento tumbere de la misma. Los "cantores del cuerpo", al augurar el renacimiento de la valencia corporal, trazan un proyecto de emancipación propiamente política. Pero es una política del cuerpo que tiene un valor contestatario frente a las estructuras en que se encierra ideológica o programáticamente al cuerpo.⁷ Se opone tanto a los modelos culturales de los países socialistas como a los de aquellos en que prevalece la burguesía. A la severa sociedad de la rígida ortodoxia comunista que reduce todo el problema del cuerpo y del deseo a una manifestación pequeño-burguesa, a un discurso "supraestructural" y, por tanto, reaccionario del arsenal ideológico de la burguesía decadente, contraponen las jóvenes generaciones un proyecto de sociedad construido sobre la fiesta más bien que sobre el trabajo. Rehusan

aplazar el baile para mañana, o sea, para cuando se hayan resuelto los problemas de la producción y de la justicia. Interpretando agudamente el alcance político del enfoque juvenil de los problemas, se preguntaba R Garaudy (en *Bailar la vida*) "¿Qué ocurriría si en lugar de construir solamente nuestra vida, tuviéramos la locura o la sabiduría de bailarla? Esta es quizá una de las cuestiones más importantes que plantea hoy la juventud al contestar los fines mismos del mundo que le transmitimos".

La reafirmación del cuerpo es menos hostil a los modelos en que se inspiran las culturas occidentales capitalistas. Aquí el problema del deseo no se elude, sino que es explotado en el plano consumista. El cuerpo forma parte de los productos en torno a los cuales se organiza una especie de liturgia publicitaria. En cambio, el cuerpo se ha convertido en el lugar fisiológico y psicológico de la soledad.

"Lo privado es político." Este eslogan de la contracultura expresa la voluntad de unir militancia y alegría de vivir. La política que debe promoverse es la que no ignore ni instrumentalice el cuerpo, sino que se construya sobre quienes son los sujetos reales de la historia, y tenga en cuenta todos los niveles de la experiencia humana.

2. EL CUERPO EN FEMENINO. En esta tendencia de nuestro tiempo a volver al cuerpo y a sus valores, se inserta el movimiento feminista con una carga particular de novedad y de fresco ímpetu. El tema que hemos adoptado como hilo conductor de esta primera parte, la reapropiación del cuerpo, es precisamente un eslogan del feminismo. Como tal, es tildado de extremismo y de provocación combativa. Se lo ha asociado a otros eslóganes (como los que reivindicaban para la mujer un poder arbitrario sobre el aborto "El vientre es mío"). Sin embargo, esta interpretación del eslogan es muy restrictiva. Bajo la bandera de la apropiación del cuerpo, las militantes feministas más conscientes han librado una batalla cultural de vital importancia. El objetivo era recuperar la sensación del cuerpo como casa propia. El primer obstáculo se identificó en la prevaricación de la corporación médica, compuesta preferentemente de hombres. La dependencia y la pasividad respecto de la ciencia médica son comunes tanto a los hombres como a las mujeres.

Sin embargo, las consecuencias son más graves para las mujeres. Mientras los hombres recurren al médico solamente cuando intervienen hechos patológicos, las mujeres le confían también una serie de manifestaciones que forman parte de su vida social y biológica normal (menstruación, parto, lactancia, menopausia).

Las líderes de los movimientos feministas se han constituido en portavoces del sentido de frustración y de rabia de tantas mujeres privadas de los necesarios conocimientos para mantener una relación consciente con el propio cuerpo y expuestas a la gestión paternalista del mismo por parte de los médicos. Descubrir el propio cuerpo, su lenguaje y sus necesidades, y asumir su control se ha convertido en un objetivo prioritario del programa feminista. Constituye un supuesto para la autogestión de la salud. Ampla resonancia ha tenido, por ejemplo, el libro *Our bodies, our selves* (Nosotras y nuestro cuerpo), escrito por un grupo de mujeres de Boston.⁸ "Escrito por mujeres para mujeres", precisa el subtítulo.

Las autoras hablan del efecto liberador que posee esta forma de educación del cuerpo. Da un conocimiento y una energía que cambian la vida. El conocimiento del propio cuerpo posee, en efecto, una resonancia psicológica inmediata. Así como la ignorancia, el miedo y la inseguridad de la identidad física bloquean las energías, así la toma de conciencia capacita para alcanzar la plenitud humana. La conclusión de la introducción del libro puede tomarse como expresión típica del camino de liberación recorrido por muchas mujeres de nuestro tiempo: "Figuraos una mujer que trata de hacer un trabajo o tener una relación paritaria y satisfactoria con otras personas, a la vez que se siente físicamente débil porque nunca ha intentado ser fuerte, consume todas sus energías procurando cambiar cara, figura, cabellos, perfume, intentando conformarse con algún modelo ideal fijado en las revistas, las películas, la televisión, se siente desorientada y se avergüenza de la sangre menstrual que cada mes fluye de algún oscuro rincón de su cuerpo, siente los procesos internos de su cuerpo como un misterio que se manifiesta como un fastidio (una gravez no querida o un cáncer cervical), no comprende y no le agrada el sexo y concentra sus energías sexuales en fantasías románticas sin objeto, pervierten-

do y haciendo mal uso de su energía potencial porque se la ha educado para negarla. Si aprendemos a comprender, a aceptar, a ser responsables de nuestra identidad física, podemos liberarnos de algunas de estas preocupaciones y comenzar a hacer uso de nuestras energías desinhibidas. La imagen que tengamos de nosotras mismas poseerá una base más sólida, seremos mejores como amigas y como amantes, como personas, tendremos más confianza en nosotras, más autonomía, más fuerza, seremos más completas".

Esta nueva conciencia de bienestar y autorrealización, partiendo de una relación armónica con el propio cuerpo, se ha traducido en el eslogan rimbombante "Woman is beautiful" (*La mujer es algo bello*).

La "reapropiación del cuerpo" lleva al movimiento feminista a librar batallas más decisivas aun. Para vivir con alegría el cuerpo no basta, en efecto, una relación diversa con la medicina ginecológica, es necesaria una transformación cultural. La falta de información sobre el funcionamiento del cuerpo, y en general el silencio sobre todos los temas relacionados con el sexo, no son más que un aspecto del conjunto de comportamientos y valores que constituyen la ideología patriarcal. Para justificar la hegemonía masculina se han destacado las diferencias de comportamiento entre hombres y mujeres y se las ha explicado por lo general de un modo fisiológico, o sea, haciendo referencia a las diversas funciones físicas, en particular la maternidad.

La función reproductora ha servido para justificar e incluso, para enmascarar, a los ojos mismos de las interesadas, la opresión cultural. Las mujeres han sido en gran parte confeccionadas artificialmente por el hombre.⁹ Si la mujer es un hecho de la naturaleza, la femineidad es un fenómeno social. Empleando una imagen eficaz de Jean Rostand el hecho de haber jugado con la muñeca o con los soldaditos de plomo, es tan importante en la historia del individuo como la presencia del cromosoma X o Y.

El condicionamiento cultural de roles tiene una incidencia inmediata en el cuerpo. La mujer ha vivido su cuerpo como esclavitud no tanto por su dependencia de los hechos biológicos cuanto por la expropiación que ha padecido. A este propósito, Dacia Maraini habla de "sexualidad vivida por cuenta de terce-

ros, nunca como fin en sí misma" El potencial de gozo y de placer ha sido exorcizado mediante una serie de tabúes que han llevado a la mujer a ver su cuerpo como algo extraño El cuerpo de la mujer es un instrumento de procreación en manos del hombre La situación se ha justificado con argumentos de orden biológico ésa sería la "naturaleza" de la mujer La divulgación de los estudios de antropología cultural ha permitido comprender que los roles masculinos y femeninos han asumido, en otras culturas formas diversas y menos opresivas para la mujer Queda, pues desenmascarado el prejuicio según el cual los roles sociales propios de la cultura patriarcal habrían sido definidos de acuerdo con la verdadera naturaleza del hombre y de la mujer Más bien se ha definido la naturaleza respectiva *a posteriori* en función de los roles asignados por el sexo dominante Ello ha encontrado una cómoda coartada en la llamada naturaleza Y no han faltado mitos, religiosos y profanos, forjados para justificar supraestructuralmente el papel de dependencia de la mujer¹⁰

Si las mujeres no recuperan la auto determinación personal que conlleva una redefinición de los roles culturales, la simple reivindicación del cuerpo podría resultar un boomerang peligroso De hecho, precisamente la definición de la mujer a partir del aspecto biológico (cosa que no excluye la idealización paralela y la mística de la femineidad) es lo que ha constituido el eje central de la mentalidad patriarcal

El programa de las vanguardistas feministas de entender a la mujer a partir de la reconquista de su cuerpo, equivale, pues a lo que pretende el sexismo en auge presentar a la mujer en referencia al hombre, a fin de ofrecerle un cuerpo asociado a un producto con vistas al consumo Se puede definir a la mujer partiendo del cuerpo, pero solo después de haber cerrado el proceso de la liberación

La perspectiva de la "liberación" amplía la de la "emancipación" femenina, tal como ha sido tradicionalmente entendida y promovida por el movimiento obrero El logro de la igualdad de los sexos ha sido uno de los fines del humanismo marxista desde que Engels denunció en el *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, que toda familia moderna está fundada, abierta o subrepticamente en la esclavitud doméstica de la mujer Integrar a

la mujer en el mundo de la producción equivala a liberarla de la esclavitud doméstica

Durante un largo período, la propuesta política y cultural del movimiento obrero se limitó a socavar la actitud hostil a la inserción de la mujer en el ambiente del trabajo, para conseguir que se le reconociese el derecho a ser productora además de reproductora Parecía suficiente asegurarle a la mujer el trabajo para conseguir con ello garantizarle su plena valoración en cuanto persona humana¹¹ Se luchaba por el derecho de la mujer al trabajo, descuidando ocuparse de ella como persona entendida en su totalidad El movimiento feminista, al impugnar la tradicional relación hombre mujer, ha replanteado la cuestión en términos nuevos como problema personal y político, a la vez que cultural y biológico La explotación nunca es sólo económica La sociedad patriarcal ha hecho uso represivo de la función reproductora y, por tanto, del cuerpo femenino Por eso la liberación de la mujer es hoy un camino que pasa por la superación de los tabúes que impiden el conocimiento del propio cuerpo y coartan la libertad personal Pero el objetivo final de la reapropiación del cuerpo es la creación de nuevos modelos culturales para los respectivos roles masculino y femenino La mujer, que ha usado el cuerpo para complacer al hombre según las reglas de juego establecidas por el hombre mismo, se está permitiendo hoy descubrir las potencialidades inéditas de su existencia corpórea

De hecho, el cambio de mentalidad no se efectúa sin dificultades y conflictos Si se requiere una educación nueva de la mujer con respecto a la maternidad y a la sexualidad no es menos necesaria una reeducación del hombre con relación a la mujer Sin embargo, una esperanza sostiene la revolución de los roles sexuales la de unos hombres y unas mujeres más humanos [→ Feminismo]

3 PSICOTERAPIA CON EL CUERPO

El cuerpo nos pertenece más que cualquier otra cosa De tal manera se aglutina con nuestro "yo", que entra en su esfera de identidad e incommunicabilidad Los fenomenólogos (particularmente Merleau-Ponty) han puesto manifiesto que tenemos la percepción de no sólo de "tener" un cuerpo, sino de "ser" nuestro cuerpo Esta relación in-

dividual con el propio cuerpo hay que integrarla en una perspectiva social

En efecto, la sociedad en que vivimos estructura nuestro cuerpo con sus normas y valores, influye en su conservación (prácticas higiénicas y culinarias) en su presentación (cuidados estéticos forma de vestir) y en las expresiones afectivas (signos emocionales) Para indicar los modos como los hombres usan tradicionalmente su cuerpo en las diversas sociedades, el sociólogo Marcel Mauss ha acuñado la expresión "técnicas del cuerpo" (*Journal de psychologie*, 1936 n 3 4) Antes de la técnica propiamente dicha, existe el cúmulo de técnicas para el uso del cuerpo como "el instrumento más natural del hombre", en las actividades y en los movimientos vitales más habituales La educación es en buena parte, la conformación de nuestro cuerpo de acuerdo con las exigencias de la sociedad en que vivimos, o sea, precisamente el aprendizaje de las "técnicas del cuerpo"

En nuestra civilización tecnológica, la estructuración social del cuerpo no se realiza nunca con la espontaneidad y la inmediatez que encontramos en las culturas tradicionales De ello se ha seguido un desequilibrio generalizado La causa principal se ha visto en la rapidez del cambio que tiene un efecto desastroso en el conjunto de la vida humana Se ha hablado de "shock del futuro" (A Toffler) Dada la total interdependencia de los procesos físicos emocionales y ambientales, la incapacidad del cuerpo humano para mantener el ritmo de la aceleración del cambio sirviéndose de las "técnicas" tradicionales repercute en todos los aspectos de la vida humana La mente, el cuerpo y los sentidos deben funcionar por encima de su capacidad, con un aumento constante de la tensión El *stress* permanente surte efectos destructivos generalizados Se manifiesta en la angustia y en las enfermedades psicósomáticas en los trastornos del sueño y en el uso creciente de fármacos (tranquilizantes y excitantes) El aumento impresionante de las enfermedades mentales es la última etapa de esta disgregación

La liberación del *stress* psicofísico se ha convertido en un imperativo de nuestro tiempo De ahí el *boom* de las técnicas de relajación para suplir la insuficiencia de las "técnicas del cuerpo" tradicionales Gran parte de las terapias actuales tienden a poner de nuevo en contacto con aquellas sensaciones fisi-

cas que armonizan el cuerpo y el espíritu entre sí y nos ponen en condiciones de funcionar de una manera más armoniosa Aspiran a liberar el cuerpo del *stress* y con ello a abrir las reservas de energía que permiten un mejor rendimiento Se trata en sustancia, de terapias de la integración humana Pero las más de las veces estas terapias no se interesan por el horizonte problemático de las contraculturas [→ *supra* I 1] que, surgiendo del malestar de la civilización repercuten en los proyectos políticos y culturales que la sustentan

Algunas de estas terapias hunden sus raíces en la tradición oriental Injertadas en Occidente, han perdido toda connotación místico-religiosa El pragmatismo occidental las ha considerado exclusivamente como eficaces disciplinas psicósomáticas La más difundida es indiscutiblemente el yoga En realidad lo que practican los occidentales es el "Hatha Yoga" (el yoga del cuerpo físico) que en la India se considera una disciplina secundaria para llegar a los planos superiores de conciencia¹² En cambio entre nosotros se practica simplemente para obtener ventajas físicas y mentales sin proponerse ninguna evolución espiritual [→ Yoga/Zen I III]

De origen oriental es también la "meditación trascendental"¹³ Fue introducida en 1959 en Estados Unidos por el maestro indio Maharishi Mahesh Yogi más de un millón de personas la practican ya cotidianamente "Trascendental" no posee ninguna implicación metafísica o religiosa Indica simplemente que esta técnica de meditación lleva a quienes la practican más allá del nivel corriente de su experiencia de vigilia hasta un estado de reposo profundo, al cual se anade un aumento de la atención

Maharishi tiene la convicción de que el fundamento de la salud mental es una integración orgánica de la mente y el cuerpo¹⁴ En la técnica por él difundida la coordinación mente cuerpo se realiza gracias al estado de profundo reposo en que el sujeto se sumerge El meditante deja que su mente experimente un estado relajado y agradable El estado hipometabólico determina la eliminación espontánea del *stress*, al tiempo que adquiere energía lo mismo el cuerpo que el espíritu Al normalizar el estado del sistema nervioso, la meditación trascendental brinda, al igual que una psicoterapia la solución de conflictos emocionales Sus adeptos la

consideran un atajo de la psicoterapia, pues la autointegración se produciría por sí sola, saltando el largo trabajo del proceso terapéutico del psicoanálisis.

Otras numerosas técnicas de relajación, sin parentesco alguno con la tradición religiosa oriental, actúan sobre el cuerpo para producir un estado de bienestar psíquico que contrarreste la tensión patológica. Señalemos las más conocidas. El "training autógeno" lo ha puesto a punto el neurólogo berlinés J. H. Schultz partiendo de experiencias hipnóticas.¹⁵ Su inventor comenzó preguntándose qué ocurriría si las sensaciones físicas descritas por sujetos hipnotizados (calor y pesadez en las articulaciones, calma de la actividad cardíaca y respiratoria, sensación de calor en el abdomen y de frescor en la frente) se comunicaran a un sujeto despierto con formulas pronunciadas de forma tranquila y penetrante. Se transmitiría el mismo estado de relajación físico-psíquica de la hipnosis al que practica la "autodistensión concentrativa". Prácticamente se trata, pues, de una autohipnosis. Su eficacia terapéutica esta ya comprobada, lo mismo que sus efectos benéficos en sujetos sanos.

También las terapias de comportamiento han elaborado métodos de relajación encaminados a la supresión de tensiones intrapsíquicas y de espasmos físicos.¹⁶ La terapia más difundida es la "desensibilización sistemática", propuesta por Wolpe y Lazarus.¹⁷ En realidad es una derivación de la técnica de relajación propuesta por Jacobson, el cual se proponía aliviar diversas enfermedades psicósomáticas y formas de tensión por medio de una relajación muscular "progresiva y diferencial", gracias a la sucesiva toma de conciencia de las sensaciones cenestésicas que corresponden a los diversos grupos musculares del organismo en estado de contracción y de relajación.¹⁸

La técnica de la desensibilización se funda en el concepto de la reciprocidad de la inhibición. O sea, si la angustia impide la relajación, ésta, a su vez, bloquea la angustia. En consecuencia, se hace que el paciente se relaje en este estado se le presentan progresivamente las sensaciones e imágenes que le atorran, hasta que la angustia queda eliminada.

Un capítulo que es en la actualidad tiene un gran desarrollo es el de la terapia de la Gestalt y la bioenergética.¹⁹ Estas técnicas pretenden eliminar los blo-

queos emocionales y físicos que impiden la conciencia del presente. Se induce a la persona a penetrar en el "aquí y ahora", a establecer un contacto inmediato con la plenitud de sus sensaciones, de sus movimientos físicos y de su energía vital. Lo común a este grupo tan heterogéneo de técnicas terapéuticas es la conciencia de que el malestar de la civilización se inscribe en el cuerpo.

A la manera de un sismógrafo sensible, nuestro organismo registra un estado de tensión permanente que lo fija en sus funciones más esenciales como órgano motor y como instrumento para la comunicación interpersonal. Reapropiarse el cuerpo quiere decir emprender una paciente reeducación del mismo con el fin de alcanzar de nuevo el sentimiento de la unidad de la persona. Estar presente al propio cuerpo quiere decir estar a gusto en él y en las relaciones interpersonales. Las distintas técnicas miran conjuntamente a hacer posible un modo de ser diverso. Usando la terminología de Erich Fromm del cuerpo vivido "según la modalidad del tener" al cuerpo vivido "según la modalidad del ser".

4 LA SALUD COMO AUTOGESTIÓN DEL CUERPO. La sociedad industrial avanzada crea condiciones de vida que muchos sienten como oprimientes. Sus defensores presentan estos inconvenientes como un precio razonable que se ha de pagar por los beneficios atribuidos al progreso. Al progreso se confía de modo especial la tutela eficaz de la salud. Si la sociedad desarrollada tritura valores y vida espiritual, parece que en compensación ofrece una vida más larga y una asistencia sanitaria garantizada.

Sin embargo, algunas voces críticas se han alzado contra esta falsa apariencia. Ilustres biólogos han denunciado la ilusoria ambición de producir industrialmente una "salud mejor".²⁰ Más radicalmente que nadie, el sociólogo Ivan Illich ha acusado a la medicina moderna de ser la mayor amenaza de la salud del hombre.

Tengamos en cuenta estas impugnaciones al imperialismo de la medicina en la medida en que protestan contra una reducción antropológica y proponen una reflexión fundamental sobre el concepto mismo de salud como hecho humano global. La reapropiación del cuerpo pasa también a través de la

fuerza espiritual necesaria para estar sano.

Una deformación fatal del concepto mismo de salud tiene lugar implícitamente cuando se la concibe como algo que depende del cuidado de una corporación profesional consagrada a ello. Durante las últimas generaciones se ha impuesto el monopolio médico sobre el cuidado de la salud, arrojando los recursos naturales del individuo y los remedios terapéuticos tradicionalmente transmitidos por la cultura popular. Cuanto más avanza la sociedad, más tiende a asemejarse a un gran útero plástico, en el cual los técnicos de bata blanca cuidan del individuo desde el nacimiento (e incluso desde la concepción o antes todavía si consideramos el tratamiento fetal y el consejo eugenético) hasta la muerte. En la arquitectura de las ciudades, el hospital ha sustituido a la catedral como símbolo central de la convivencia cívica. El desmesurado crecimiento de la máquina sanitaria no ha actuado, paradójicamente, en beneficio de la salud, sino en contra de ella. La supermedicación social de la vida ha paralizado los mecanismos comunitarios e interiores que garantizan la salud. Pues la salud humana es algo diverso de la simple ausencia de hechos morbosos que amenazan el equilibrio de una estructura biológica. La salud es una tarea en cuanto tal, la salud del hombre no puede compararse con el equilibrio fisiológico de los animales. Es una expresión cultural. Implica la capacidad personal de hacer frente a la vida de un modo autónomo y responsable. Cuando el organismo esta dirigido por otros, la salud, en cuanto potencial humano, retrocede inevitablemente.

Para Illich, la empresa médica es la causa principal del declive general de la salud, ya que ésta se ha convertido en asunto exclusivo de una institución planificada, encargada de "producirla" y "mejorarla" indefinidamente. Con ello el sistema médico expropia a la persona de toda capacidad de realizar con sus fuerzas una acción de autorregulación del organismo. Esta gestión heterónoma tiene un efecto tanto más deletéreo, en cuanto que viene a paralizar la sana capacidad moral de reacción al sufrimiento, a la invalidez y a la muerte. Illich llama a este fenómeno "iatrogenésis cultural", por lo cual entiende el daño inferido a la salud por las profesiones sanitarias en la medida en que destruyen la capacidad potencial del in-

dividuo de hacer frente de modo personal a los hechos morbosos, y la voluntad de sufrir la propia condición real. "La medicina profesionalmente organizada ha venido asumiendo la función de una empresa moral despótica encaminada toda ella a propagar la expansión industrial como una guerra contra todo sufrimiento. Con ello ha minado la capacidad de los individuos de hacer frente a la propia realidad, de expresar valores propios y de aceptar el dolor y la disminución inevitables y con frecuencia irremediables, la decadencia y la muerte. Gozar de buena salud significa no solamente conseguir afrontar la realidad, sino también disfrutar de este logro. Significa ser capaces de sentirse vivos en el placer y el dolor, significa apreciar la supervivencia pero también arriesgarla. La salud y el sufrimiento como sensaciones vividas y conscientes son fenómenos propios del hombre, que se distingue por ello de los animales" (*Nemesis medica*. La expropiación de la salud. Barral, Barcelona 1975).

Es, pues, una fatal ilusión creer que se puede producir la salud como uno de tantos bienes de consumo que la sociedad opulenta promete a todos. La salud pertenece, recurriendo una vez más a la terminología de E. Fromm, a la modalidad del "ser" no a la del "tener".

La ilusión del bienestar sanitario garantizado a cada uno es un aspecto del gran sueño de la sociedad industrial en particular de la sociedad de consumo, que se ha afinado como dimensión planetaria después de la segunda guerra mundial, de conseguir el paraíso en el más acá mediante la producción y el consumo ilimitado de bienes (Fromm la llama "la gran promesa de progreso ilimitado"). El fracaso de la gran promesa, incluso en el aspecto sanitario deja al hombre contemporáneo más vulnerable en su salud y, por añadidura expropiado del propio cuerpo.

Esta afirmación puede parecer paradójica referida a los grandes consumidores de cuidados médicos en que nos hemos convertido. El hombre de hoy está morbosamente atento a la menor disfunción de su cuerpo. A la más leve indisposición, está ya en la consulta del médico. La práctica de los exámenes preventivos (*screening* sistemático de la población) le obligan a comportarse como enfermo ya antes de denunciar un malestar cualquiera. La expropiación del cuerpo pasa justamente por estos modelos de comportamiento difundidos

por la praxis sanitaria moderna. Entre el hombre y su cuerpo se ha introducido la gran máquina de la ciencia. La jerga científica reemplaza al habla común, el paciente no sabe ya hablar de su cuerpo y de su mal. El lenguaje se convierte en propiedad exclusiva del personal sanitario. El enfermo las más de las veces ya no sabe de qué enfermedad se le cura y a qué terapia se le somete. Los profesionales de la sanidad hablan en "marciano" y nadie hace de intérprete para el pobre terrestre. Incluso es deseable que el enfermo no se interfiere, a fin de no obstaculizar la tarea de quien se ocupa de su curación. El paciente abdica en favor del médico al cual atribuye la capacidad de comprender su propio cuerpo. Con frecuencia, ni siquiera sospecha que de ese modo se cierra el camino más seguro para entender el lenguaje de su cuerpo.

Con ello reduce el cuerpo a una máquina estropeada, en la cual solo el técnico puede poner la manos con competencia. Sin embargo, el cuerpo es un organismo —el "suyo" precisamente— que habla un lenguaje suficientemente claro. Cualquier cultura tradicional ponía en condiciones de comprender el lenguaje del propio cuerpo. Nosotros, los supermedicados, parece que nos hemos vuelto sordos y ciegos respecto del mismo. Tratamos con brutalidad su delicada estructura biológica, como si el constante *stress* en que nos encontramos inmersos fuese una condición normal. Cuando el cuerpo se rebela le damos, como a un asno terco, un latigazo farmacológico. El desmedido consumo de fármacos se ha convertido en una epidemia en nuestra sociedad un tranquilizante para dormir y un energético para estar en forma. Expropiados de la gestión de la propia salud, del cuerpo y de su lenguaje, el recurso a la automedicación farmacológica parece haberse convertido en el único modo de sentirse a mos del propio cuerpo.

Para el hombre industrializado escribe Illich "tomar una medicina, no importa cuál y por qué motivo, es una última posibilidad de afirmar el dominio sobre sí mismo, de manipular él mismo su propio cuerpo en lugar de dejar que lo manipulen otros. La invasión farmacéutica le lleva a la medicación, por sí mismo o por otro, lo cual reduce su capacidad de dominar un cuerpo que todavía está en condiciones de curarse" (ib 86).

La denuncia del *impasse* a que nos

han conducido la medicina tecnológica y la asistencia sanitaria de la sociedad de consumo no predica el catastrofismo. Pretende más bien detener el epidemia yatrogénica mientras aun es posible. El aspecto positivo de la denuncia es una invitación para que el "profano" reivindique el control de su propia salud y de su propio cuerpo. Los que tienen alguna esperanza en el hombre, confían en su conciencia, autodisciplina y recursos interiores. Dirigen al individuo, despojado por la institución sanitaria de toda capacidad autónoma de afrontar las vicisitudes de la propia vida física, la invitación a apropiarse nuevamente el cuerpo para vivir como protagonista la aventura de la salud. Esto implica una acción política en favor del derecho concreto de cada uno al acto productivo autónomo, gracias a una amplia desprofesionalización de las curas, el acceso de la gente a los conocimientos médicos necesarios para las enfermedades más corrientes y la libre entrada en una farmacopea simplificada. Desde el punto de vista antropológico hay que reafirmar "la salud como virtud", para usar una fórmula incisiva de Illich. Como tarea que es preciso asumir personalmente, requiere una responsabilidad frente al dolor, la enfermedad y la muerte. Tal es la alternativa humanista al culto casi religioso que la medicina pretende del hombre de la era tecnológica.

II. Cuerpo y vida espiritual

Los movimientos más activos y creadores de la cultura contemporánea expresan la búsqueda de una relación con el cuerpo diversa de la impuesta por el modelo cultural dominante. Superado el momento puramente reivindicativo, la recuperación de la dimensión corporal no aspira a ser antitética al espíritu y a sus valores, sino inclusiva de ellos. La vuelta al cuerpo no es ya, pues, un replegue regresivo, casi un retorno a la experiencia corporal infantil, sino más bien el descubrimiento de una cuarta dimensión²¹ en la cual están recíprocamente implicadas experiencia del cuerpo y experiencia del espíritu.

Esta visión integrada y dinámica del hombre, más que a cualquier antropología dualista interpela a quien se remite al mundo bíblico. Para hablar del hombre en la Biblia se usan tres términos: cuerpo, alma y espíritu. No se trata de tres componentes del hombre, sino de

tres términos que designan siempre al hombre entero, haciendo cada uno referencia a aspectos diversos de lo que constituye la experiencia humana con creta e indivisa. Se sigue de ahí que, según la antropología bíblica —lo mismo que según el enfoque contemporáneo del cuerpo—, *psiquismo* y *cuerpo* no pueden ser ajenos a la vida espiritual. La realización espiritual puede pasar también a través de ese delicado y minucioso trabajo en que parece empeñado solo el cuerpo. Véase, por ejemplo, el Yoga [↗ Yoga/Zen].

También para el hombre contemporáneo, que se considera todo entero "cuerpo", hay una vida en el espíritu. Más aun, en el Espíritu. Existe un modo de buscar a Dios que da la preferencia a la experiencia individual, comprendida la que se concentra en el cuerpo.

Necesariamente surge una tensión dialéctica con otros modos de buscar a Dios, en primer término con los que dan la primacía al compromiso (convertido hoy en acción política militante). Se trata de la vieja oposición entre la acción y la contemplación [↗ Contemplación II, 3], tan vieja como el cristianismo. Todavía hoy no está resuelta, quizá porque no admite solución. En compensación, hoy resulta más claro que nadie tiene derecho a monopolizar la búsqueda de Dios identificándola con la propia. Ambos polos, el de la lucha y el de la contemplación, son necesarios a la Iglesia y han de permanecer en diálogo constante. Incluso dentro de cada cristiano. La militancia necesita sacar fuerzas de lo profundo de la oración; la contemplación requiere encarnarse en la acción.

Un aspecto singular de la oración cristiana de nuestros días es el redescubrimiento del cuerpo. Así lo demuestran dos experiencias espirituales, que probablemente se estimarán marginales en el panorama general del hecho cristiano. Mas no por ello son menos típicas. Realmente, tanto la oración para obtener la curación como la meditación corpórea muestran la impronta inconfundible del espíritu que distingue a nuestra época.

1 SALVACIÓN POR EL CUERPO EN LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA. La salvación cristiana se dirige al hombre entero: cuerpo, espíritu y alma. Los creyentes ganados por el movimiento carismático [↗ Carismáticos] habían de descubrir esta verdad, y justamente ellos acusa-

dos generalmente de "espiritualismo" habían de recordar a todos los cristianos el papel del cuerpo en la salvación.

En los grupos de oración neopentecostales, el cuerpo ocupa por lo general un puesto central. La oración no se concibe de modo cerebral o intelectual, sino que entusiasmo y conlleva la participación de todo el ser. Las manos se adueñan del ritmo para subrayar el canto, los miembros se sueltan, la oración en lenguas brota espontáneamente. El cuerpo entero, hecho para la comunicación interpersonal, vive con intensidad este destino suyo originario.

La valoración del cuerpo dentro de los grupos de oración carismáticos de biblia, sin embargo, llevar más lejos, hasta el redescubrimiento del carisma de la curación "La fe cura", tal es la experiencia cotidiana en los grupos de oración. El antecedente cultural de esta fusión de fe y terapia lo constituye, especialmente en América, una tradición, que se remonta al siglo pasado de curadores carismáticos. Están afinados en las sectas, la mas conocida de las cuales es la *Christian Science*. Estos fenómenos permanecieron al margen de las iglesias institucionales, en particular a las de la Reforma, tradicionalmente hostiles (con alguna excepción) a expresiones emotivas que se salen del puro servicio de la Palabra. En general, las curaciones milagrosas que tienen lugar en las sectas no gozan de buena reputación. Se las suele asociar a maquinaciones de fanáticos, al uso de violentas sugestiones de masa y a exorcismos supersticiosos. El peligro de abuso es real. Sin embargo, la función de las sectas ha sido siempre recordar a la Iglesia carencias, omisiones o desviaciones de lo que es originario en el mensaje cristiano. Es fácil distanciar con suficiencia y conmiseración de las iniciativas de las sectas, más difícil pero más útil para las iglesias, es intentar aceptar lo que hay de genuino en sus instancias.

La experiencia de curaciones mediante la fe entre los carismáticos católicos no se injerta directamente en la tradición sectaria. Su antecedente inmediato es una práctica más moderada, establecida en las comunidades eclesiales que le habían concedido derecho de ciudadanía. En los decenios pasados, tuvo lugar una cierta decantación, sobre todo en ambientes episcopalianos y presbiterianos. Progresivamente se fueron estableciendo criterios para tutelar la calidad de las curaciones tender a

que el fin último de los servicios de curación fuera la adoración, comprender en qué sentido la enfermedad puede depender de una disociación en la relación con Dios y con el prójimo, mantener el contacto con los médicos y no subvalorar la utilidad de las curas técnicas, prevenir toda atmósfera de excitación malsana no pasar a la imposición de las manos sino como *cúmax* de un largo camino de oración, y no ya como acto mágico ante un auditorio sea de sensacionalismo

La práctica de la oración para la curación que encontramos en los grupos de oración y renovación católica, esta en armonía con este clima espiritual. Las reservas sobre el uso indiscriminado de los poderes de curación siguen dejándose sentir incluso, según un observador conspicuo, "los católicos romanos tienden a acercarse al curador por medio de la fe con una desconfianza y un escepticismo inmensos. Sospechan un engaño encaminado a halagar a los creyentes y a empujarlos a los errores del fanatismo entusiasta" (D Gelpi). Los pentecostales católicos se resisten a usar el término "taumaturgo" para designar a las personas que parecen poseer el carisma de curar. En su lenguaje, el poder de dar la salud es exclusivo de Dios, gracias al bautismo y al don del Espíritu, todo creyente participa de él. Quiere esto decir que se pone a su disposición el poder de Dios, ya sea que se constituya en un ministro reconocido o no. Los ministros de estos carismas no se conducen como taumaturgos, sino como orantes. Son hermanos que rezan por otros hermanos, y no poseedores de un poder autónomo.

El redescubrimiento de la oración colectiva para la curación de los enfermos tuvo lugar espontáneamente al hilo de los acontecimientos entusiastas que caracterizan los comienzos del movimiento carismático. Al presente, se ha con vertido en una praxis común de los grupos de oración. "Los carismáticos no dan la impresión de querer implantar un cierto oficio de constatación médica, como tampoco se ocupan de registrar el hablar en lenguas para ver si hay alguna lengua extranjera. Viven los carismas en función del encuentro con Dios y con los hombres. Lo que les importa es que el Señor está vivo hoy como ayer que la salvación no concierne al 'alma' solamente, sino a todo el hombre, comprendido el cuerpo, y que en este campo ni siquiera el evangelio predica la

resignación, sino más bien la esperanza" (R Laurentin)

La oración para la curación se recita las más de las veces en sesiones de oración aparte, que tienen lugar después de los encuentros regulares de grupo. La oración común va acompañada de la imposición de las manos, a manera de gesto de comunión cristiana con el que sufre. Nunca es una sola la persona que reza e impone las manos. En los grupos pentecostales católicos, el ministerio de las curaciones es comunitario no individual. Se tiene cuidado de evitar el milagrista. Por lo demás la misma curación no se considera como un suceso físico que deja boquiabiertos y perplejos a los representantes de la ciencia. Se la mira como un proceso que comienza con la curación íntima espiritual, es decir, con la experiencia de haber sido cogidos por Jesús y colocados en la vida misma de la familia de Dios. La curación fundamentalmente consiste en la conversión misma. De la certeza de esta presencia de la salvación en la existencia propia renovada, brota una fuerza nueva para afrontar los males de la vida presente y pasada. Cualquier experiencia de rechazo, opresión, de falta de amor puede ser curada, comprendidas las heridas provocadas por las vicisitudes traumáticas del pasado.

A los carismáticos les gusta hablar a este respecto de "curación de la memoria". Con esta expresión se quiere indicar la purificación de los sentimientos subconscientes de ansiedad, miedo, vacío e inutilidad. El supuesto para la solución de los problemas es de índole emotiva. Se atribuye un gran poder terapéutico a la paz interior cuando la conciencia está llena de amor, de alegría de paz, de paciencia, de bondad, de benevolencia, de fe, de dulzura, de dominio de sí (o sea, de cuanto llama Pablo en Gal 5 22 "frutos del Espíritu") posee una fuerza de curación contra todo mal, comprendidas las enfermedades del cuerpo.

Después de la oración comunitaria tienen lugar también curaciones de males físicos. Según el testimonio autorizado de Mac Nutt "la mitad de aquellos por cuya curación rezamos son curados (o mejorados notablemente) de sus enfermedades físicas y cerca de las tres cuartas partes de ellos, de sus problemas emocionales o espirituales".

Curación, incluso extraordinaria, no quiere decir milagro. Al menos no en el sentido de la apologética. Lo que inte-

resa no es la comprobación de un hecho que constituya una excepción dentro de las leyes naturales y permita casi sorprender a Dios en acción para demostrarlo al incrédulo. El misterio de las curaciones recupera el aspecto religioso de la curación misma. Es un momento del encuentro con Dios el cual se hace presente con sus dones. Pero es Dios mismo, no sus dones, lo que está en el centro del interés del creyente. No se reza para poner el poder de Dios al servicio del hombre. Se prefiere el encuentro personal al resultado. La acción de gracias a la suplica. Los servicios de curación tienden a restablecer la relación existencial del hombre consigo mismo, con Dios y con los demás. La fe que cura es la fe que crea relaciones de comunión, la fe que abre al amor. La comunidad de los creyentes descubre así que posee una función terapéutica singular. No porque brinda asilo y ánimo a los "curadores", a los cuales tampoco la sociedad moderna, a pesar de la medicina científica, parece dispuesta todavía a renunciar. La comunidad cristiana cura en la medida en que se convierte en lo que debe ser: la casa de quienes son víctimas del poder de marginación y disociación del mal en todas sus formas.²² Así pues, es un reflejo auténtico del Espíritu y ofrece a los enfermos, disminuidos, ancianos, a los que sufren en el cuerpo y en el espíritu, el espacio en que son posibles relaciones humanas de acercamiento, aceptación, sostén y consuelo, lo que el hombre necesita para reconciliarse con la vida y dejar actuar a las fuerzas de curación. Así, también las comunidades cristianas del siglo XX pueden ser un reflejo fiel de Aquel que "pasó haciendo el bien y curando" (cf He 10,38).

2 MEDITACIÓN CORPÓREA. Desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad cristiana, nuestro modo de orar (silencioso, intelectual, voluntarista y con plena exclusión de la participación del cuerpo) es algo singular y sin precedentes. Más que una expresión de la tradición, se considera una invasión subrepticia de puritanismo. En contraste, basta pensar en la tradición de la "oración pura", cultivada en el cristianismo oriental por el movimiento hesicasta.²³ Intentando hacer "descender" el entendimiento al corazón, los orantes querían llegar a tener conciencia de la presencia divina. El medio privilegiado se consideraba la "oración de Jesús" (la

invocación "Señor Jesús, Hijo de Dios, ten misericordia de mí que soy un pecador"), repetida sin parar, al ritmo de la respiración. La "oración pura" es, en efecto, algo completamente distinto de un mentalismo enrarecido. Se sirve de técnicas, como el control de la respiración, que encuentran un impresionante paralelo en las técnicas de concentración de las religiones asiáticas.

Tampoco la tradición cristiana conoce, hasta los umbrales de la época moderna, la desconfianza con respecto al cuerpo en la oración. Son conocidas las indicaciones precisas sobre las posturas del cuerpo que da san Ignacio en los *Ejercicios espirituales*. También la espiritualidad dominicana, aparentemente tan intelectual, concede al cuerpo un puesto conveniente. Santo Tomás (S Th II II, q 84, a 2) enseña que la oración corporal es perfectamente válida y buena, si bien nuestro corazón y nuestro espíritu no están en ella totalmente ocupados. La teología del Aquinate se beneficiaba indirectamente de las ricas enseñanzas sobre la oración corporal que el mismo santo Domingo había dejado en herencia a su orden. De ello da testimonio un documento redactado probablemente después de su muerte: "Las nueve maneras de orar de santo Domingo" [cf VS, 56 (1974), 879-887]. Hemos de reconocerle al santo una gran libertad e inventiva en el gesto. Su oración comprende inclinaciones profundas y lentas, prostraciones, genuflexiones frecuentes, abandonarse a las lágrimas (que una larga tradición también litúrgica considera un don), permanecer "sobre la punta de los pies, con las manos levantadas hacia el cielo".

Refiriéndose a esta tradición podemos sentirnos animados a estar menos inhibidos en el movimiento y uso del cuerpo en la oración.²⁴

Además de la tradición propia del cristianismo, existen en otros ámbitos religiosos experiencias de oración corpórea de valor universal. Es posible que entre las diversas tradiciones existan influencias recíprocas. Una de las novedades más clamorosas de estos últimos años es justamente la invasión de Occidente por la meditación oriental, especialmente en la forma asumida por el budismo Zen, proveniente del Japón [↗ Yoga/Zen IV].

El Zen (el término equivale a "concentración", "meditación sentada") no

es propiamente ni una religión, ni una filosofía. Es fundamentalmente una experiencia personal y existencial, que no puede representarse en términos discursivos. La iluminación (en japonés *satori*) es una experiencia que hace tocar el fondo del ser. Sin embargo, el que la ha vivido la presenta como la cosa más natural más en consonancia con la naturaleza del hombre. Es una reconquista del significado elemental de las cosas y de uno mismo mediante una adhesión inmediata al objeto, sin mediaciones de conceptos y palabras. El supuesto para ser poseído por esta experiencia es el abandono de la guardia intelectual.

El movimiento *Zen* fue introducido en América hacia finales del siglo pasado y se ha difundido en centros de nivel científico y universitario. Su principal divulgador fue Alan Watts, y D. T. Suzuki fue uno de los maestros más escuchados.²⁵ Luego, el *Zen* se puso de moda en la época de la generación *beat*. Los jóvenes en rebeldía contra la concepción científica convencional del hombre y de la naturaleza creyeron que habían encontrado en el *Zen* algo de que tenían necesidad e hicieron libre uso de cuanto habían entendido de aquella exótica tradición. Quizá lo que los jóvenes han tomado por *Zen* tenga escasas relaciones con la tradición original lo que ellos dedujeron fue sobre todo un rechazo de cuanto es positivista y cerebral en sentido constructivo.

En Europa, sobre todo en el ámbito alemán, el interés por el *Zen* ha tenido una motivación específicamente religiosa. Por medio de P. Enomiya Lasalle y, sobre todo, de K. Dürckheim, que se iniciaron personalmente en los monasterios budistas japoneses, el *Zen* se ha difundido como una técnica de meditación perfectamente asimilable por los cristianos.²⁶

A propósito de la comprensión europea del *Zen*, se plantea la cuestión de su correspondencia con el original. A pesar de todos los intentos de concordismo, los hombres religiosos de Occidente son conscientes de que lo que se practica en Oriente y en Occidente con el nombre de meditación es profundamente diverso.²⁷ La *meditatio* cristiana es una actividad espiritual que conduce del mundo experimentable a Dios que se revela, a su palabra y obra de salvación [↗ Meditación I]. Es esencialmente religiosa y exige una presencia activa del sujeto, que reflexiona y elabora. En

cambio, en la "contemplación", que también es tradicional en Occidente, el creyente accede a una paz profunda e íntima, en actitud de acogimiento [↗ Contemplación IV]. La meditación budista, por el contrario, "no tiene objeto". No es concentración de tipo meditativo no es ni siquiera contemplación, puesto que tiende a mantener la mente completamente vacía de toda presencia cognoscitiva conceptual. El efecto de la meditación *Zen* es la sensación de la no-diferencia entre el yo y el mundo exterior. Espontáneamente, sin poner intención alguna, el que medita ve caer las barreras formales entre sujeto y objeto, entre espíritu y contenido del espíritu, entre idea y cosa proyectada en la idea.

Lo que hoy, como consecuencia del fecundo influjo del *Zen*, se difunde entre los cristianos con el nombre de "meditación", no coincide exactamente con lo que este término designa en las respectivas tradiciones de Oriente y de Occidente. Del *Zen* se ha tomado la técnica de la meditación cristiana, la intención profunda "Preparar al hombre a la experiencia del Ser, abrirlo a la vía de la metamorfosis mediante el contacto con el Ser, tal es el fin de toda práctica meditativa" (K. Dürckheim). Luego no es una búsqueda de tipo racional, una reflexión sobre un tema, pero tampoco la iluminación oriental, que denuncia al yo y al mundo como ilusiones. Más bien se trata de una vía experiencial hacia lo Absoluto, un camino hacia la "realidad segunda", como la ha llamado Balthazar Staehelin, o sea, la conciencia de pertenecer a lo que no es finito. La meditación consiste en encontrar un "centro" que haga transparente la realidad segunda.

Al descubrimiento del verdadero centro está vinculada una relación diferente consigo mismo, con los demás y con el mundo, otro estilo de vida, otro modo de ser. La meditación es, pues, un camino de transformación. El proceso tiene lugar en nosotros, en nuestro cuerpo, gracias a nuestro cuerpo. Por eso preferimos dar a esta práctica el nombre de *meditacion corporea*. Veamos ahora sus elementos constitutivos.

La meditación es un proceso que nos conduce a lo más recóndito de nuestra intimidad, haciéndonos estar plenamente recogidos y pacificados en profundidad. El estilo de vida actual se caracteriza por un torbellino hacia la periferia. Con ello se ve comprometido

el contacto con los estratos profundos de la persona. El centro de gravedad tiende a desplazarse hacia estratos que nos representamos como superiores, a saber la razón, que piensa con claridad lógica, y la voluntad intencional. Es cuanto idealmente localizamos en la cabeza. Este desplazamiento se realiza a expensas del contacto con los estratos más profundos a saber, los de la experiencia vital y la intuición, donde no se trata ya de la razón o la cabeza, sino de algo que localizamos más abajo.

La estructura psicológica del hombre metropolitano contemporáneo tiene una correspondencia propiamente fisiológica. La tendencia a la actividad frenética y a la realización personal en las prestaciones intelectuales y volitivas se traduce en una relación particular con el cuerpo. La percepción del cuerpo está atrofiada. "En la práctica, el sentido menos desarrollado y que, sin embargo, es el más útil para la personalidad (comprendida la personalidad moral), es el sentido interno y autoperceptivo. Los otros cinco sentidos le dejan al espíritu la posibilidad de huir, de absorberse o proyectarse en el objeto visto, escuchado, tocado, oído o gustado. En cambio el sentido interno, que sólo revela más o menos oscuramente el cuerpo en sí mismo en su sustancia viviente, somete a dura prueba a la inteligencia, siendo precisamente esta prueba la que es saludable. En efecto, la presencia efectiva al sentido interno le pide a mi espíritu que deje la pantalla mental, para olvidarse en cierto modo en beneficio de la sustancia difusa en el volumen de mis miembros y de todo mi cuerpo. Si reconoce sinceramente esta sustancia en sí misma, la aceptará como irreducible a sus conceptos, aunque íntimamente asociada al único objeto, que soy yo. Surge aquí una humildad fundamental, sin la cual no parece accesible ningún otro grado de humildad" [A. Besnard en *VS*, 56 (1974), 815].

Tomar el camino del mundo interior, romper el contacto con el ambiente para recogerse en uno mismo concierne a abandonar las playas de la vida inauténtica, la superficie inmediata de la existencia, todo esto se ha entendido siempre como la esencia del proceso meditativo. Lo que hay de característico en la meditación influencia a por las prácticas orientales es que todo este proceso se condensa en la reconquista del centro natural del cuerpo. Se ha difundido también en los ambien-

tes cristianos que practican la meditación corpórea el término japonés con que se designa el centro ideal *hara*. De suyo la palabra significa "vientre". Sin embargo, indica una actitud de conjunto, comprensiva tanto del alma como del cuerpo, en la que el centro de gravitación de la persona está en el vientre. Las fuerzas que mantienen al hombre en pie están en estado de relax, la profundidad puede ejercer su influjo reequilibrador y el ser humano entero está abierto y disponible al contacto con el misterio del ser. El *hara* crece en la meditación hasta convertirse en la disposición habitual del hombre.

El instrumento privilegiado para acceder a este centro natural del cuerpo y disponerse con ello al acontecimiento meditativo es la técnica de la respiración. También ésta se ha tomado de la tradición oriental, que ha dedicado a la respiración una atención sin parangón en las culturas occidentales. La respiración no es sólo un proceso fisiológico que asegura al organismo su reserva de oxígeno, sino un fenómeno que implica a todo el hombre. Es expresión de los procesos psíquicos (las diversas modalidades de respiración de prisa o despacio, cortada o libre, superficial o amplia y profunda, están ligadas a estados de ánimo diversos) a su vez, la respiración puede influir profundamente en estos procesos psíquicos y emotivos.

La distorsión del equilibrio mediante la ruptura con los estratos profundos y el desplazamiento del centro de gravedad hacia la cabeza, de que se resiente nuestra cultura, se manifiesta también en la respiración. Esta queda bloqueada inconscientemente en la parte superior del cuerpo, creando la tensión subsiguiente. La respiración torácica tiende así a sustituir a la del diafragma. Este músculo, que es el gran mediador de la respiración profunda, cae en la inmovilidad y se atrofia. De ordinario, el movimiento de espiración no es llevado hasta el final se ve frenado, traduciendo así una angustia visceral el miedo a morir (a "expirar", precisamente). Ello impide esperar la nueva inspiración como un don a recibir con reconocimiento. Se "hace" la respiración en lugar de "dejarla hacerse". Este modo de respirar es una manipulación del movimiento natural de la vida que agrupa nuestras tensiones y constituye un obstáculo para la transformación. La respiración torácica es la expresión fisiológica del querer intencional, de la volun-

tad de autoafirmación y de la excitación permanente

La recuperación de la respiración diafragmática y de su ritmo natural permite restablecer la conexión con los estratos profundos del ser. Al reencontrar nuestras raíces, enlazamos con aquella parte de nosotros mismos que escapa a nuestra voluntad. El modo de respirar de una persona revela su postura general frente a la vida. Cuando la respiración vuelve a ser un abandono armonioso a la naturaleza con su ritmo de muerte y renacimiento, se ha establecido la premisa para la transformación existencial a que tiende la meditación. Se respira, pues, en el vientre — el *hara* —, que es de hecho el centro geométrico del cuerpo. La respiración diafragmática comunica calma y hace ser uno mismo en profundidad. Respiración - distensión - centro del cuerpo - aspectos diversos del proceso único que tiene lugar en la meditación corpórea, es de decir, un camino de transformación que lleva al nacimiento de una estructura nueva (Gestalt).

La respiración adecuada pone en armonía con el espíritu de la meditación e introduce en ella. Por definición no se puede explicar verbalmente, recurriendo a un discurso racional, la experiencia que hace posible la meditación.²⁸ Para tener siquiera una idea del proceso interior que se pone en marcha, se nos remite al ritmo cuaternario denominado "rueda de la metamorfosis" (K. Dürckheim). También éste se ha tomado del budismo Zen.

El ritmo cuaternario lo sugiere el ritmo de la respiración. Cuando ésta no está deformada por tensiones psíquicas y contracciones fisiológicas sino que se desenvuelve con naturalidad la relación entre espiración e inspiración es de tres a uno (dos tiempos de espiración y un tiempo de inspiración). Se puede favorecer el proceso interior uniendo mentalmente a los cuatro tiempos de la respiración palabras que expresan el significado de los diversos momentos que, en el camino cíclico total, conducen a la transformación.

Las palabras sugeridas por los maestros occidentales de meditación Zen son "me dejo", "desciendo", "me doy", "me recibo". Son los cuatro radios cuyo movimiento constituye la "rueda de la metamorfosis". El conjunto realiza también el ritmo binario de muerte y nacimiento, inscrito en toda respiración del ser viviente: cada revolución de la

rueda, cada respiración, contiene en síntesis toda la densidad del camino que se extiende a lo largo de la vida en tierra. Mientras el cuerpo permanece inmóvil, se trata de entrar en el ritmo mismo de la respiración, en el movimiento lento y profundo del diafragma que va y viene. El primer tiempo es el de la espiración que induce a "dejar la presa". La respiración invita a soltar y abandonar la propia persona en cuanto centrada y comprimida en la parte superior del cuerpo, instalada en todo un sistema de seguridades artificiales, defensas y miedos complejos roles y disfraces. Abandonado el centro de gravedad situado arriba, que aprisiona al hombre en el círculo del pequeño "yo" con que nos hemos identificado, se nos prepara a ser invadidos por una conciencia diversa cuya actitud fundamental no consiste tanto en "querer hacer" cuanto en "dejar hacer".

A la vez que acompaña a la espiración, la conciencia puede descender aun más abajo, hacia ese centro de gravitación, situado en el vientre, que hemos llamado *hara*. Es el segundo tiempo de la espiración ("desciendo"). La espiración dirigida suave pero firmemente hacia abajo, conduce las tensiones, que revelan una falta de confianza total y de abandono el miedo ante la vida. Desaparecen las contracciones localizadas en el vientre huella de innumerables represiones. La sensación de estar en el *hara* suscita una sensación de fuerza diversa de la que tiene su origen en la voluntad, y genera progresivamente otra actitud vital. Hablando del "hara" Dürckheim describe así este estado: "Todo lo que puebla la forma de conciencia habitual ha desaparecido. De improviso lo que se sentía como un vacío espantoso del yo egocéntrico se convierte en una plenitud que las palabras no podrían expresar y que penetra la persona entera dándole fuerza, luz y calor". Esto es lo que el meditante vive en el vértice de distensión que constituye el tiempo de pausa entre la espiración y la inspiración. El dejarse culminar naturalmente en el abandono, en el don completo de sí ("me doy").

El reflujo de la respiración no sigue ya por orden de la voluntad sino por su propia fuerza. Es la cuarta fase. Como un nacimiento la nueva inspiración viene por sí misma, se la recibe como un don, se recibe uno a sí mismo como un don ("me recibo"). Y está sin abandonar la posición en el raíz del ser en el

centro de la tierra, lograda en la fase precedente de abandono. Dejando en segunda la presa, sin violencia la "rueda de la metamorfosis" se pone de nuevo en movimiento. Con el ejercicio de la meditación, a medida que la distensión se hace más profunda, el meditante se sumergirá más en el movimiento, dejándose aferrar totalmente.

[Para cuanto precede ↗ Budismo
↗ Yoga/Zen]

Aquí resulta inevitable preguntarse: ¿Tiene la meditación corpórea un significado religioso o solamente profano? Es sabido que en la tradición oriental no se atribuye a la meditación un valor religioso, en el sentido de estar vinculado a una fe y una revelación. En ese ámbito cultural, la preocupación principal es una existencia humana rectamente fundada en el centro del ser. En Japón, la educación tradicional ha desarrollado, además de la meditación, una serie de ejercicios — desde el tiro con arco, al arte de entrelazar flores (*ikebana*) y la ceremonia del té — para conseguir la justa disposición, es decir, una existencia vivida a partir del *hara*.²⁹

Los mediadores occidentales de la sabiduría oriental han llevado a cabo una reinterpretación en sentido religioso, ya naturalista, ya propiamente sobrenatural. Han presentado la meditación como un proceso que permite descubrir la trascendencia en el corazón mismo de la immanencia, valorizando al máximo el movimiento de unificación esencial del ser que realiza quien medita. Al descubrir lo que en él hay de más profundo, el hombre encontraría la cara que esta siempre vuelta a Dios.

Los cristianos que practican la meditación corpórea atestiguan que obtienen de ella una ayuda para vivir su relación con Dios. Cual se la pide la fe cristiana. La meditación puede ser también una experiencia existencial rigurosa de unión con Cristo en su muerte para tener parte con él en su resurrección. Esta es la "rueda de la metamorfosis" del cristiano. Desde una visión exterior del misterio esencial de la fe cristiana, la meditación permite acceder a una comprensión interna del mismo. Una comprensión que no la da una sabiduría racional y dialéctica, sino una sabiduría que va al encuentro de la revelación divina recorriendo la vía del cuerpo, tras la huella sutil pero potente del soplo vital. Es la vía que, en sentido inverso, ha seguido el mismo Dios en la

revelación: "Y a nosotros nos lo reveló Dios mediante su Espíritu (el "ruah", el soplo de vida), pues el Espíritu lo escuchaba todo, aun las profundidades divinas. ¿Qué hombre, en efecto, conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios" (1 Cor 2,10-11).

III Conclusión

El retorno al cuerpo es un tema obli-gado de la cultura contemporánea. La reapropiación del cuerpo es un hecho. Pero un hecho que hay que interpretar. Muchos discursos retóricos dan a entender que seríamos nosotros la primera generación que sabe valorar el cuerpo. Pero lo mucho que se habla hoy del cuerpo podría ser un fenómeno análogo al del "miembro fantasma" (fenómeno por el cual aquellos a los que les ha sido amputado algún miembro, lo sienten más vivo y doloroso que nunca) quizá el interés por el cuerpo sea expresión de la angustia derivada del hecho de haber perdido la relación armónica con el cuerpo.

Es muy cierto que el cuerpo se convierte en tema de discurso a causa de una ruptura que nace de la conciencia ingenua de ser el propio cuerpo.³⁰ Tal ruptura ha tenido lugar en nuestra cultura. La violencia cotidiana a que está sometido el cuerpo explica de sobra por qué se ha convertido en un síntoma doloroso. "No hay necesidad de demostrar que nuestro cuerpo está reprimido y atrofiado en nuestra civilización técnica, pues todo el mundo lo admite corrientemente (mecanización, burocracia, trabajo en cadena), hasta el punto de que no es ya el cuerpo el que determina su propio espacio, sino que le viene impuesto por los modos de vida modernos (transporte, hábitat). Por eso estamos congelados en actitudes este-reotipadas, que nos imponen nuestras actividades reguladas y predeterminadas. Hemos perdido la conciencia de lo que es nuestro cuerpo y del dinamismo que posee al no conocer más que su mera apariencia, lo hemos reducido a ser un instrumento de supervivencia."³¹

Los movimientos centrados en la reapropiación del cuerpo, partiendo de este síntoma de malestar, formulan proyectos de civilización alternativos. Una relación equilibrada con el cuerpo no es un bien de consumo más que añadir a

los que promete la sociedad construida sobre el mito del progreso ilimitado. El estar "bien" (el bienestar) del hombre es sólo el que se deriva de un ser "más". La experiencia del cuerpo que arranca de la alienación que hoy conocemos, promueve existencialmente una investigación antropológica. Es nuestra concepción del hombre lo que se discute y se replantea. La reapropiación del cuerpo se abre, pues, en definitiva, con el proceso de la hominización. El *impasse* de la civilización actual demuestra hasta la evidencia que la hominización comprende la vida del espíritu. La humanidad no puede sobrevivir sin un "super-vivir"⁵².

La verdadera reapropiación del cuerpo no es, pues, una operación reductiva, sino integrativa. No se trata de realizar el cuerpo contra el espíritu o prescindiendo del espíritu. Los vanguardistas de la nueva humanidad intentan acometer la integración del cuerpo con el espíritu desde el momento en que es siempre el hombre entero el que está en discusión.

También algunos cristianos, que respiran el espíritu del tiempo, descubren en la oración al cuerpo como vía privilegiada para comunicarse con Dios. Miguel Angel lo expresó simbólicamente al pintar la creación del hombre en la bóveda de la Capilla Sixtina. En lugar de la creación por medio de la palabra aparece un contacto personal, sensible; a través de los dedos que se tocan fluye la corriente que une el cielo con la tierra. Para afirmar la reciprocidad entre Dios y el hombre, el artista no privó del cuerpo al hombre, sino que prestó uno a Dios. Nuestra época se siente aguijoneada a explorar el misterio de la corporeidad, lo mismo que otras han explorado el de la espiritualidad. A los cristianos de mañana, más que a los de hoy, les será permitido vivir el Espíritu con el cuerpo.

S. Spinsanti

Notas.—(1) Una síntesis completa de esta problemática puede verse en C. Squarise, *Cuerpo en DETM*, 143-158.—(2) S. S. Acquaviva, *In principio era il corpo*, Roma 1977, 155.—(3) "La mayor parte de todo lo que hoy parece como nuevo, provocativo o sugestivo en política, educación, artes, relaciones sociales (amor, galanteo, familia, comunidad), o es creación de jóvenes profundamente, o incluso fanáticamente, alienados de la generación paterna, o lo es de quienes hablan sobre todo para los jóvenes" (T. Roszack, *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona

1981, 15).—(4) R. Dubois, *Il Dio interno*, Milán 1977, 226.—(5) Cf B. De Marchi, *Funzione della società, liturgia del corpo o fattore di umanizzazione?*, en "Vita e Pensiero", 60 (1974), 15-47. Todo este número monográfico, dedicado al deporte, viene a propósito para el tema de la expropiación-reapropiación del cuerpo. El cuerpo queda desublimado, ya sea cuando se lo usa como vehículo de mensajes publicitarios, ya cuando funciona como una máquina muscular para batir marcas.—(6) El pensamiento de Marcuse sobre el uso represivo que hace la sociedad capitalista avanzada de la desublimación de los instintos, se encuentra en *El hombre unidimensional* (Ariel, Barcelona 1981) y *Eros y civilización* (Ariel, Barcelona 1981).—(7) Cf J.-M. Broehm, *Corps et politique*, París 1975.—(8) El título original inglés (*Our bodies, ourselves*) expresa atinadamente la apropiación del tema filosófico existencial: "Yo soy mi cuerpo".—(9) Cf E. Figes, *Il posto della donna nella società degli uomini*, Milán 1970. Una panorámica exhaustiva se ofrece en *Sociologia della condizione femminile* (F. Bonazzi y G. Castelli), Roma 1977. Una amplia bibliografía razonada, en págs. 97-115. La explotación de la mujer en el orden patriarcal la explica E. Fromm como predominio de la modalidad del tener que se realiza en la posesión de seres vivientes, en *Tener o ser?*, Fondo Cultura Económica, Madrid 1980, 335s.—(10) Cf O. Thibault, *La domination du sexe male: phénomène biologique ou culturel?*, en "Revue Nouvelle", 50 (1974/1), 44-51. Sobre los abusos causados por la ambigüedad de la palabra "naturalidad" y sobre la correspondencia de la teología católica al reforzar con una interpretación machista de los datos de la Escritura las ideologías profanas, cf J. M. Aubert, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976, espec. 117-135.—(11) La validez y los límites de la política de emancipación femenina del movimiento obrero los contempla objetivamente C. Ravaoli, *La questione femminile*, Milán 1976 (véase en especial *La riappropriazione del corpo. Intervista con G. Berlinguer*, págs. 89-110).—(12) Cf A. Von Lysebeth, *Aprendo yoga*, Pomaire, Barcelona 1978.—(13) Información exhaustiva en H. H. Bloomfield, M. P. Cain, D. T. Jaffe, *Meditación trascendental (TM)*, Grijalbo, Barcelona 1976 (el subtítulo de la obra sitúa esta técnica en la perspectiva que estamos considerando: "Descubrimiento de la energía interna y superación del stress").—(14) Maharishi Mahesh Yogi, *The science of being and the art of living*, Stuttgart 1966.—(15) J. H. Schultz, *El entrenamiento autógeno*, Científico-Médica, Barcelona 1969; K. Thomas, *Autoipnosi e training autógeno*, Roma 1976.—(16) Cf en general P. Geissmann-R. D. De Boussinger, *Los métodos de relajación*, Guadarrama, Barcelona 1972.—(17) J. Wolpe-A. A. Lazarus, *Behaviour therapy techniques*, N. York 1966.—(18) E. Jacobsen, *You must relax*, N. York 1957.—(19) El texto básico es *Teoría e práctica della terapia della Gestalt*, de F. Perls-R. F. Heffeline-P. Goodman, Roma 1971.—(20) R. Dubos, *The mirage of health: utopian progress and biological change*, N. York 1959.—(21) Cf el epígrafe *Découvrir la quatrième dimension*, que A. Goett-

mann mantuvo todo el año 1976 en la revista "Temps et Paroles". Los artículos desarrollan la idea de que la modificación radical del hombre y el futuro del mundo dependerán de la experiencia espiritual. Tendremos presentes los artículos sobre todo en el párrafo dedicado a la meditación corpórea.—(22) La curación puede considerarse también como un proceso de restauración de la unidad de la persona, que requiere intervenciones diferenciadas. "La curación se produce cuando se realizan todas las condiciones. Hay condiciones físicas, que sólo el médico es capaz de conocer y suscitarse. Hay también condiciones de orden emocional, que pueden poner de manifiesto quienes tienen una formación psicoterapéutica; y, finalmente, la curación requiere condiciones espirituales, que solamente pueden ver y facilitar plenamente quienes poseen formación y experiencia en la tradición viva de la iglesia cristiana. Todos estos hombres juntos pueden constituir un *équipe* utilísimo para el servicio del Señor" (M. Kesley, *Healing and christianity*, N. York 1973, 359).—(23) Hescasmo deriva del griego "hesykia", o sea: silencio, paz de la unión con Dios. Sobre la práctica de la "oración de Jesús", una de las más queridas de la espiritualidad oriental, en particular la rusa, véase: Un monje de la iglesia oriental, *La preghiera di Gesù. Genesi, sviluppo e pratica nella tradizione bizantino-slava*, Brescia 1964.—(24) Véase, en este sentido, G. Moroni, *Il corpo e la preghiera*, Bologna 1976. Este librito presenta ejercicios prácticos individuales y colectivos para una búsqueda de las condiciones corporales y mentales en orden a acoger la oración. Su supuesto es que cuanto es vivido por la persona en la esfera más íntima, es recibido a nivel físico, y que, viceversa, el cuerpo impone su presencia a toda manifestación, incluso la más espiritual.—(25) Entre las obras más calificadas sobre el Zen, cf A. Watts, *El camino del Zen*, Edhasa, Barcelona 1977; D. T. Suzuki, *La gran liberación. Introducción al Budismo-Zen*, Mensajero, Bilbao 1979.—(26) W. Dürckheim, *Der Alltag als Übung*, Berna-Stuttgart 1962; *Id, Hara. Die Erdmüthe des Menschen*, Weilheim 1964; *Id, Zen und Wir*, Weilheim 1961; Enomiya-Lasalle, *El Zen*, Mensajero, Bilbao 1972; *Id, El Zen entre cristianos*, Herder, Barcelona 1980; *Id, Zen, un camino hacia la propia identidad*, Mensajero, Bilbao 1975. Sobre las relaciones entre Zen y cristianismo, cf también: H. Dumoulin, *Diálogo con el budismo Zen*, en "Concilium", 29 (1967), 512-528; W. Johnston, *Diálogo con el budismo Zen*, en "Concilium", 49 (1969), 448-455; T. Merton, *Mystics and Zen masters*, N. York 1967; D. T. Suzuki, *Mysticism, christian and buddhist*, Londres y N. York

1957.—(27) H. Waldenfels, *Meditazione: est e ovest*, Brescia 1977.—(28) Además de la guía indispensable de un maestro, se puede recurrir a guías y manuales, que comienzan a ser ya numerosos. Nos limitamos a señalar: K. Tillmann, *Guida alla meditazione*, Brescia 1975, y los artículos (nota 21) de A. Goettmann en "Temps et Paroles".—(29) Una fuente exhaustiva de noticias sobre el *hara* es el libro de Dürckheim dedicado al tema (nota 26). El *hara* se define en él así: "La posesión de esa disposición general del hombre que le permite abrirse a las fuerzas y a la unidad de la vida originaria y mostrarlas dominando, dando sentido y realizando su propia vida. Lo que se opone más tenazmente a la adquisición de la fuerza del centro es permanecer aferrado al yo, el cual con su obstinación perturba el nacimiento de un verdadero poder. Sólo cuando se consigue excluir la intrusión del yo se produce la prestación perfecta, en cuanto fruto de una maduración interna. La razón no es ya necesaria, la voluntad calla y el corazón se ha vuelto silencioso; con feliz seguridad, el hombre actúa sin la propia intervención".—(30) Véase el fino análisis fenomenológico que del modo como surge el percepción dualista (el cuerpo como objeto) del preudalismo originario, realiza J. Sarano, *Significato del corpo*, Ed. Paoline 1975, 47-61. Sarano no deja de destacar el significado y la función del cuerpo-objeto, supuesto de la intervención terapéutica, de la ética y de la ascética.—(31) H. Bossu-C. Chalaguier, *L'expression corporelle*, París 1974, 27.—(32) Cf J. Salk, *La sopravvivenza dei più saggi*, Roma 1977.

BIBL.—AA. VV., *El cuerpo y la salvación*, Sígueme, Salamanca 1975.—AA. VV., *Cuerpo*, en "Communio", 6 (1980).—Cevallos, N. *Apuntes para una antropología liberadora*, Ed. Claretianas, Bogotá 1977.—Chenu, M.-D. *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966.—Fernández González, J. *Antropología y teología actual*, Rev. Agust. de Espiritualidad, Zamora 1977.—Gevaert, J. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1976.—Häring, B. *La moral y la persona*, Herder, Barcelona 1975.—Legrain, M. *Le corps humain. Du soupçon à l'évangélisation*, Centurion, París 1978.—Robinson, J. A. T. *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.—Rodríguez del Castillo, J. *La salud y el clima espiritual. Ensayo sobre las influencias materiales en el organismo humano*, Madrid 1958.—Rucker, E. *Intenta conocer tu cuerpo*, Studium, Madrid 1975.—Vaca, C. *Carne y espíritu*, Religión y Cultura, Madrid 1959.—Wolff, H. W. *Antropología del AT*, Sígueme, Salamanca 1975.

D

DESIERTO

SUMARIO I Un fenómeno histórico que se repite 1 En las diversas culturas étnicas 2 En la tradición cristiana II El desierto en la Biblia 1 La realidad geográfica 2 La experiencia histórica 3 La relectura simbólica 4 Los esquemas de relectura 5 Aplicación de los esquemas de relectura al AT a) Esterilidad/fertilidad b) Incompletitud/completitud c) Desposesión/posesión d) Camino/meta 6 La relectura del NT a) Jesús tentado en el desierto b) Jesús nuestro desierto 7 Conclusión III Espiritualidad del desierto 1 Dinámica de lo provisional 2 El desierto escuela de absoluto 3 Guía para una "jornada de desierto"

I. Un fenómeno histórico que se repite

El desierto, y cuanto el término evoca, en teoría y en la práctica, tiene una destacada incidencia en las diversas culturas, filosofías, religiones y espiritualidades étnicas, ya sea como realidad condicionante, ya como libre opción

1 EN LAS DIVERSAS CULTURAS ÉTNICAS - La poesía árabe de los beduinos preislámicos canta el desafío entre el desierto, que rechaza al hombre, y el hombre, que conquista el desierto El conflicto se resuelve en una admirable simbiosis en la forma más alta de conquista del desierto por parte del hombre y en la configuración más lograda del hombre por parte del desierto "Aquí el hombre adquiere realmente conciencia de su nada, lo mismo que de la nada absoluta de todas las cosas, en la huida incontinente del tiempo No hay duda de que el desierto lamina al hombre, como hace con todo lo demás, pero también parece indudable la resurrección del hombre, cuya luz pone al desnudo al desierto en su realidad

esencial, la cual no es otra cosa que la nada lo único que queda en el desierto en su individualidad —puesto que, si la especie continúa viviendo, el animal y la planta mueren— es la piedra, o sea, el vacío absoluto e irracional. Ciertamente el desierto puede decirle al hombre para mí, no eres nada, pero el hombre le responde ¿y tú?"¹

Hay quien con argumentaciones etnológicas atribuye al desierto el descubrimiento de la unicidad de Dios. Obviamente, no es el desierto el que está marcado de monoteísmo, sino el hombre que, al convertirse en pastor nómada (aunque haya salido de civilizaciones sedentarias, fácilmente salpicadas de sincretismo), desarrolla progresivamente con ayuda del desierto la idea del Dios único así se ha comprobado científicamente en el pastor oriental antiguo de hace unos tres mil años, lo mismo que en la civilización neopastoral de la América poscolombina. El mismo monoteísmo hebreo habría sido definitivamente adoptado precisamente en el desierto a través de la educación dialógica, durante cuarenta años, de la "palabra", que organizó la tribu como nación mediante la ley mosaica. Por otra parte, en el desierto es donde Israel configura su espiritualidad de pueblo elegido como depositario y evangelizador de la revelación, separándose y diferenciándose del estilo de las demás naciones.

A la tradición bíblica hebrea apela el anacoretismo individual y comunitario de los esenios, de los terapeutas y de los qumránicos. El amor al desierto se encuentra en la India (por ejemplo eremitas de la selva y de la civilización brahmánica), en China, en Asia central, en África, en América. Conocemos anacoretas y ermitaños entre los hindúes, en el Tíbet, entre los budistas de Ceilán. En las poblaciones nórdicas de Europa, el anacoretismo y el eremitismo más

severo parecían casi congénitos en los celtas, especialmente en los escoceses y los irlandeses, los cuales mostraban predilección, respectivamente, por las islas lacustres fluviales y marinas, o por la soledad del exiliado voluntario. Entre los islamitas, además del misticismo eremítico de los *sufí*, tienen todavía fuerte incidencia sociológica y psico-psicológica los condicionamientos del desierto.

No siempre es el desierto entendido geográficamente y físicamente con sus rocas, sus áridas arenas, sus ingentes extensiones desnudas donde todo muere, lo que impone la reflexión y la sensación de la nada del hombre, forzado a buscar con implorante fatiga cualquier oasis o tundra donde la vida ofrece algo de verde o algún naciente rachuelo. Otros lugares aseguran el elemento esencial del desierto, la soledad que favorece el retiro de la mundanidad, el silencio y la escucha. Como hecho religioso-cultural, entre los egipcios era universalmente conocida por ejemplo en Menfis en Abidos y en otras partes, la reclusión de los adeptos al culto de Serapis, llamados *katokoi*, los cuales parece que se sentían vinculados al recinto sagrado del templo de aquella divinidad hasta que ella los declaraba libres.

Al desierto van los filósofos, en particular los seguidores del estoicismo y del neoplatonismo, para los cuales el desierto era con frecuencia sinónimo de campo, una especie de "rusticatio" reflexiva. Van al desierto los caudillos carismáticos de pueblos, como Abraham, Moisés, David, Matalías, los profetas del antiguo Israel, Juan Bautista, Jesús el Mesías, los profetas de las otras grandes religiones como Buda, Confucio, Mahoma. Van al desierto cuantos sienten el impacto psicológico, moral y espiritual del mundo frenético. A veces la fuga tiene tonos de desdenoso desprecio, que lleva a gritar con Horacio "Odio al vulgo profano, y me alejo de él ¡Callad!"

2 EN LA TRADICIÓN CRISTIANA. La atracción del desierto la sintieron de modo original los místicos cristianos, no solo porque se sentían extraños y peregrinos, sin ciudad permanente en la tierra (cf 1 Pe 2,11 Heb 13,14), sino para mejor disponerse a la ciudad "futura" (ib) con la eficazísima ascésis penitencial, contemplativa y escatológica del desierto. La experiencia bíblica espiritual del desierto sigue una evolu-

ción histórica, cuyos puntos salientes son los del período aureo de los "padres del desierto" (s IV V) el florecimiento con las reformas benedictinas y la proliferación de los mendicantes (XI XIII) un "renacimiento patrístico" en conexión con el renacimiento humanístico y con los movimientos reformistas católicos (XV XVIII) con sucesivos retornos que se han hecho más vigorosos en nuestros días.

De la era patrística, basta el ejemplo representativo de Antonio egipcio (251 356), que lleno la historia del monaquismo antiguo en Oriente y Occidente gracias a la admirable síntesis biográfico ascética compuesta por Atanasio de Alejandría, el cual tuvo prolongada familiaridad con el santo y con su estilo de vida. Antonio coloca en la base de su ascésis del desierto una tradición popular de profundos motivos bíblicos y evangélicos. La soledad, el ocultamiento afín a la oscuridad, el desierto eran el lugar donde mejor se descubría el conflicto de las pasiones, de las fuerzas oscuras y ocultas que operan dentro de cada hombre, porque se creía que aquel conflicto estaba provocado o manejado por el diablo, el cual andaría merodeando por la soledad de los desiertos. Para las almas más decididas y animosas, el desierto se convertía en el puesto avanzado de una lucha más comprometida y decidida contra el enemigo del espíritu, en frentarse al enemigo en su baluarte para desalojarlo era la táctica reconocida como más efectiva.

Antonio, siguiendo el ejemplo de Pablo de Tebas, al que la tradición consideraba el primer ermitaño del desierto, libra el combate espiritual primero en los sepulcros y luego en el desierto, donde pasará veinte años atrincherado en un viejo reducto demolido "Atravesé una prueba de oscuridad, en el curso de la cual tiene la impresión de ser abandonado por Dios a los poderes demoníacos no obstante, persevera pero en la fe más desnuda. Al término de la prueba, una visión luminosa del cielo le consuela. Entonces no puede menos de expresar esta queja: ¿Dónde estabas? ¿Por qué no te manifestaste desde el principio para hacer que cesaran mis sufrimientos? Mas una voz le respondió: Yo estaba allí, Antonio, es peraba para verte combatir!"²

Tras no pocos casos de degradación humana a causa de una soledad forzosa y oprimente o no preparada por un

aprendizaje espiritual adecuado, Pacomio (287-347) y Basilio (329-379), que conocían también por experiencia la excelencia del retiro y del desierto, organizan la ascesis cenobítica, la cual excluye el eremitismo, pero asegura, bajo un régimen de obediencia, el retiro y el desapego del mundo y de la mundanidad, el recogimiento, la soledad del silencio y de la contemplación junto con el trabajo. Hacia finales del siglo IV Shenute le niega a la vida cenobítica la plena perfección de la ascesis cristiana. Reconoce que la vida eremítica es difícil y arriesgada, exige vocación pertinente y preparación adecuada. Pero la perfección cristiana postula el paso del cenobitismo al eremitismo, como ocurrirá también en las lauras fundadas en Palestina en el s. V por los mejores discípulos de Basilio.

Desde el Oriente, especialmente con la lectura de la *Vida de Antonio*, de Atanasio, traducida al latín y ampliamente difundida a partir del s. IV así como con la obra personal de Casiano (360-435), la espiritualidad del desierto se difunde incontinentemente en Occidente. Uno de sus elementos es el penitencial llevado a veces hasta límites extremos para la resistencia física con austeridades rígidas e ingeniosas. Hubo varias especies de eremitas estilistas, emparedados vivos, peregrinos, reclusos, dendritas (o que habitaban dentro del tronco de un árbol), locos por Cristo que tomaban al pie de la letra el dicho paulino "Somos locos a causa de Cristo" (1 Cor. 4,10).

Un renovado fervor de espiritualidad anacóretica se observó con las reformas del monaquismo benedictino (camaldulenses, valumbrosanos, verginianos, cisercenses, cartujos y otros) y con las órdenes mendicantes, en su mayoría conciliando la vida cenobítica con la eremítica. Siguiendo el ejemplo de los Padres³, se tejió el elogio de la soledad "Huye de la gente — escribe Bernardo —, huye también de tus familiares, aléjate incluso de los amigos más íntimos. El que desea oír la voz de Dios, que se retire a la soledad. Esta voz no resuena en las plazas: un consejo secreto requiere una escucha secreta. Dios no conversa con los que permanecen fuera de sí mismos"⁴. Bruno confía gozoso en una carta sus experiencias anacóreticas: "Cuántas son las delicias con que la soledad y el silencio del yermo enriquecen a los que lo aman, lo saben sólo quienes han vivido su experiencia

aquí el ojo adquiere aquella mirada simple que hierde de amor al Esposo (del alma), permitiéndole aquél, en su pureza, ver a Dios"⁵. El abad Juan Mombauer (ca. 1460-1501), reflexionando sobre las causas de la decadencia de las órdenes religiosas, atribula la perseverancia de los cartujos al *si-so vi*, o sea, al silencio a la soledad y a la visita de inspección⁶.

La reforma católica llevo a un florecimiento de la espiritualidad del desierto. Baste mencionar la reforma camaldulense de Monte Corona, promovida en 1500 por el humanista veneciano Vincenzo Paolo Giustiniani, el movimiento franciscano que se inspira en Pedro de Alcántara y lleva a la creación de conventos llamados "santos desiertos", donde se permite a los religiosos pasar períodos más o menos prolongados en un completo aislamiento del mundo. También los carmelitas organizan en algunos carmelos, llamados "desiertos", un ascetismo de tipo eremítico. Teresa de Avila parece haberse inspirado en este movimiento cuando construyó en el huerto del monasterio de San José un pequeño desierto. Un caso similar, de 1570, es el de las clarisas de Santa Isabel de los Reyes, en Toledo. Eremitos de este tipo, a los cuales las monjas se retiran al menos periódicamente para tener mayor oportunidad de recogimiento y de penitencia, se conservan todavía hoy en las huertas de los monasterios de clarisas de Calabazanos y de Carrión de los Condes. Esta línea de reforma para una mayor perfección y una vida contemplativa más recogida la adoptaron las varias "recoleciones" (recoletos), entre las cuales la más conocida es la de los agustinos recoletos.

Desde el siglo XVI al XVIII diversas reformas, fundaciones nuevas e intervenciones de la autoridad eclesiástica demuestran la vitalidad de la ascesis eremítica, que se organiza mejor, se institucionaliza y se le presta asistencia. Se multiplican los yermos y eremitorios en todos los países que permanecen o se hacen católicos. De Francia se dijo que estaba "cubierta de eremitorios", los había en todos los cantones suizos en todos los condados ingleses, hasta la reforma anglicana, en todos los principados alemanes en todas las diócesis de España, Portugal e Italia. "Se puede hablar incluso de su densidad relativa, pues los eremitorios se multiplicaron en los alrededores de las grandes urbes,

como antaño en torno a Alejandría, por una especie de compensación vital de la intensidad de la vida social, de las opresiones colectivas y de la inevitable de gradación moral de una población caracterizada por el anonimato"⁷. En un censo de 1734, se señalan, en la sola diócesis de Pamplona, 1.286 eremitorios. Para acoger a los eremitas peregrinos "romipeti", fray Albenzio Rossi fundo en Roma hacia 1588, los eremitas de Porta Angelica. C. M. Hobbauer recordaba con nostalgia los eremitorios de los alrededores de Roma, que visita ba cuando iba a la Ciudad Eterna.

En nuestro tiempo, el deseo de buscar a Dios en la soledad inspira nueva mente un número considerable de experiencias individuales y comunitarias. Ejemplos insignes son los literatos Pischari y Saint Exupéry. Pero el renacimiento debe mucho al ejemplo de Carlos de Foucauld (1858-1916), quien después de haber vivido algunos años en la trapa y luego al servicio de las clarisas en Nazaret y en Jerusalén, ordenado sacerdote en 1901 se retiró al desierto del Sahara hasta 1916, año en que fue asesinado. Lo que impresionó a los indígenas musulmanes fue el valoroso desprendimiento de un europeo, se guen ellos provisto de todo, para compartir la vida primitiva de un habitante condicionado por el desierto. Les asombraba comprobar la total y constante disponibilidad para ser útil al prójimo como "hermano universal", en contraste con el alejamiento hierático y misterioso de sus marabutos. La verdadera encarnación de lo divino era él, llamado el "marabuto cristiano".

Muchos, en nuestros días, hombres y mujeres, sienten la llamada del eremitismo estrictamente entendido, tanto individual como organizado. Thomas Merton y otros muchos han escogido la vida del trapense u otra similar. Igualmente, jóvenes universitarios o recién licenciados miran con simpatía la vida de las monjas de clausura más rigurosa ya sea de tipo tradicional (cartujas camaldulenses, trapenses, clarisas, carmelitas), ya de nuevo cuño, como, en Italia, la fundación del ex parlamentario G. Dossetti, también él prófugo voluntario para vivir en soledad en Tierra Santa. Para ayudar a religiosas de vida activa que descubren en un segundo tiempo la vocación claustral, hay institutos que atienden a la vida interior a través de "casas de oración" que Don Piccola Opera

della Divina Provvidenza", una rama eremítica. En Perusa hay un eremitorio femenino del Magnífico otro (desde 1926) en Campiello sul Clitunno (Perusa) un tercero, de la Transfiguración, en Spello (Perusa), que alberga, desde 1972, a las "Hermanitas de María", fundadas por una ex priora carmelita después de mucho luchar, con acierto y tenacidad, para convencer a los superiores competentes. Hay que mencionar también, en Francia, los eremitas de María Inmaculada, fundados en 1943, en Canadá, los eremitas de San Juan Bautista, que en 1965 formaron una "sociedad de solitarios" en la isla de Vancouver. En 1974, volviendo a una costumbre del tiempo de Teresa de Avila, se construyó un eremitorio dentro de la huerta de las clarisas de Azille (Francia). Entre los laicos, se puede mencionar el grupo reunido en torno al literato francés (de origen italiano) J. J. Lanza del Vasto, defensor y practicante de la no violencia, como Gandhi, del cual fue discípulo. Un significado ecuménico particular ha adquirido la comunidad calvinista de Tazé, que ha reanudado la tradición monástica occidental, adaptándola al hombre de nuestro tiempo. Durante un encuentro, en 1975, en Inglaterra, representantes de las iglesias católica, ortodoxa, anglicana y congregacionista han reconocido que el eremitismo presente en las diversas iglesias constituye un fuerte vínculo de unidad. La llamada de la soledad para templar el espíritu se verifica en la práctica de los retiros mensuales, de los ejercicios espirituales, del mes ignaciano, de los "cursillos" ofrecidos a todas las categorías de cristianos, así como en la costumbre de pasar determinados períodos en claustros y conventos.

Es preciso referirse a la Biblia para encontrar en la palabra de Dios los contenidos esenciales relativos a la experiencia del desierto [*infra* II] a fin de trazar luego una espiritualidad que responda a las exigencias de nuestro tiempo [*infra* III].

G. Pelliccia

II. El desierto en la Biblia

1. LA REALIDAD GEOGRÁFICA - Los desiertos que atravesaron los hebreos no eran completamente yermos o deshabitados. Alguna fuente, iluvias o estación

les y buenas cisternas permitían la formación de pequeños centros habitados comunicados entre sí por caminos de caravanas. En torno a los oasis era posible la cría de animales de tamaño pequeño. Además, en Palestina eran y son raras las extensiones de arena. Las zonas más desfavorecidas son macizos calcareos, a los que solo les faltan las precipitaciones atmosféricas para que puedan ser fértiles. En todo caso gracias a la abundante caída de rocío, también están cubiertos de un poco de yerba. Los textos bíblicos, según los cuales los desiertos son salvajes (Dt 32,10), están privados de vegetación (Dt 8,5, Os 2,5 Is 41,19 51,13 Jer 2,24) son áridos (Ez 13,19, Os 13,5, Is 35,16 41, 18s 43,19s), tenebrosos (Jer 2,6 31), poco seguros (Sal 55,8 Lam 5,9) y se encuentran habitados por seres horribles (Is 13,21 30,6 Jer 2,24), presentan ciertos rasgos más imaginarios que reales como sucede normalmente en el caso de tradiciones tan antiguas y confiadas a la memoria popular.

2 LA EXPERIENCIA HISTÓRICA. ¿Cómo concibió el pueblo hebreo el paso de sus antepasados a través del desierto y qué lecciones sacó de él? Ateniéndonos a los datos del texto (si bien la reconstrucción histórica exigirá matizaciones), el viaje tuvo lugar en tres etapas desde Egipto al Sinaí, desde el Sinaí a Cades, desde Cades al Jordán.

Los israelitas, después de atravesar el Mar Rojo, se dirigen hacia el desierto de Sur. Caminan tres días sin encontrar agua. Cuando, finalmente, encuentran un pozo, sus aguas son tan amargas, que le llaman Mara (amargura). Comienzan entonces a murmurar, lo cual harán periódicamente (contra la sed, Ex 17,3 Num 20,2 contra el hambre, Ex 16,2 Num 11,4s contra los peligros de guerra, Num 14,7s). También en Mara comenzó la larga serie de pruebas (Ex 15,25). A veces Yahvé tienta a Israel para hacer que conozca el fondo de su propio corazón (Ex 16,4, 20,20 Dt 8,2 16, 13,4), a veces Israel tienta a Yahvé para ver hasta qué punto se extiende su poder (Ex 17,2 7 Num 14,22). Desde Mara, Israel llega a Elim. Nuevas murmuraciones. El pueblo se arrepiente de haber corrido el riesgo de la aventura. "¡Ojalá hubiéramos muerto por mano de Yahvé en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos pan hasta saciarnos!" (Ex 16,3). El pueblo conoce el mana y Yahvé

le revela su gloria enviándole una nube de codornices. En la etapa siguiente, Refidim, los israelitas tienen más sed que nunca y reclaman agua. En esta localidad, que desde entonces se llamará Meribá y Massa (lucha y tentación), Moisés hace brotar agua de la roca. También en Refidim la oración de Moisés obtiene la victoria sobre los amalecitas.

Tres meses después de la salida de Egipto, los hebreos llegan al desierto del Sinaí. Aquí tiene lugar el gran encuentro entre Yahvé y su pueblo. Israel se convierte en "propiedad de Yahvé, en reino de sacerdotes y en un pueblo santo" (Ex 19,5-6). La tradición vincula al episodio del Sinaí lo esencial de la legislación social y religiosa de Israel (Ex 20 hasta Num 10,10). Visión teológica que constituye un desafío a la historia, pero que traduce a su modo el arraigo de toda la fe yavista en la realidad de la alianza.

Num 10,11 12 16 cuenta luego la etapa que conduce al desierto de Farán. El texto relata que Yahvé iba delante de las columnas bajo la forma de una nube (Num 10,34). Mas el pueblo, en su de presión, vuelve a pensar otra vez en las comodidades que ha perdido dejando la jaula dorada de Egipto. "Nos acordamos ahora nuestros ojos no ven mas que mana" (Num 11 5-6). Escuchados para desventura suya, ven caer a sus pies una nube de codornices chirriantes. Una indigestión mortal hiere a los que se dejan llevar de la gula. Después de Massa y Meribá, llegan a Qibrot Ha Tava (tumba de la avidez). Las rebeliones de Israel terminan formando un mapa geográfico del pecado.

Desde el mismo desierto de Farán sale una patrulla a explorar el país de la promesa (Num 13,1ss). Este se presenta magnífico bajo todos los aspectos, pero sus habitantes son demasiado temibles y la comunidad, falta de fe, se niega a avanzar. Por eso, el castigo ningún adulto de la generación actual, exceptuando a Caleb y a Josué entrará en la tierra prometida.

Los capítulos 20-22 de los Números parecen un calco de Ex 17. Una vez más los hebreos manifiestan libremente su pesar por haber abandonado Egipto (Num 20,4, cf Ex 16,5). Moisés repite el gesto que hace brotar agua de la roca (20,10, cf Ex 17,5). Edom ocupa el puesto de los amalecitas (cf Ex 17,8 16) y ataca a Israel (Num 20,14-21). El c 21 habla de la plaga de las serpientes que

se abate sobre los hebreos culpables de haber repetido su lamentación "¿Por qué nos habéis hecho salir de Egipto?" (Num 21,5). Después de algún choque con los amorreos (Num 21,25) y con los moabitas (Num 22, cf, sin embargo, Dt 2,29), Israel pasa el Jordán bajo la guía de Josué (Jos 3).

3 LA RELECTURA SIMBÓLICA. La relectura realizada dentro de la tradición bíblica ofrece este particular: no es nunca una simple visión retrospectiva. No se trata de glorificar o de llorar un pasado nacional. En la sucesión de los acontecimientos, el pueblo advierte las constantes de Dios y del hombre. Exodo-desierto-entrada en la tierra son una estructura de vida para todo creyente. Aquí hay un misterio de salvación válido para todos los sucesivos "hoy". "¡Ojalá hoy oyeráis su voz. No endurezcáis vuestro corazón como en Meribá, como el día de Masá en el desierto cuando me probaron vuestros padres, me tentaron aunque habían visto mis obras" (Sal 95,8s). El AT conoce incluso una especie de ritual del recuerdo. Todos los años, el 15 del mes séptimo, Israel debe adoptar las condiciones de vida del desierto. "Durante los siete días habitaréis en tiendas para que vuestros descendientes sepan que yo hice habitar en tiendas a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de Egipto" (Lev 32,42s, cf Dt 16,13 17).

El principio de la relectura, válido ya en el AT, se impone aun más en el NT. Así el autor de la Carta a los Hebreos toma a su vez el Sal 95 y lo aplica al mensaje evangélico. "De nuevo, Dios fija un día, un 'hoy'. Esforcémonos, pues, por entrar en este reposo, para que nadie sucumba imitando este ejemplo de desobediencia" (Heb 4,7 11).

Calificamos la relectura de simbólica por dos motivos. 1) La mirada de la fe descubre en el acontecimiento pasado una validez de aplicación que rebasa sus límites empíricos de tiempo y espacio. Egipto es figura de la esclavitud bajo el pecado, el desierto corresponde al itinerario espiritual de la conversión, la tierra prometida tiene como equivalente el estar con Cristo en el tiempo presente y en el mundo que vendrá. San Pablo expresa todo esto en los términos siguientes: "Quien (Dios) nos rescató del poder de las tinieblas y nos trasportó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y remisión de los pecados" (Col 1,13s), 2) La relectura se

refiere a acontecimientos cuya figura pertenece al mundo del símbolo hambre-sed-pan-agua caminar, etc. son todos ellos términos que ofrecen niveles de significado superpuestos y correlativos físico, psíquico y espiritual. Por ejemplo hambre de pan, hambre de afecto, hambre de Dios. Cada término puede recordar o ser signo del otro. Cuanto más está arraigado el símbolo en la experiencia genuinamente humana, tanto más se convierte en colectivo y universal. En este sentido, la Biblia habla al hombre de todos los tiempos y de todos los lugares. [↙ Símbolos espirituales II].

Hemos de indicar ahora los diferentes esquemas según los cuales se ha realizado la relectura, sobre todo en el AT. En efecto el tema del desierto se presta a dar vida a un grupo frondoso de significados, estructurados en forma de simples oposiciones. La relectura del NT quedará unificada en torno a los temas cristológicos.

4 LOS ESQUEMAS DE RELECTURA. Hoy las ciencias del lenguaje nos enseñan que, para individuar los valores de un término, es preciso ver a qué otros términos se contraponen habitualmente. Por lo que se refiere al desierto, comprobamos las antítesis siguientes: a) es terilidad / fertilidad, el desierto, tierra quemada se opone a la tierra cultivada; b) incompletez / completez. Así como el mar, ateniéndonos a la cosmología bíblica, es lo que queda del abismo primordial después de la separación de las aguas (Gen 1), así el desierto es un resíduo de la estepa desolada que existía antes de plantar el edén (Gén 2). El desierto, exactamente como el mar, es, pues, un símbolo del caos en oposición al cosmos ordenado. Una variante del tema incompletez/completez es el binomio indiferenciación inicial / transformación. El desierto es la imagen de los comienzos absolutos, del tiempo en que aun era todo posible. Visto bajo este aspecto, renste un valor positivo y será imagen de la juventud, del noviazgo, etcétera; c) desposesión / posesión. El desierto es el lugar de las privaciones. ¿Cuál es la cualidad de los sentimientos que se manifiestan en la condición de desposesión: lamentos estériles o replegues sobre uno mismo, o bien voluntad de conquista para llegar a una existencia mejor?; d) camino / meta. El desierto, a duras penas soportable, no invita a la permanencia, sino a buscar

una mansión estable. A lo largo de este eje de significados se articulan los temas de agua, peligro, resistencia encontrada, etc.

5 APLICACION DE LOS ESQUEMAS DE RELECTURA AL AT a) *Esterilidad/fertilidad* El Sal 104 muestra que toda vida proviene de Dios. Si éste retira su aliento, la vida recae en la nada (Sal 104,29). Pues bien, según Num 20,5, el desierto es un lugar inhospito, "que no admite semillas, que no tiene viñas, ni higueras, ni granados, y donde ni hay agua para beber" un lugar, en suma, que no parece haber tenido parte en la bendición de Dios y que, por tanto, alberga a los poderes demoniacos (Dt 8 15 cf Num 21,4s Is 30,6). Paradojicamente, en esta tierra quemada y árida es donde Dios se muestra más cerca al que le ama "Tus vestidos no se gastaron sobre ti ni se hincharon tus pies durante esos cuarenta años. Reconoce, pues, en tu corazón que Yahvé tu Dios te corrige a la manera como un padre lo hace con su hijo" (Dt 8,4s cf 29,4).

El desierto, naturalmente estéril, es a propósito para manifestar la potencia vivificadora de Dios. A este respecto los hebreos percibieron la acción providente de Dios sobre todo en el mana, "el pan del cielo" (Sal 105,40). El mana había que recogerlo cada mañana, exceptuando el sábado (Ex 16,20). Esta disposición intenta sugerir que el pueblo no posee autonomía alguna de vida frente a Dios. Su dependencia es entera y constante, y no se refiere, además, solo a los bienes materiales "No solo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé" (Dt 8,3).

b) *Incompletitud/completitud* El pensamiento hebreo no razona en términos de ser y no ser, sino que opone más bien orden y desorden, caos y cosmos. Este modo de ver las cosas, menos filosófico que el pensamiento griego, concede, en compensación, mayor puesto a la historia. Entre el desorden inicial y el cumplimiento escatológico de lo creado hay lugar para una acción transformadora. En esta perspectiva presenta sobre todo el Deuteronomio (Is 40 55) la redención como cumplimiento de la creación. Los grandes símbolos del caos son el mar y el desierto. Yahvé libra una batalla simbólica contra estos elementos. Entre los restantes textos, Is 51,9-11 agrupa abismo primordial, mar y desierto "Despierta, despierta, vistete de fuerza, brazo de Yahvé, despierta como

añejo en los días de las generaciones antiguas! ¿No eres tu el que hendio a Rahab y traspaso al Dragon? ¿No eres tu el que seco el mar, las aguas del gran abismo, el que trocó en camino las honduras del mar para que pasaran tus redimidos? Así volverán los liberados de Yahvé y vendrán a Sion entre gritos de júbilo" (Cf también Is 63,13s). Es un solo y mismo Dios el que dividió las aguas del abismo, del mar Rojo, y el que ahora traza un camino en el desierto (Is 43,19). Para expresar esta identidad, el profeta ha superpuesto las imágenes. El mar ha ocupado el puesto del caos y el desierto ha sustituido al mar. La equivalencia entre desierto y mar, en cuanto símbolos del caos, explica también otra imagen del Deuteronomio. Según Is 41,18s, Yahvé hará brotar en el desierto cuatro especies de agua (ríos, fuentes, estanques, manantiales) y hará crecer siete tipos de árboles (cedros, acacias, mirtos, olivares, cipreses, olmos, terebintos). Los campos estériles se transformarían en un paraíso terrestre. Semejante oráculo no hay que tomarlo al pie de la letra, como si se tratara de la visión anticipada del estado futuro de una zona geográfica. El lenguaje es simbólico. La redención realiza la perfección que Dios ha planeado desde el principio (cf Is 45,18s).

En cambio, otras varias imágenes del libro de Isaías describen el juicio escatológico. Por ejemplo, Is 34-35. El día de su venganza, Yahvé tirará sobre Edom "la cuerda del caos y la plomada del vacío" (Is 34,11). Hienas, gatos salvajes y víboras "heredarán" el país y en él "morarán" (Is 34,11 17). Yahvé les "repartirá" la tierra (Is 34,17). Los términos clave de la entrada de Israel en la tierra prometida son referidos a los animales que toman posesión de las ruinas (heredar Lev 20,24, Num 13,30 21,24, Dt 1,8, 2,21 31, etc., morar Sal 37,29, 69,37, distribuir Jos 14,5, Num 26,53 56). El castigo es a un tiempo anticreación y antéxodo.

Las relecturas de la tradición del desierto no son uniformes. Junto a una valoración pesimista, que ve en los cuarenta años de peregrinación una larga serie de rebeldías, existe una valoración completamente positiva. El tiempo del desierto corresponde al noviazgo de Israel con Yahvé. El éxodo es la edad de oro de la historia de la salvación "Me he acordado de ti, del carño de tu juventud, de tu amor de novia cuando me seguías por el desierto, por una tierra

yerma" (Jer 2,2). Este modo de ver las cosas forma parte del esquema indiferenciación/transformación. La historia no es más que el desarrollo progresivo de inmensas posibilidades iniciales. Cuanto más avanza Israel, más se endurece, más se enfria. Hay que relacionar con este esquema de relectura la teología de Oseas de retorno al desierto.

Para Oseas, el retorno al desierto no significa condena de la cultura y del progreso. En realidad, el pueblo, al haberse sedentario, se ha dejado arrastrar al sincretismo religioso. No tiene ya la energía espiritual necesaria para convertirse. Necesita una juventud nueva, capacidad de volver a comenzar todo. Tal es precisamente el sentido de la vuelta al desierto en este profeta. Un espíritu de fornicación tiene a Israel prisionero (5,4). Hay que quitarle al pecador la ocasión de pecar. Hay que lanzarlo a un nuevo éxodo, a una nueva historia de la salvación experimentada personalmente. Más que de un castigo, se trata de hacerle revivir la serie de los acontecimientos salvíficos, a fin de devolverle su pureza inicial "La atraeré y la guararé al desierto, donde hablaré a su corazón. Allí me responderá de nuevo, como en los días de su juventud como en el día en que salió de Egipto" (Os 2,16 17). Israel, una vez convertido, será nuevamente capaz de poseer su tierra sin ser poseído por ella.

c) *Desposesión/posesión* Uno de los efectos que produce la desposesión es el de colocar al hombre frente a los propios deseos. ¿De qué naturaleza son las nostalgias que surgen en su corazón, cuando siente la privación? Israel, despojada de la comodidad, se inclina, por un lado, a cantar las alabanzas de la antigua prisión (Num 11,5), y, por otro, a denigrar la tierra prometida, el don de Dios (Num 13,32, 14,36). Ante la dificultad, el pueblo se siente tentado a caer en un abatimiento mortal (Num 14,2) o, peor aun, a dar marcha atrás hacia Egipto (Num 14,3). En efecto, la esperanza viene a faltar cuando no se alimenta ya de la fe. La fe pierde su propia audacia cuando el hombre no desea otra cosa que la satisfacción de las necesidades inmediatas. Pues bien, el desierto te enseña la jerarquía de los valores "Te he humillado y te he hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná, desconocido de tus mayores, para que aprendieras que no solo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé" (Dt 8,3).

Sólo Dios cuenta de veras, sin él todo el resto es nada. Dt 8-11 extiende este tipo de espiritualidad a todo el que vive en la abundancia. Para vivir ricos sin perderse es precisa una espiritualidad del desierto. Cuando Israel haya tomado posesión del país y viva en un perfecto bienestar, habrá de conseguir no olvidarse de Dios, el cual es infinitamente más grande que sus dones "Acuérdate de Yahvé, tu Dios, él es quien te ha dado esta fuerza y te ha procurado este poder" (Dt 8,18). Cualquiera que sea el bienestar adquirido, la fe sigue apoyándose solamente en Dios.

d) *Camino/meta* El último esquema que debemos examinar es el del camino como opuesto a la meta. Los temas que vienen aquí naturalmente a cuento son los de Dios como guía y pastor, y el de los obstáculos del camino.

Cuarenta años de peregrinación por el desierto han habituado a Israel a "caminar con Dios" (Miq 6,8). Caminar significa llevar continuamente consigo sin dejarlo atrás el objeto de la propia esperanza, creer que uno es conducido hacia un país feliz (Dt 8,7 10) y que todos los caminos de Dios, por sinuosos que sean (Dt 2,1s), conducen a él.

Uno de los textos que trasladan más netamente el éxodo al plano espiritual es Is 58, que tiene como objeto el ayuno verdadero. El ayuno no consiste en atormentar el cuerpo, sino en hacer pedazos todo egoísmo en romper las cadenas, en soltar los lazos, en quebrantar los yugos, en distribuir el pan. A quien se ha liberado de sí mismo, Dios se le hace presente como la columna de la nube en el desierto "Yahvé será tu guía siempre, en los desiertos saciará tu hambre seras como un huerto regado, cual manantial de agua, de caudal magotable" (Is 58,11). El hombre, al salir de sí mismo y colocarse bajo la guía de Dios, se hace capaz de construir la ciudad. Is 58,12 prosigue "Reedificarás las viejas ruinas. Serás llamado 'tapia-dor de brechas'". Las etapas del éxodo, paso del desierto-tierra prometida, se trasladan al plano espiritual.

Las dificultades del camino (hambre, sed, enemigos) sirven para recordar que la salvación no se consigue permaneciendo pasivos, sino que entraña siempre un aspecto dinámico. La prueba profundiza la fe, al tiempo que revela la más manifiestamente la gloria de Dios, "su grandeza, la fuerza de su brazo tenso" (Dt 11,2). Lo progresivo de la salvación y su carácter dinámico se re-

velarán de modo más neto aun en el NT La Iglesia en camino hacia una salvación todavía futura es la Iglesia del desierto (Ap 12)

6 LA REFLECTURA DEI NT Según el AT, los acontecimientos escatológicos están ligados al desierto (Is 35,1ss 40,1 41,19 51,3 etc.) El tiempo de la salvación se anuncia simbólicamente bajo la imagen de un remodelamiento de la creación entera. También Juan el Bautista sabe que debe ser una voz que grita en el desierto para preparar el camino al Señor y allanar sus senderos (Mt 3,3 Mc 13 Lc 3 4-6) A su vez, también Jesús se sabe vinculado al desierto en realidad no para permanecer allí, sino para caracterizar así toda su actividad ulterior (Mt 4,1-11 Mc 1,12s Lc 4,1 13)

a) *Jesús, tentado en el desierto* Jesús, tentado en el desierto se coloca bajo el signo de las lecturas realizadas ya por el Deuteronomio aa) “No sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé” (Dt 8 3) bb) “No tentéis a Yahvé, vuestro Dios” (Dt 6,16) “teme a Yahvé, tu Dios sírvete a él y jura en su nombre” (Dt 6 13) Lo absoluto de Dios, su santidad y su unicidad, tales son los tres principios que Jesús coloca en la base de su mesianismo. Jesús será al mismo tiempo Hijo del hombre y Siervo paciente. Gloria y cruz están indisolublemente unidas. Al triple pecado del pueblo del éxodo —deseo de satisfacción inmediata, poner a Dios a prueba, idolatría— opone Jesús una triple renuncia: muerte de sí mismo, confianza, adoración. Siempre que durante su ministerio se retire a “un lugar de desierto” (Mc 1,35 45, 6,46, Lc 4,42 5,16, 9,10), lo hace para dar a Dios solo la gloria de sus milagros y para renovar en profundidad la elección hecha de una vez por todas en el desierto. Jesús es el Hijo del hombre, y no puede ser un rey que alimenta y favorece los caprichos de un pueblo (Jn 6,15 18,36)

b) *Jesús, nuestro desierto* Los “signos” del cuarto evangelio tienen esto en común: están destinados todos a conseguir una profundización de significado. Así, el agua, convertida en vino, significa el paso a una nueva alianza (Jn 2) Jesús es la vida verdadera (Jn 15), la luz del mundo (Jn 8,12), el pan bajado del cielo (Jn 6). En una perspectiva análoga de profundización, Juan emplea varias veces los temas del éxodo y los espiritualiza. Por lo demás, entre su evange-

ho y el Pentateuco existen anillos intermedios por ejemplo, el Libro de la Sabiduría, compuesto unos cincuenta años antes de Cristo en la diáspora hebrea de Alejandría. Una lectura paralela del cuarto evangelio y de la Sabiduría resulta particularmente instructiva.

Según la Sabiduría, la acción providente de Dios se ha revelado en las grandes pruebas del desierto, que son la sed, el hambre, la oscuridad, la amenaza constante de la muerte. A decir verdad, estos distintos peligros no se consideran en absoluto bajo su aspecto de fenómenos naturales, sino como elementos constitutivos del drama del éxodo, y se los ve, por tanto, como una dimensión de la historia de la salvación. Se trate de una dependencia literaria o de la utilización de una tradición común, el cuarto evangelio toma punto por punto la materia elaborada por el Libro de la Sabiduría.

En su sed, los hebreos invocaron al Señor “Les fue dada agua de una roca escarpada, y remedio de su sed de una dura piedra” (Sab 11 4). A través de este signo, Israel reconoció la mano del Señor (Sab 11,14). A esto corresponde en la tradición de Juan el signo de Caná: Jesús cambia el agua en vino. De ese modo “manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos” (Jn 2,1 11). Volvamos al Libro de la Sabiduría. En el desierto, el Señor dio a su pueblo “alimento de ángeles, un pan del cielo preparado sin fatiga” (Sab 16,20). En el evangelio de Juan, Jesús se llama “pan vivo bajado del cielo” (Jn 6,51). Sabiduría la noche de la partida de Egipto el Señor asegura a los suyos la presencia de una columna resplandeciente que habrá de servirle de guía (Sab 18,1 3). San Juan en el episodio del ciego de nacimiento, Jesús aparece como la “luz del mundo” (Jn 8,12, cf 9,9 1,4, 12,36). Sabiduría la serpiente de bronce es “signo de salvación universal” (Sab 16,6s). Su contrapartida en Jn 3,14 es el Hijo del hombre levantado (cf 12,32 34) en la cruz (Jn 19,37), causa de salvación eterna para todo hombre que cree. Si durante el éxodo la palabra de Dios salvó a Israel (Sab 16,12), de ahora en adelante Cristo mismo será “resurrección y vida” (Jn 11,25s) “Todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre” (Jn 11,26). Para decirlo en pocas palabras, el misterio de Jesús, la salvación que él trae, son imágenes del éxodo. El es en su misma persona el lugar de nuestro paso al Padre.

En 1 Cor 10,5s, san Pablo, a su vez, explicita ulteriormente la tipología del éxodo. Paso del mar y maná son figuras del bautismo y de la eucaristía. Vivimos el tiempo de la Iglesia bajo el velo de los sacramentos (cf Ap 12). No basta recurrir a los sacramentos para ser salvados, todos los padres atravesaron el mar, todos estuvieron bajo la nube, todos bebieron la misma agua espiritual, pero la mayor parte de ellos no agradó a Dios y sus cuerpos yacen en el desierto (1 Cor 10,1-5). No es posible agradar al Señor y ceder a las tentaciones que sedujeron a los padres: concupiscencia, murmuraciones, desconfianza en Dios. En la continuación del capítulo san Pablo desarrolla lo que podría ser una auténtica espiritualidad del desierto: usar de manera correcta los sacramentos (1 Cor 10,14-22), hacer todas las cosas no para satisfacción propia, sino para la gloria de Dios (10,31), esforzarse en agradar a todos, no buscar el interés particular, sino el del mayor número posible de personas (10,33), en conclusión, sustituir la avaricia y la concupiscencia por la voluntad de servir. En este nivel y en la prolongación del pensamiento paulino vemos identificar se la espiritualidad del desierto con el misterio pascual: morir a uno mismo a fin de vivir para el Señor. Despojarse de todo para poseer el Todo, con la clara conciencia de que un plan por el estilo no procede de la voluntad humana, sino de la comunión con Cristo. “Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí” (Gál 2,20). En el NT Cristo adopta con toda evidencia el puesto del desierto: lugar donde Dios se hace presente (Jn 14,7), paso obligado para entrar en la gloria (14,6), alimento y fuerza durante el largo itinerario que lleva a la meta. Cristo, “camino, verdad y vida” (Jn 14,6).

7 CONCLUSIÓN - Nuestro estudio ha demostrado que la concepción bíblica del desierto no es en absoluto ascética. El desierto no es la fuga de la tentación (allí se es más tentado que en ningún sitio). También la búsqueda de un rincón propicio al recogimiento es un aspecto marginal. Jesús se retira al desierto ante todo para sustraerse al mesianismo demagógico que las turbas, bajo la dirección de Satanás, intentan imponerle. Mientras que las muchedumbres y Satanás intentan hacer que Dios coincida con el querer del hombre, Jesús quiere que el desierto sea el sím-

bolo del espacio infinito que separa a Dios y al hombre pecador. Esta distancia sólo es superada a través del lento camino de la fe. El desierto, esencialmente transitorio, vivido como símbolo o como realidad física, es una escuela de absoluto. Esto es lo que hoy puede legitimar el retirarse al desierto de algunos como signo e invitación dirigida a la comunidad eclesial entera. Esto es lo que impone a todos la espiritualidad del desierto como disponibilidad a dejarse conducir por el Espíritu, en solidaridad con el pueblo de los creyentes.

R Lack

III. Espiritualidad del desierto

La luz que la palabra de Dios ha proyectado sobre la experiencia del desierto indica las pistas que se han de recorrer para que ésta responda al plan divino y sea saludable para los cristianos de nuestro tiempo.

1 DINAMICA DE LO PROVISIONAL. La primera evidencia que se desprende de la Biblia es que el desierto, como lugar geográfico y como postura de separación de la sociedad humana, no puede considerarse como una condición permanente. El desierto “no tiene nada que ver con una mística de la fuga de los hombres. Considerando la historia de los creyentes, hay que inculcar con fuerza este aspecto provisional del desierto. Si ha habido errores y desviaciones en la interpretación del desierto bíblico, están presentes y se han dejado sentir siempre que se ha querido hacer del desierto la situación definitiva y duradera del creyente. El creyente está destinado a la comunidad, a la Iglesia, a la sociedad de los hombres. Debe caminar durante algún tiempo por el desierto, a fin de prepararse a la misión, al contacto con los demás.”⁸ Para el pueblo elegido el desierto represento siempre el “tiempo intermedio” entre la esclavitud y la tierra prometida: después de la infidelidad debe volver al desierto, no como ideal de vida (al estilo de los recabitas, que pretendían vivir como bedunos por reacción contra la civilización considerada como un mal), sino como lugar de paso y de purificación, a fin de insertarse en una situación de justicia (cf Os 2,16 22). Para Abrahán, Moisés, Elías y para el mismo Jesús la permanencia en el desierto se

inserta plenamente en su misión, forma parte de un itinerario espiritual como momento fuerte de maduración de las propias opciones y de encuentro con Dios. Como todo tiempo intermedio, el desierto se caracteriza por una tendencia dinámica del pasado hacia el futuro, que no es una expectativa pasiva, sino la construcción del término hacia el cual se tiende. Dejando a un lado las vocaciones especiales a la vida eremítica, "signo" de la dimensión escatológica de la Iglesia en camino hacia "nuevos cielos y nueva tierra" (2 Pe 3,13), el desierto es lugar de tránsito muy oportuno para quienes, inmersos en una actividad pastoral y social, desean orientar su propia vida según el plan de Dios y obrar auténticamente para la salvación de los hermanos. La oración solitaria se convierte para todo creyente —como para el Hermanito de Jesús— en "la consumación de su vocación apostólica, que supone la muerte a sí mismo y una gran disponibilidad interior a la caridad de Jesús, de modo que toda la vida esté dominada por la idea de la salvación de los hombres"¹⁰. Nada, pues, hay más ajeno a la verdadera concepción del desierto que considerarlo como lugar de quietud y *relax*, de sustracción a los compromisos humanos y de suspensión de la solidaridad con el pueblo de Dios. El desierto no es una casa para habitar en ella, sino un espacio que se ha de atravesar para realizar con la mediación del ambiente geográfico una fuerte experiencia espiritual que haga más verdadera la relación con Dios y con los hermanos.

2 EL DESIERTO ESCUELA DE ABSOLUTO. No hay que confundir el desierto con los retiros comunes, donde se dispone previamente de una serie de medios (conferencias, oraciones litúrgicas o comunitarias, coloquios espirituales) para renovar o templar el espíritu. Como afirma R. Voillaume "el desierto es más que un lugar de retiro ya que por su extensión y por su aspereza tiene valores propios. Lleva en sí el signo de la pobreza, de la austeridad, de la sencillez más absoluta, el signo de la total impotencia del hombre, que descubre su debilidad porque no puede subsistir en el desierto y se ve obligado a buscar su fuerza y su amparo en Dios solo. El desierto es una tentativa de avance desnudo, desasido de todo apoyo humano en la carencia de todo sustento terrestre, incluso espiritual, para en-

contrar a Dios. Los días en el desierto son un ensayo, una tentativa llena de confianza para pedir a Dios que venga a buscarnos, en nuestra impotencia, para llevarnos hasta él. Lo que es esencial en el desierto es el desasimiento total y la paciente y callada espera de Dios en la inactividad de nuestras potencias"¹¹.

El desierto lleva consigo una ruptura con el propio *habitat*, se deja el mundo normal de las relaciones sociales y de las comodidades para encontrarse solos en un ambiente elemental, donde se despiertan las necesidades esenciales y se deben abandonar las ficticias. Como Israel en el desierto, el cristiano está llamado a demostrar su fe en el único Señor, a depender sólo de él, a poner en él toda su seguridad. No sólo debe pacificar su espíritu apagando los deseos inútiles y acallando el lamento de la esclavitud, sino también elegir lo Absoluto, relativizar los otros valores y rechazar los ídolos.

Por eso el desierto es un período de prueba y de tentación, durante el cual el cristiano de hoy debe intentar realizar definitivamente el paso de la jungla de la ciudad secular e industrial, es decir, del desierto construido por el hombre, donde tantas realidades son idolatradas, al desierto del encuentro con el Dios auténtico, a fin de desenmascarar a los demonios camuflados de dioses. Nuestro mundo está "lleno de aspirantes al papel de Dios. Todos quieren proponerse como criterio absoluto. El poder, la ley, el orden, el dinero, la propiedad, el mercado, la productividad, el consumo, la libertad, la ciencia, el partido, el Estado, la Iglesia, la ideología, la *Weltanschauung*. Cualquiera cosa, aunque sea buena, en la medida en que pretende trascender al hombre y establecerse por encima de él como tribunal inapelable se corrompe en ídolo, en dios mundano, en potencia mentirosa y a menudo homicida"¹².

Desocupado el corazón de ídolos, se siente que sólo Dios cuenta, él es el Absoluto, el Señor de la vida, el dador de la salvación. Dios pone en situaciones difíciles, a fin de que se manifiesten las verdaderas intenciones del hombre y de que éste experimente su bondad paterna. "Acuérdate del camino que Yahvé te ha hecho andar durante cuarenta años a través del desierto, con el fin de humillarte, probarte y conocer los sentimientos de tu corazón. Luego, te alimentó con el maná para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de

cuanto procede de la boca de Yahvé. Reconoce pues, en tu corazón que Yahvé te dio, te corrigió a la manera como un padre lo hace con su hijo" (Dt 8 2 5).

En el desierto Dios se convierte en Cristo en mana que nutre y en agua viva que quita la sed (Jn 6 48 51 7 37), pero en él precisamente el Absoluto se manifiesta como amor que atrae a sí en una comunión íntima y con una alianza perpetua. "Pero he aquí que yo la atraeré y la guaré al desierto, donde hablaré a su corazón. Entonces te desposaré conmigo para siempre te desposaré conmigo en la justicia y el derecho en la benignidad y en el amor" (Os 2 16 21). El desierto se convierte así en un tiempo de revelación de Dios y del hombre de renovación de la alianza de restauración de la justicia y de la santidad.

3 GUÍA PARA UNA JORNADA DE DESIERTO. Los Hermanitos de Spello [*su pra* 12] proponen algunas orientaciones fruto de la experiencia y por lo mismo, sencillas y eficaces, que convendrán tener presentes para vivir concretamente la espiritualidad del desierto. "El que desee hacer una jornada de desierto debe hacerla con el espíritu de imitar a Jesús el cual de vez en cuando, se retiraba 'a lugares desiertos' a orar".

"Luego no es tanto el deseo de reposo y de soledad lejos de los hombres y de su estrépito lo que empuja a Jesús al desierto, sino más bien la sed de estar cara a cara con Dios, su Padre en su función de adorador y de salvador. Este deseo de intimidad con Dios es el único que debe impulsarnos a buscar y a amar la soledad".

"El deseo pone al hombre frente a sí mismo inerte y privado de todas sus fuerzas, potencias y hábitos de vida, para enfrentarse con la presencia de Dios en el mayor despojamiento posible. En una jornada de desierto no se encuentra normalmente la presencia especial de la eucaristía y de las funciones litúrgicas. Por eso será preciso es forzarse en buscar la presencia de Dios 'en nosotros' y también en la naturaleza que nos rodea".

"Cuando partes para una jornada de desierto, dite a ti mismo que Dios te llena de su presencia en la medida en que tu debilidad respeta la soledad y también en la medida de tu valor para perseverar en la oración. Si te faltaren estas disposiciones fundamentales de esperanza y de disponibilidad a los do-

nes de Jesús puedes estar bien seguro de que 'otros muchos espíritus malos vagaran en torno a ti en la soledad'. Basta leer la Sagrada Escritura para convencerse de este serio peligro".

"Por lo demás, entre las pocas cosas que debes llevar contigo para una jornada de desierto cuida de no olvidar la Biblia, que contiene todos los ejemplos de quienes estuvieron enamorados del desierto. Moisés, Elías, Jonas, Juan Bautista, cada uno con su actitud espiritual propia. Veras que en todos estos ejemplos y como culminación, mucho más en el ejemplo de Jesús en el desierto, *el ayuno ocupa un lugar importante*. No lo olvides. En una jornada de desierto, acaso este ayuno sea el único elemento positivo una cosa conquistada, aunque todo lo demás te parezca a veces algo vago. Este ayuno en el desierto es el signo de que Dios es lo más grande".

"No vaciles, además, en servirte de otros signos concretos para fijar tu atención: fabricación de pequeñas cruces rústicas, coronas, coger flores para adornar la capilla del eremitorio. Estas pequeñas actividades son muy apropiadas si van acompañadas de jaculatorias como la de la famosa 'oración de Jesús' de los místicos orientales: 'Jesús, soy pecador, ten piedad de mí'. Finalmente, recuerda que el desierto es siempre un lugar de tránsito y que hay siempre un retorno más fuerte y más sereno hacia los hombres a los que no podrás olvidar ni siquiera durante tu desierto. La última nota, finalmente es que este desierto transitorio postula otro: *aquel en el que Jesús restituyó su alma al Padre*".

"Ojala una jornada de desierto reavive en ti el deseo de *morir martir por él y con él, y que esto llegue mañana*, como escribía el hermano Carlos de Jesús unos días antes de morir"¹³. [Ejercicios espirituales VI, 2, a]

S. De Fiore

Notas—(1) A Miquel Le Desert dans la poésie arabe préislamique en Les mystiques du desert dans l'Islam le Judaïsme et le Christianisme Imprimerie Louis Jean Gap 1975 87 —(2) Atanasio Vida de Aronio 10 PG 26 850 —(3) Cf por ejemplo Basilio Elogios de la vida solitaria —(4) Bernardo Carta 107 13 PL 182 248s —(5) Bruno Carta a Rodolfo el Verde PL 154 421 —(6) Fliche Martin Storia della chiesa vol 15 SAIE, Turin 1972² 398s (version castellana en EDICE Valencia) —(7) J Sainsaulieu L'attrait du desert chez les ermites français en o c (nota 1) 131 —(8) J Zerner Weisheits buch und Johannesvangelium

en "Biblica" 38 (1957) 396 418 39 (1958) 37 60 —(*) E Bianchi *Il corvo di Eha Una introduzione alla preghiera* Gribaudo Turin 1972 156 —(*) R Voillaume *Orar para vivir* Narcea Madrid 1972 147 —(*) *ib* 143 144 —(*) R la Valle *Intervento per la I dome nica di quaresima* en "Servizio della Parola" n 76 (marzo 1972) 27 —(*) *Sulle tracce di P De Foucauld* Dehoniane Bologna 1968 31 34

BIBI —AA VV *Prier dans la ville* Cerf Pa ris —AA VV *Nuevas experiencias de ora cion en la vida religiosa* en "Confer" 73 (1977) —AA VV *Espiritualidad del Exodo* Marova Madrid 1969 —Barsotti D *Espiritua lidad del Exodo*, Sigue me Salamanca 1968 — Cámara H *El desierto es fértil* Sigue me Sala manca 1972 —Carretto, C *Cartas del desierto* Paulinas Madrid 1980 —Carretto C *El de sierto en la ciudad* Ed Católica Madrid 1979 —Cazelles H *En busca de Moises* Verbo Divino Estella 1981 —Hueck Doherty C de *Pustina* Narcea Madrid 1979 —Placa A J Riordan B P *Desert silence a way of prayer for an unquiet age*, Living Flame Press Nueva York 1977 —Peiffer C J *Espiritualidad mo nastica* Monte Casino Zamora 1976 —Serra no V *Espiritualidad del desierto* Studium Madrid 1968

DIABLO/EXORCISMO

SUMARIO I Interés actual 1 Cultos satá nicos 2 El cine y lo demoníaco 3 Ocultismo y brujería 4 La literatura y lo demoníaco 5 El sentido del misterio 6 La cultura de la droga II El significado de diablo 1 Separa cion de Dios (alienación) y conflicto con cual quer otra existencia 2 Dominio del mundo secular 3 El poder de manipular las mentes de los hombres 4 Obligación contractual 5 El rechazo 6 La expulsión III Origen del con cepto y funciones del diablo 1 Causa seducto ra del pecado (tentador) 2 El horrible resul tado del pecado 3 El diablo como ángel disfuncionante IV La fenomenología de lo de moníaco 1 El fenómeno prebíblico y postbíbli co 2 Interpretaciones diversas del fenómeno 3 Interpretaciones diversas por parte de los cristianos V Posesión demoníaca en el NT 1 Posesión y enfermedad 2 ¿Jesus exorcista? 3 Exorcismo y curación VI El exorcismo 1 Exorcismo como oración 2 Exorcismo como signo 3 Exorcismo e Iglesia 4 Exorcismo y psicología 5 Criterios que justifican un exor cismo VII ¿Existe el diablo? 1 Los concilios 2 Pablo VI 3 Baudelaire Bultmann Rahner 4 Argumento común contrario 5 Tres puntos de vista diversos 6 Más en el NT que en el AT 7 Enseñanza ordinaria de la Iglesia

I. Interés actual

El profesor John Cooper, decano de la facultad de filosofía de la Eastern Ken tucky University, ha afirmado que exis

ten "centenares de personas para las que el culto a Satanás, tomado en el sentido serio del término o en sentido simbólico como signo de su alienación, es muy real"!

1 CULTOS SATANICOS - *Charlie and the Devil*, artículo escrito por Edward Sanders², explica la conciencia de lo diabólico en el plan de Charles Manson de asesinar a los Tate. Patricia Kren winkel, una de las asesinas subyugadas por el influjo de Manson, sentía que había sido llamada por el diablo para aquella monstruosa empresa Manson pretendía que era solo un reflejo de quienes le rodeaban, que estaba "muerto en la cabeza" y, por tanto, manejado por el alma Sanders sostiene que Manson había sido influido por la "Process Church of the Final Judgment", organi zación que ha abrazado la causa de la matanza del "fin del mundo" En un cierto momento, los "procesadores" son invitados a dedicarse a un prolongado culto de Satanás que incluye ceremo nias demoníacas

La "Process Church of the Final Judgment" es una sociedad secreta in glesa, que intenta celebrar y apresurar el fin del mundo mediante el asesinato, la violencia y el caos, sociedad cuyos miembros están convencidos de sobrevi vir a ese baño de sangre que pueblo elegido Los "procesadores", con capa y traje negro, habían llegado a Los Ange les a principios de 1968 Uno de sus mandamientos decía "Debes matar" Aparecieron tranquilamente en publico hasta pocos días después del asesinato de Robert Kennedy En 1968 trabajaban activamente en las Santa Cruz Moun tains, en San Francisco, Los Angeles, Nueva York, Nueva Orleans, así como en su casa madre de Londres Segun uno de sus confederados, Manson habría exaltado en sus lecciones sobre el ase sinato a la Process Church desde 1969 El y algunos otros miembros de su familia comenzaron a vestir capas negras y ropa teñida de negro, como los miem bros de aquella iglesia

Otros dos cultos satánicos, que, segun Sanders, han influido en Manson son la Logia Solar de la "Ordo Templi Orientis", culto mágico especializado en beber sangre, en magias sexuales sádicas y sodomíticas y en el odio a los negros, así como un oscuro grupo se creto llamado "Kirke Order of Dog Blood", dedicado al "culto del mal" La "Ordo Templi Orientis" se fundó

en Alemania en 1902. Su culto se propo ne continuar la obra de la orden de los caballeros templarios En 1911, Aleister Crowley formó su propio "capítulo" en Inglaterra Desde entonces ha proseguido su actividad y, al presente, su cuartel general se encuentra en Suiza Uno de los herederos espirituales de Crowley fue Jean Brayton, que dio vida a una lo gía solar de unos cincuenta miembros, situada en los edificios de entrada del campus de la University of Southern (California), con una red de casas de culto y una librería

Los dos primeros grados de "Brayton Hollywood Cult", los llamados grados de Minerva, no incluyen beber sangre Pero los niveles superiores se deleitan en sacrificar gatos, perros, gallinas y cabras, bebiendo su sangre, así como, segun se dice, en realizar actos de ma gía sexual, mientras la sangre animal es derramada sobre los fornicadores Be ber la sangre de los animales es una nueva forma de vampirismo psicodélico, que intenta obtener con la sangre reacciones orgásticas mientras se esta bajo el efecto de la droga

La "Kirke Order of Dog Blood" esta dirigida por una mujer, que es adorada por sus miembros Sus aproximadamen te cuarenta secuaces creen que es la re encarnación de Circe o, en griego, Kir ke Los adeptos a este culto graban en su pecho la llamada estrella de Circe, una estrella de cuatro puntas que nacen de un rectángulo y, evidentemente, lo hacen para llevar un signo de que son sus adoradores Se reúnen dos veces al mes, durante la luna nueva y la luna lle na Sacrifican animales y practican el vampirismo animal

Miembros de la sección de homicidios de la policía de Seattle han referido al autor que florecen muchos cultos satá nicos en Seattle y en el Estado de Was hington, donde a menudo se descubren restos de animales sacrificados Se estima que más de un centenar de victi mas humanas han sido sacrificadas por estos cultos en el curso de un año en Estados Unidos Las zonas salvajes del noroeste de Montana y la región de Flat head Lake están infestadas de los mis mos cultos, segun un oficial de la policia de Seattle, enviado a Montana para estudiar el problema

La existencia de estos cultos es sola mente un aspecto del recrudescimiento del interés por lo demoníaco Hacen pensar que quienes buscan a Satanás quizá ya lo han encontrado Asistimos a

una reviviscencia de la fe en los demo nios, en los espíritus malos, los cuales se considera que tientan y extravian a los hombres, que en algunos casos son capaces de poseerlos, y que con fre cuencia infestan ciertos lugares convir tiéndolos en aterradores En este con texto, el autor comparte el punto de vista expresado en *The Month*, del 3 de marzo de 1974 "Parece que hay urgen te necesidad de nuevos ritos sacramen tales, tanto para las posesiones como para las infestaciones afirmadas, ritos que demuestren ante todo que el poder y el amor de Dios son más grandes que cualquier poder adverso, sea cual sea, y que reintegren a las almas afligidas en la vida normal de la comunidad cristia na, asegurándolas que Dios cuida de ellas y las protege Con esto no quere mos decir que no haya lugar para una acción directamente autoritaria encami nada a perseguir el mal, pero es mejor y más prudente mostrarse reticentes respecto a la naturaleza precisa del mal También el evangelio nos pone en guardia cuando recuerda la figura del hombre liberado de la posesión demo níaca, cuyo estado ultimo fue siete ve ces peor que el primero El exorcismo sólo puede ser un primer paso hacia la rehabilitación"

2 EL CINE Y LO DEMONIACO William Peter Blatty, autor del tema y del guión de la película *El exorcista*, captó muy bien la mentalidad popular cuando comenzo a escribir esta historia de pose sión diabólica La contracultura juvenil estaba en pleno florecimiento, y uno de sus elementos era el satanismo, que era en parte una broma, en parte neurotico, en parte una fuga y en parte mortal mente serio

El diablo, los demonios y las brujas no solamente han fascinado a la humani dad en el curso de los siglos, sino que también en época reciente han intere sado al mundo del cine Por lo que con cierne a los medios de comunicacion so cial, quizá no sea exagerado afirmar que el diablo ha eclipsado a Dios en cuanto a popularidad Aparece a menu do bajo una u otra forma horrible Pero jamás ha adoptado un aspecto más re pelen te y vívido que el asumido en *El exorcista*, el prototipo de las películas de horror El rechazo implícito que el filme hace de las respuestas dadas por la medicina y la psicología (lo que le ha merecido severas críticas) equi vale simplemente a admitir que el hom-

bre no puede nunca comprender hasta el fondo su propio mundo por no hablar del universo Bajo este aspecto John Hartl crítico cinematográfico del *Seattle Times*³, estima que el filme se niega a violar el misterio de que trata suscita un temor religioso no porque estimule la fe en el diablo (en realidad, es muy ambivalente desde este punto de vista), sino porque nos recuerda lo poco que realmente conocemos y cómo podemos encontrarnos inermes ante algo que no encaja en nuestro modo restringido y convencional de ver la realidad Hartl concluye que esta película es “una bofetada en la cara a aquel tipo de orgullo que alimenta un sentimiento de seguridad y de omnisciencia que el hombre jamás puede justificar Es el desconcierto producido por esta bofetada —y no el demonio el vomito y la levitación del lecho, o bien el lenguaje trivial— lo que deja atontados a críticos y a público”

El exorcista ha sabido captar la imaginación popular y graduar las ansiedades las fantasías y temores subterráneos que se han manifestado últimamente en el seno de la sociedad contemporánea Orquesta dramáticamente el interés actual por el ocultismo los fenómenos psíquicos, el satanismo y la aspiración humana a cualquier forma de toma de conciencia de las propias inclinaciones destructivas Los jóvenes algunos de los cuales han experimentado en primera persona la “conciencia alterada” producida por las drogas alucinógenas aceptan con facilidad esta historia de una posesión diabólica Los mismos “Jesus Freaks” han saludado con entusiasmo la evocación que realiza del poder demoníaco

3 OCULTISMO Y BRUJERÍA La reciente oleada de interés por el ocultismo y la brujería nos dice en particular que cierto número de personas se orientan en esta dirección porque se sienten insatisfechas con sus lazos religiosos precedentes Para otros, el ocultismo y la brujería ofrecen un fuerte sentido de participación y una sensación de bienestar Algunos se sienten atraídos por la promesa de la brujería de dotar a quienes la practican con el poder de hacer encantamientos, de conquistar amantes de curar verrugas de perjudicar a los enemigos y de satisfacer de otros modos los deseos propios con medios mágicos A veces, los jóvenes se dedican a la brujería por diversión como si se

tratase de una forma de excitación sin el uso de drogas producida por ritos misteriosos, por la desnudez, los hechizos, el incenso la danza y comportamientos similares

Los tipos de brujería varían de agrupación a agrupación, de culto a culto, de bruja a bruja La “Church of Satan” de California que es una mezcla de culto satánico y de brujería, proclama por boca de su primer jefe, Anton Lavey “Existe un demonio en el hombre Hay que ejercitarlo, no exorcizarlo, y canalizarlo en un odio ritualizado” Por su parte, el doctor Raymond Buckland, brujo de Nueva York se dedica a la “magia blanca” y emplea sus poderes ocultos para buenos fines Es politeísta y trabaja con las fuerzas de la naturaleza Su forma de brujería sigue los modelos éticos de la comunidad en que reside

Años atrás el antropólogo Bronislaw Malinowski estableció una distinción entre la situación en la que los esfuerzos del hombre parecen ser suficientes (por ejemplo la de quien pesca en una laguna tranquila) y aquella en que el hombre pide ayuda a la asistencia sobrenatural (como la situación del hombre que pesca en mar abierto) El fin de su argumentación era demostrar que la magia, el intento de manipular lo sobrenatural, constituía la base de la religión primitiva

Los antropólogos contemporáneos no se aventuran ya a proponer fáciles generalizaciones por el estilo sobre la relación existente entre magia y religión, si bien Mary Douglas en sus *Natural Symbols*, ha propuesto recientemente una tipología que relaciona la magia con un estilo particular de organización social (grupo fuerte, pero estructura social débil pertenencia al grupo claramente marcada, pero confusión de los roles internos) En todo caso, la hipótesis de Malinowski según la cual la magia es un intento de compensar la impotencia, parece aun un punto de partida válido para un análisis de la atracción que la magia ejerce en los jóvenes

Esta atracción la subrayan muchos comentaristas En la perspectiva de *El nacimiento de una contracultura*, de Roszak, se la puede interpretar como una reacción al mito de la “conciencia objetiva” que caracteriza al método científico contemporáneo Para Marcia Cavell, autora del artículo *Visions of a New Religion* del *Saturday Review* del 19 de diciembre de 1970, constituye el

lado más oscuro de la nueva conciencia una fuga hacia lo irracional para la propia salvación Muchos de los que están implicados en la brujería subrayan que se hallan comprometidos en una verdadera religión de la naturaleza, que es más vieja que el cristianismo

4 LA LITERATURA Y LO DEMONIACO La literatura nos ofrece un sentido secularizado de lo demoníaco en obras como las de Kafka *El castillo* y *El proceso*, que ilustran un límite casi insostenible de impotencia frente a un mal desconocido Aquí cualquier cosa “significa algo” compartimos las sospechas obsesivas del enfermo mental, cada cosa susurra, halaga astutamente, promete falsamente, acusa y espera En los “relatos del crimen” se nos coloca constantemente ante la “víctima” ¿Qué estrechamiento, qué sentido se oculta en la caza y en el “descubrimiento” de la perversidad, en el miedo y en la astucia del fugitivo, de que está saturada nuestra literatura popular?

En ella se refleja el conocimiento humano de lo numinoso, de lo temible de lo misterioso, de lo pavorosamente “otro” La exploración gótica del “lado nocturno de la naturaleza” y el acento romántico puesto sobre el héroe demoníaco fatal e insaciable indican inextricablemente las complejidades humanas y las necesidades del hombre que escapan a una explicación adecuada En la literatura contemporánea, la amenaza se ha desplazado de la escena exterior a la interior Antecedentes terribles tienen ahora lugar en el ambiente más habitual de las personas más ordinarias En Graham Greene, por ejemplo, encontramos al héroe que, consciente de la culpa interior, atrae sobre sí las situaciones externas culpables como el umán atrae al hierro El héroe es pues to a prueba mediante el enfrentamiento con un mal espiritual o físico, que no puede eliminar, cambiar o comprender

5 EL SENTIDO DEL MISTERIO - El interés por Satanás y por lo demoníaco refleja ese elemento de misterio presente en la condición humana, que la ciencia y la revolución industrial, marxista y sexual, jamás conseguirán eliminar Al contrario, parece que este interés ha ido en aumento precisamente donde algunas de estas revoluciones han conseguido mayores triunfos El hombre está arraigado en el misterio y abierto al infierno por ello nuestras mejores expli-

caciones dejarán siempre sin explicar algo en el espíritu humano La conciencia del hombre cae siempre de alguna manera más allá de las explicaciones, respuestas y afirmaciones a propósito de esta cuestión Quizá la fascinación de lo demoníaco sea una confirmación indirecta de esa conciencia

6 LA CULTURA DE LA DROGA Parece que existe un nexo entre las experiencias alucinatorias de la cultura de la droga y la reviviscencia del interés por el diablo Pablo VI afirmó la existencia de este nexo en la audiencia general del 15 de noviembre de 1972 Quizá muchos “diablos” sean producto de imaginaciones mórbidas y arruinadas por la droga Cuantos creen que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza descubren una cierta ironía dramática en el hecho de que los hombres hayan creado en diferentes épocas de la historia imágenes diferentes de Satanás a semejanza de su psique desordenada y de sus imaginaciones enfermizas La condición patológica de la vida fantástica hace al hombre particularmente propenso a la experiencia de lo diabólico

II. El significado de diablo

Una vía válida para entender la naturaleza de la mente humana es analizar los mitos que ella crea La imagen de Satanás que ha prevalecido a lo largo de la mayor parte de la historia judeocristiana, contiene lo que se considera mal y pecaminoso David Bakan⁴ afirma que presenta huellas de la naturaleza de la mente humana y que su análisis permite revelar constelaciones psicológicas precisas Bakan, profesor de psicología en la universidad de Chicago, estima que Satanás es una proyección en la que están personificadas las fuerzas guía de la psique humana Las características atribuidas a Satanás son universales en el hombre y, a través de su valoración, podemos llegar a comprender mejor las fuerzas impulsoras existentes en el hombre mismo Aunque no parece que el profesor Bakan crea en la existencia independiente del diablo y de los diablos como inteligencias (seres espirituales), su estudio sobre el significado del diablo corrobora el significado que la teología cristiana tradicional le atribuye como ser existente en forma personal Este significado corresponde a los efectos del in-

flujo espiritual que él ejerce en las vidas humanas, con esto Bakan nos ayuda a profundizar y renovar nuestra teología de lo demoníaco

Según Bakan, la proyección de la figura de Satanás como ser "diverso" y distinto de la persona que concibe la imaginación, se debe al esfuerzo del individuo por conseguir la experiencia del mal personal, proyectándolo fuera de sí. Cuando san Ignacio de Loyola dice a propósito de Satanás como "enemigo de la raza humana", implica el carácter extraño del mal es hostil a la naturaleza humana y a su bienestar y no "pertenece" a la experiencia humana. El exorcismo supone la "diversidad" del demonio es un mal ajeno, hostil y opresivo, al que por lo mismo se arroja fuera

1 SEPARACIÓN DE DIOS (ALIENACIÓN) Y CONFLICTO CON CUALQUIER OTRA EXISTENCIA - La "alteridad" de Satanás está ligada a la separación del hombre de Dios. Esta separación constituye el rasgo esencial del pecado. He aquí cómo para rrafrasea Merton, en su introducción a la *Ciudad de Dios*⁵, de Agustín, la visión agustiniana de la naturaleza de la caída del hombre "El pecado original, acto de apostasía espiritual de la visión contemplativa y del amor de Dios, interrumpió la unión con Dios, que dependía de la sumisión de la voluntad de Adán a la voluntad divina. Dado que Dios es verdad, la apostasía de Adán fue una caída en la falsedad, en la irrealidad. Dado que Dios es unidad, la caída de Adán fue una caída en la división y en la falta de armonía. Toda la humanidad se alejó de Dios en Adán. Y así como el alma de éste se dividió en sí misma por el pecado, lo mismo todos los hombres quedaron divididos entre sí por el egoísmo. La envidia de Caín, que hubiera sido imposible en el Edén, llevó al asesinato en un mundo en que todo individuo centrado en sí mismo se había convertido en su propio pequeño Dios, en el propio juez y en el modelo propio del bien y del mal, de la falsedad y de la verdad".

La paráfrasis pone de relieve una variedad de separaciones: Dios y Adán, creación material y creación inmaterial, el alma de Adán dividida dentro de sí misma por el pecado, Dios y el mismo "pequeño Dios", el juicio del hombre y el juicio de Dios. El pensamiento de Agustín incluía también la separación del espíritu y la carne y de la autoridad

y la obediencia. El "egotismo", que representa la separación extrema entre el yo consciente y el resto de la creación, es atribuido característicamente a Satanás, cuya naturaleza nihilista anula cuantas cosas quedan fuera de su voluntad.

Satanás simboliza la *existencia personal absolutamente separada, alienada y en conflicto con toda otra existencia*. La afirmación clave para comprender su carácter podría ser muy bien la de Sartre: "L'enfer c'est l'autre", porque dondequiera que se encuentre en la creación no puede realmente sustraerse nunca a aquel contexto (el infierno) a que su pecado primordial le ha condenado eternamente.

2 DOMINIO DEL MUNDO SECULAR - Además de la separación, a Satanás se le ha atribuido tradicionalmente el *dominio del mundo secular*. Es descripto como "el príncipe de este mundo" (Jn 12,31, 14,30, 16,11). Pablo le llama "el dios de este mundo" (2 Cor 4,4). Cuando el diablo tienta a Jesús, le conduce a una alta montaña y le muestra "todos los reinos del mundo y la gloria de los mismos" y luego le dice "Te daré todo esto si, postrándote, me adoras" (Mt 4,8ss).

En Lucas, el relato de esta escena añade la noción de poder (Lc 4,5-7): "Lo condujo luego el diablo a lo alto, le mostró todos los reinos del mundo en un instante y le dijo: 'Te daré todo este imperio y la gloria de estos reinos, porque me han sido entregados, y los doy a quien quiero. Si, pues, te postras ante mí, todo será tuyo'".

3 EL PODER DE MANIPULAR LAS MENTES DE LOS HOMBRES - Uno de los aspectos del dominio de Satanás es su *poder de manipular* (y de tentar) las mentes de los hombres. Semejante poder supone en él una profunda comprensión de la psique humana, ya sea porque sabe qué estímulo lleva a dar tal respuesta, ya porque conoce los secretos íntimos de los contenidos y el funcionamiento de la mente humana. Satanás es un tentador (Mt 4,3), el padre de la mentira (Jn 8,44), un engañador profesional (2 Cor 11,14).

Nathaniel Hawthorne presenta y describe a Satanás como manipulador de la mente en la persona de Roger Chillingworth, en *La carta escarlata*. "Resumiendo el caso, digamos que se difundió la idea de que el reverendo Arthur Dimmesdale, a semejanza de otros muchos personajes particular-

mente santos de todas las épocas del mundo cristiano, estaba obsesionado o por el mismo Satanás o bien por algún emisario suyo en la figura del viejo Roger Chillingworth. Este agente diabólico tuvo permiso divino para penetrar durante una temporada en la intimidad de aquel hombre de iglesia y de tramar contra su alma".

4 OBLIGACIÓN CONTRACTUAL - La *obligación contractual* es otro aspecto del poder asociado a la imagen de Satanás, aspecto ejemplificado en el *Doctor Fausto*, de Christopher Marlowe. Tiene profundas raíces en la tradición cristiana, en la que el diablo está en favor de la obligación contractual rígida, en contraste con Jesús, que representa la mitigación de esa obligación con sus manifestaciones de misericordia, bondad, amor y perdón. En este contexto, el diablo simboliza los efectos aparentemente inexorables del mal, por otro lado, Jesús representa una misericordiaiosa "cláusula de salvación" de los males que están expresados en la noción de pacto con el diablo. El pacto con el diablo es lo contrario de las obligaciones contractuales de la alianza con el Dios vivo, y recuerda las palabras de Jesús: "Nadie puede ser esclavo de dos señores, porque aborrecerá al uno y amará al otro, o bien despreciará al uno y se apegará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero" (Mt 6,24).

El estado del alma humana se interpreta, en base a la lógica de las obligaciones contractuales, partiendo del supuesto de que todo hombre ha escogido inevitablemente aliarse con el verdadero Dios o con su adversario que se ha colocado bajo la protección de una potencia superior para obtener lo que considera lo mejor de la vida, y que está contractualmente obligado hacia tal potencia. El hombre reconoce implícitamente que no existe forma alguna de existencia independiente que sea del todo libre y capaz de vivir así.

5 EL RECHAZO - El *rechazo* es otro elemento asociado a la imagen de Satanás. El rechazo de la verdad de las cosas conduce fuera del camino. La verdad que se niega no deja de serlo, sino que permanece como expresión activa de uno mismo, con gran sufrimiento por parte del que ha renegado de ella. Satanás simboliza la *negativa a reconocer y aceptar la verdad de la propia realidad en particular y de la realidad en gene-*

ral. Este rechazo va acompañado del deseo de dominar la realidad, intentando destruir la verdad que no resulta grata. El hecho de tener que admitir la verdad que se ha rechazado constituye la raíz de la evasión y de la violencia.

6 LA EXPULSIÓN - La *expulsión* es otro aspecto de la historia de Satanás. Él comenzó a existir como ángel entre los demás ángeles, después de su desafío fue expulsado del paraíso y abandonado a sí mismo. Su expulsión del paraíso es paralela a la de Adán y Eva del paraíso terrestre. En las Escrituras, Satanás aparece como el arquetipo de la rebelión, y su irreligión va acompañada de las posiciones de izquierda, desde el espíritu iconoclasta de Voltaire a la "religión opio del pueblo" de Marx y al "non serviam" de *Las moscas*, de Sartre. Es como si Satanás hubiera sido expulsado a causa de su orgullo rebelde, que se afirmaba a sí mismo en oposición al orden cósmico fijado sobrenaturalmente.

Por otra parte, Donald Nugent, en su artículo *Satan is a Fascist (The Month, abril 1972)*, sostiene que el Satanás del NT, el Satanás de los "príncipados y potestades", tiene más que ver con la opresión y con la inhumanidad de un poder constituido que con las luchas de los revolucionarios que buscan la liberación. Nugent afirma que Satanás fue un rebelde, pero que su rebelión ha tenido éxito y que el mundo ha sido puesto en sus manos en un sentido muy real. En consecuencia, se ve ahora obligado a ser conservador, y el "nuevo orden" es un desorden enmascarado, una perversión de los valores y de las prioridades. No obstante, algo divino aletea sobre el mundo, dispuesto siempre a rebelarse contra el régimen de Satanás.

III. Origen del concepto y funciones del diablo

Los complejos orígenes de la visión cristiana del diablo combinan conceptos hebreos (Satanás, Lucifer, la serpiente tentadora), conceptos griegos (*daemon* y *diabolo*) e ideas egipcias (el *n'fer*, espíritus malos, fantasmas y apariciones, que no son otra cosa que las antiguas divindades paganas de Egipto). Este ser aparece en la literatura del desierto y va a tentar a los ascetas, aparece como un *daemon*, un espíritu que infesta las regiones bajas de la atmósfera que ro-

dean la tierra, un *satanas*, o sea, un ad-versario que compendia todas las fuer-zas que se oponen al poder de Dios, y como un *n'ter*, un fantasma torturador y aterrador

1 CAUSA SEDUCTORA DEL PECADO (TEN-TADOR) - Demonio, adversario, espectro estas características explican las múltiples funciones del diablo una criatura que seduce y tienta, que representa to-dos los hechizos del mundo y de su belle-za, pero también un ser monstruoso, que aterra y ataca al monje un espíritu re-pugnante y asqueroso Las tentaciones y las luchas de los Padres del desierto os cilan entre estas dos representaciones del poder diabólico, visto como belleza y como horror

En el primer caso, el tentador es pre-sentado en forma humana e incluso su perhumana como una persona de una belleza maravillosa o como ángel de luz Los primeros cristianos griegos lo pintaron como un joven o una mucha-cha bellísima y encantadora, recono-cieron que el mal es tan atractivo y tan poderosamente seductor, que los hom-bres "ceden" o "asienten" a su tenta-ción El símbolo apropiado del mal de-bía ser personal y fascinante, y tam-bién aparentemente bueno (*bonum apparens*)

2 EL HORRIBLE RESULTADO DEL PECA-DO - El arte medieval prefirió represen-tar al diablo como un monstruo feo y hor-rible Su simbolismo del mal subraya los efectos más que la causa del mal La fi-gura horrible y subhumana del mal, en parte hombre y en parte animal, simbo-liza personalmente el mal que altera y deforma la integridad natural, corpórea y espiritual del hombre

La culpa, el sufrimiento moral, las psi-cosis y neurosis privan al espíritu del hombre de su equilibrio y su integridad natural, por consiguiente, el mal es pro-piamente simbolizado en una figura per-sonal deformada, casi bestial o nada hu-mana por consiguiente, el rostro de Satanás puede revelar algo de la bestia, de sí mismo o del ángel Por debajo de una u otra de estas posibles manifesta-ciones hay una experiencia humana co-rrelativa y genuina del mal

3 EL DIABLO COMO ANGEL DISFUN-CIONANTE - La Iglesia pone en guardia con-tra las exageraciones y las distorsiones de la fe en el diablo, en los diablos y en los ángeles No contempla al diablo se-

gún un dualismo absoluto, como si se tratase de un antagonista independiente de Dios Su condición es la de una criatu-ra finita, de un ángel imperfecto y disfuncionante La influencia diabólica no se limita al campo de lo extraño y lo cu-rioso, sino que se ejerce en una medida igualmente grande en el de lo "respetable", lo "razonable" y lo "inteligente"¹⁸ Sin embargo, no es posible tener la certeza de que en un caso particular se tra-ta de un influjo de este estilo a lo sumo, se puede tratar de una posibilidad

IV La fenomenología del demoníaco

1 EL FENÓMENO PREBÍBLICO Y POSÍB-LICO La Biblia no ha "inventado" la no-ción de espíritus benévolos y malignos La Iglesia, al hablar de los ángeles, de los demonios y del diablo, representa la interpretación desde la fe de la experi-encia natural de una variedad de prin-cipados y de potestades sobrenaturales Los datos de la historia comparada de las religiones muestran que esta experi-encia natural no se restringe a la tra-dición judeocristiana La enseñanza de la Escritura y de la revelación sobre este punto parece basarse más bien en el supuesto natural de la experiencia hu-mana, que la Escritura incorpora y co-rrige críticamente en el marco de la doctrina de la liberación del hombre de todos los "principados y potestades", llevada a cabo por Cristo

2 INTERPRETACIONES DIVERSAS DEL FE-NÓMENO El reciente redescubrimiento del mundo de los espíritus por el mun-do secular ha forzado a los teólogos a salir de su silencio posconciliar sobre esta materia La manía del ocultismo, los progresos de la parapsicología, las discusiones a propósito de una forma de vida inteligente existente en otros pla-netas, las experiencias psíquicas de la cultura de la droga, la reviviscencia de la astrología, la fascinación de las religio-nes, de la meditación y del misticis-mo oriental han revitalizado la cuestión de los espíritus, de los ángeles y de los diablos

La gente puede pensar en muchas co-sas cuando dice "Satanás" cosas dispa-res y opuestas entre sí Se piense lo que se quiera sobre la posibilidad de la posesión diabólica, la afirmación de la madre de la víctima en *El exorcista* es memorable No creo en Dios, pero creo

en Satanás Induce a pensar que para muchos es más fácil creer en Satanás que en Dios

Para la tradición judeocristiana, Dios es el Señor de la historia, pero la histo-ria es tal que, para quienes no tienen fe ni esperanza el "Dios" que ella revela puede ser Satanás En lugar de ser histo-ria de la salvación es para ellos histo-ria de condenación Las guerras, las en-fermedades, las carestías, los cataclis-mos y la muerte les revelan una deidad cruel y satánica y les convencen de que no existe ningún Dios Bajo este aspec-to, Satanás puede ser su "Dios", el ab-surdo último y absoluto que se esconde tras el universo

Para los que desesperan de encontrar un sentido, un amor y una bondad últi-mos en lo que se presenta como una existencia repleta de pesadillas y absur-da, Satanás es el amo lógico de este mundo En este caso el mal puede apa-recer no solo como la falta de algo, sino como un agente efectivo, como un ser vivo y espiritual, pervertido y pervertidor, como una realidad terrorífica y misteriosa, contraria a todo lo que se ha encarnado y revelado en el Logos de la creación, en Cristo Jesús

Para otros, Satanás puede ser una dei-dad con la que se pueden hacer buenos negocios sobre la base de mi-alma por-algo mejor Existe también el Satanás "compañero de juego" para el que va en busca de lo sensacional, criaturas abu-rridas en una cultura de la diversión Ninguno de estos "Satanás" correspon-de a la realidad afirmada en la tradición de la Iglesia y de la Escritura

3 INTERPRETACIONES DIVERSAS POR PAR-TE DE LOS CRISTIANOS Aunque la Iglesia ha expresado su fe en la existencia del diablo, de los diablos y de los ángeles, los biblistas no han resuelto todavía plenamente el problema de lo que que-ren decir todos los textos bíblicos que mencionan a esos seres Ni tampoco los teólogos han conseguido algo que pueda llamarse un consenso a propósito de las dimensiones poliédricas de lo satánico y lo demoníaco

Por ejemplo, el libro *El diablo su exis-tencia como problema*, de H Haag, es un desafío a las creencias tradicionales en la existencia del diablo y de los demonios Haag admite que su postura contrasta con la del magisterio, pero estima que, al fin, será universalmente aceptada. Haag sostiene que para Jesús y para sus contemporáneos no existe conexión al-

guna entre Satanás y los demonios de la enfermedad por consiguiente, que Jesús expulse los demonios de la enfer-medad no implica ningún enfrenta-miento entre él y el poder de Satanás

En cambio, Josef Schmid, en su co-mentario a la expulsión de los demonios de la enfermedad por parte de Cristo, afirma que el contexto básico para en-tenderla de modo justo es la lucha entre Satanás y el reino de Dios⁷ Los demonios no son solamente una multitud de espíritus siemstros que operan el mal en el mundo, sino que en la enseñanza de Jesús representan un reino compac-to, cuya cabeza es Satanás (Mc 3,23, Lc 10,17-20, 13,11-17)

S V McCasland, en su libro *By the Finger of God* (MacMillan, Nueva York 1951), afirma que la diferencia entre la concepción antigua de la posesión demoníaca y la concepción moderna de la enfermedad mental es en gran parte sólo una diferencia de terminología Aunque hoy a la posesión diabólica se la llama neurosis o psicosis, la curación si-gue siendo la misma sugestión El endemio-mado de la región de Gerasa es lo que la psicología llama un maníaco depre-sivo En casos semejantes, según Mc Casland la sugestión procura un alivio temporal, pero trata más bien los sín-tomas que la causa

Adolf Redewyk, SJ, polemiza contra quienes estiman que los exorcismos de Jesús son simplemente una adaptación a las creencias comunes del tiempo y no realmente expulsiones de espíritus ma-los, y sostiene que existe una gran dife-rencia entre el hecho de haberse Cristo adaptado a una concepción errónea en el campo de las ciencias naturales y entre el de haberlo hecho en el campo religio-so⁸ Jesús no consideró tarea suya ins-truir a los hombres sobre temas pura-mente naturales de las ciencias de la naturaleza El vino a amaestrarlos en el campo de la religión Vino a destruir las obras del diablo Satanás ha tenido éxito porque ha trabajado verdaderamente de manera subterránea y frau-dulenta Sobre este punto, afirma Ro-dewyk, Cristo no podía dejar a los hombres en la confusión y la ignorancia Era oportuno que hablase y obrase de manera clara

V. Posesión demoníaca en el NT

1 POSESIÓN Y ENFERMEDAD - En el NT la posesión demoníaca va frecuente-

mente acompañada, o por lo menos es asimilada a la enfermedad porque esta consecuencia del pecado (Mt 9,2), es otro indicio del dominio de Satanás (Lc 13,16) Por consiguiente, los exorcismos del evangelio revisten a menudo la forma de curaciones (Mc 9,14-29), aunque hay casos de simples expulsiones (Mc 5,1-20) y de enfermedades que no presentan los rasgos de la posesión y que, a pesar de ello, son atribuidas a Satanás (Lc 13,10-17) La mayor parte de los milagros de Jesús son milagros de curaciones o milagros naturales Los evangelios recuerdan sólo cinco expulsiones de demonios, y distinguen a menudo claramente entre personas poseídas por los demonios y personas enfermas (Mt 4,23-25, Mc 1,32) Aunque en algunos casos atribuyen a un espíritu lo que nos otros consideramos una epilepsia o una locura, no hay duda de que en muchos casos hablan de un exorcismo real de diablos reales

2 ¿JESUS EXORCISTA? - Expulsó Jesús realmente demonios? Algunos estiman que se atuvo a la creencia popular Sin embargo los textos parecen indicar algo más Parece que Jesús comparte la fe de sus contemporáneos en la existencia y en la actividad de espíritus malos Los relatos evangélicos de exorcismos incluyen a menudo algo más que una simple enfermedad Así esta implícito en los signos no naturales de violencia (Mc 5,4-5, Lc 8,29) y en el conocimiento religioso manifestado por los demonios expulsados (Mc 1,24) El exorcismo es un tema importante en el NT Además, si la creencia en los demonios se hubiese basado en error religioso, parece que Jesús hubiera debido corregirla⁹ No obstante es verdad que lo primario en el relato del NT es que Jesús vence al poder del mal, la concepción materialista de tal poder, que se manifiesta en la acción de espíritus malos personales, es secundaria, aunque parece postulada por los textos interpretados en el contexto de la revelación bíblica total Explicar el poder de Jesús sobre los demonios como debido a un pacto con éstos constituye el pecado contra el Espíritu Santo, que no será perdonado (Mc 3,22-30)

Cuando los discípulos de Juan Bautista le preguntan a Jesús "¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?" (Lc 7,19-20), Jesús responde que sus curaciones y su anuncio de la buena nueva a los pobres son el signo

de que él lo es para algunos En otra parte, en el contexto del siervo paciente de Isaías, la misión de Jesús nuevamente se relaciona con la curación de toda la persona en el cuerpo, en la mente, en la psique y en el espíritu Jesús realiza los exorcismos curando las enfermedades y dolencias de todo tipo, así como la pecaminosidad y la ignorancia humana "Cada tarde, le presentaron muchos endemoniados y arrojó a los espíritus con su palabra y curó a todos los que se hallaban mal, para que se cumpliera lo dicho por medio del profeta Isaías El tomo nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (Mt 8,16-17)

3 EXORCISMO Y CURACIÓN - Jesús comprendo que no basta nunca limitarse a exorcizar al diablo Enseño que hay que sustituir el poder demoníaco por un poder de hacer el bien y por una iluminación interior del individuo, de lo contrario, la condición última de éste puede ser peor aun que la primera (Mt 12,43-45) Por tanto, el exorcismo es solo el primer paso del proceso de la curación, el espíritu malo es arrojado fuera para sustituirlo por el Espíritu Santo

VI. El exorcismo

El exorcismo hay que verlo dentro de su auténtico contexto eclesial No se trata de un ritual arcano y gnóstico, ni del dominio de una técnica, ni de la habilidad mística de un actor individual, semejante a un chamán El exorcista es el ministro de Cristo y de su Iglesia, es Cristo que exorciza, es su poder, que subyuga y arroja el mal a través de su ministro y de su cuerpo, la Iglesia El exorcista debe estar autorizado por la Iglesia, porque ella es quien le capacita para realizar la obra de Cristo en nombre de Cristo El realiza el exorcismo en compañía de otros miembros de la Iglesia santa que se unen a sus oraciones, recordando que donde están dos o tres unidos en nombre de Cristo, allí tienen la promesa de que Cristo mismo está presente en medio de ellos de manera particularmente eficaz Sólo esta presencia curadora suya garantiza el éxito del exorcismo

1 EXORCISMO COMO ORACION El exorcismo es una oración dirigida a Dios a fin de que arroje o rechace a los demonios o

a los espíritus malos de las personas, lugares o cosas que están o se consideran poseídas o infestadas por aquellos que están en peligro de convertirse en víctimas o instrumentos de su maldad¹⁰ En la realización de un exorcismo es la Iglesia la que ora a través del instrumento del exorcista, de suerte que la eficacia del rito puede compararse a un sacramental La fe y la integridad personal del exorcista, según se desprende claramente de los mismos evangelios (Mc 3,14ss cf Mt 10,1), desempeñan un importante papel en el buen éxito del exorcismo Por eso la Iglesia es particularmente cauta al autorizar a los clérigos que han recibido el poder de exorcizar a poner en práctica tal potestad No hablamos aquí obviamente de los exorcismos practicados durante el rito del bautismo sino de los que parecen postulados por una posesión diabólica verosíblemente auténtica

2 EXORCISMO COMO SIGNO La base de una teología del exorcismo es el testimonio del NT sobre el conflicto entre Cristo y las fuerzas del mal y su victoria sobre ellas Cristo mismo proclamó con las palabras y con los hechos tal victoria (cf Lc 11,20 Jn 12,31) Concedió a los Doce la autoridad y el poder de arrojar a los demonios (Mc 3,14ss, cf Mt 10,1), y todos "los que creen" comparten tal poder (Mc 16,17, Lc 10,17-19) Un signo continuo de la redención del hombre es la pérdida del poder por parte de Satanás (1 Jn 5,18) Tal era la convicción de los Padres, de Tertuliano, de Hilario de Poitiers, así como de las escuelas medievales, incluido santo Tomás de Aquino (S Th II-II, q 90, a 2)

3 EXORCISMO FIELSIA La Iglesia reconoce la posibilidad de la posesión diabólica y regula el modo de tratarla El código de derecho canónico permite a los ministros autorizados (exorcistas) realizar exorcismos solemnes no solamente en los fieles, sino también en no católicos y en excomulgados El *Ritual romano* contiene un rito solemne para el exorcismo Tal rito sólo puede realizarse con permiso especial del Ordinario, el cual lo concede solo a sacerdotes insignes por la piedad y la prudencia Esto supone que quienes reciben el poder de expulsar de los demás a los espíritus malos deben haber conseguido antes personalmente la victoria sobre sus tentaciones [↗Tentación]

4 EXORCISMO Y PSICOLOGÍA - Aunque la psiquiatría ha demostrado que la actividad del subconsciente explica muchos, por no decir la mayor parte, de los fenómenos anormales que las generaciones pasadas atribuían a la actividad diabólica no pretende por ello explicar de manera completa tales fenómenos Esta en condiciones de dar solo la explicación *psicológica* Aun suponiendo que tal explicación sea la correcta en un determinado caso se trata siempre de una explicación dada dentro de los límites de la ciencia No excluye de por sí la causalidad concomitante, que podría ser ejercida por elementos que no son objeto de la ciencia psiquiátrica

Algunos de los que han trabajado con criminales dementes, aun aceptando como válida la explicación que da el psiquiatra de un caso permanecen abiertos a la posibilidad de lo diabólico como causa concomitante, aunque no se la pueda establecer con certeza en algunos casos particulares Por ejemplo, es posible admitir el punto de vista de que Satanás es una indicación del modo como la mente humana hace frente al problema del mal¹¹ y, al mismo tiempo, creer que una criatura como Satanás existe realmente

5 CRITERIOS QUE JUSTIFICAN UN EXORCISMO El *Ritual romano* invita al exorcista a no apresurarse a creer que se encuentra frente a una verdadera posesión diabólica Da algunas indicaciones referentes a los signos de la posesión, aunque esta claro que ninguno de ellos, tomado particularmente, es suficiente para este fin Los principales signos son hablar una lengua desconocida, una fuerza física extraordinaria y el conocimiento de cosas distantes o secretas Junto a los signos de posesión, consistentes en facultades especiales del cuerpo y de la mente, hay que esperar también una atmósfera general malsana, que a veces puede percibirse casi físicamente Sir Ivone Kirkpatrick en sus memorias relativas al tiempo transcurrido en la embajada de Berlín (1937-1938), escribió de Hitler "Parecía envuelto en un aura tan despiadada y perversa, que se tenía una sensación de opresión y casi de pesadilla cuando se sentaba uno con él en la misma habitación Y sigue diciendo que sintió la necesidad de pedir no ser asignado como traductor durante uno de los últimos encuentros que Chamberlain tuvo

con Hitler a causa de la repugnancia física que sentía¹²

Segun Joseph Crehan SJ que ha estudiado con detalle el fenómeno de la posesion y que fue el observador catolico en la comision sobre el exorcismo del obispo de Exeter, el diagnostico resulta difícil cuando hay que hacerse un juicio basado en probabilidades convergentes¹³ La costumbre de algunos teólogos de presentar una serie de fenomenos como si admitieran solo explicaciones alternativas no vale segun él, cuando se trata en realidad de situaciones que pueden admitir una u otra explicacion Asi decir que los exorcismos realizanlos por Cristo en los evangelios revelan el poder del amor de Dios de curar es cierto pero ¿qué revelan ademas de eso? ¿Es eso todo lo que intentan decirnos? Análogamente no admitir la posibilidad de la posesion diabolica por el hecho de haber en los asuntos humanos interferencias provenientes de las almas de los muertos hombres o mujeres, pero no de espíritus malos, que jamas han sido seres humanos, significa aplicar el esquema alternativo sin utilidad

En los casos de pseudoposesión el exorcismo puede efectivamente poner remedio a la creencia de la victima de estar poseida pero puede también inducir a descuidar las precauciones y el tratamiento médico necesario

VII ¿Existe el diablo?

Silverio Zedda SJ (*La problematica demonologica nella Bibbia*) sostiene que la tradicion viva de la Iglesia es quizá el argumento mas fuerte en favor de la doctrina sobre el diablo, los diablos y los angeles¹⁴ Afirma que dentro de este contexto es donde trabaja el exegeta biblico e intenta hacer una síntesis entre los resultados de sus estudios y la ensenanza tradicional

Dada la frecuencia con que, ante todo la Escritura y luego los Padres de la Iglesia hablan del diablo no es extraño que sus afirmaciones en este campo en traran a formar parte de la ensenanza oficial de la Iglesia

1 LOS CONCILIOS El primer concilio de carácter local que tomó posición solemne y decidida sobre la cuestión del diablo fue el concilio de Braga (Portu

gal) en 561, en una declaración contra los priscilianos, los cuales creían que el diablo no había sido creado por Dios Bajo Inocencio III el IV Concilio de Letran (1215) reafirmó esta doctrina contra el dualismo, repitiendo que “el diablo y los otros demonios fueron creados buenos por Dios y que se hicieron malos por culpa propia”

El decreto de Trento relativo al pecado original declaró que éste puso a la humanidad bajo la cautividad del diablo que tenía poder sobre la muerte Y a este proposito cita la Carta a los Hebreos, la cual afirma que la misión de Cristo fue la de reducir a la impotencia con su propia muerte al que tenía poder sobre la muerte, a saber, el diablo y liberar a cuantos habían sido mantenidos en la esclavitud durante su vida El Vat II afirma que la obra de la Iglesia consiste en arrancar a los hombres de la servidumbre del error (LG 17) y el nuevo rito del bautismo conserva el exorcismo del bautizado practicado desde los comienzos El Vat II recuerda también que Cristo tiene poder sobre el demonio (LG 5)

Estas declaraciones se basan en la premisa de la existencia del diablo Las oraciones liturgicas piden insistentemente a Dios que nos libre de las tentaciones de los demonios o que no permita que sucumbamos a ellas

2 PABLO VI En un discurso pronunciado en la audiencia general del 15 de noviembre de 1972 Pablo VI reafirmó la antigua fe cristiana en la existencia de un diablo o espíritu del mal personal Declaró él con la existencia del demonio “el mal no es solamente una deficiencia, sino una eficiencia, un ser vivo espiritual pervertido y pervertidor Terrible realidad Misteriosa y pavorosa () Es el enemigo numero uno, es el tentador por excelencia Sa bemos pues (por la Biblia) que este ser oscuro y perturbador existe de verdad, y que con astucia alevosa sigue obrando es el enemigo oculto que siembra errores y desventuras en la historia humana”

El Papa dijo claramente que no esta ba empleando un lenguaje metafórico en sus observaciones concernientes al demonio preciso que cuantos rehusan reconocer la existencia de esta terrible realidad “se salen del cuadro de las ensenanzas bíblicas y eclesíasticas” y, finalmente observo “Podemos suponer su acción siniestra allí donde la negación

de Dios se hace radical, sutil y absurda, donde la mentira se afirma hipócrita y poderosa contra la verdad evidente, donde el amor se extinguido por un egoísmo frío y cruel, donde el nombre de Cristo es impugnado con odio consciente y rebelde (cf 1 Cor 16,22-23), donde el espíritu del evangelio es alterado y desmentido donde la desesperación se afirma como la última palabra”

Esta toma de posición subraya el carácter espiritual de lo diabólico y corrige implícitamente a quienes asocian esto último primariamente con fenómenos extraños semejantes a los expuestos en el filme *El exorcista*

3 BAUDELAIRE BULTMANN RAHNER Baudelaire afirmó que el engaño y la estrategia mejores del diablo consisten en persuadir a la gente de que él no existe Si esto es cierto, hemos de reconocer que hoy Satanás está temiendo mucho éxito Escribe Bultmann, por ejemplo “No se puede emplear la luz eléctrica, encender la radio o, cuando se enferma, recurrir a la ciencia médica y a las clínicas modernas y creer al mismo tiempo en el mundo de los espíritus y en los milagros del NT” Estima él que la ciencia moderna explica lo que la mente y la mentalidad antigua explicaban recurriendo a lo sobrenatural En cambio, Karl Rahner afirma categóricamente “El diablo no puede considerarse como una pura personificación del mal existente en el mundo”

4 ARGUMENTO COMUN CONTRARIO - Un argumento común contra la posibilidad de la existencia de los demonios es el siguiente la psicología y las demás ciencias han descubierto nombres para indicar enfermedades y fenómenos que en otro tiempo se atribuían a espíritus malos El hecho de que estos fenómenos atribuidos en otro tiempo a los demonios, sean hoy explicados naturalmente recurriendo, por ejemplo a causas físicas (tempestades) o psíquicas (epilepsia, personalidad disociada), no autoriza a negar categóricamente la existencia de fuerzas demoníacas La perspectiva positivista, que excluye radicalmente la posibilidad de influjos preternaturales en estos casos, representa un horizonte restringido, en contraste con el religioso, el cual puede aceptar todos los descubrimientos del positivista y permanecer abierto a posteriores elementos explicativos

5 TRES PUNTOS DE VISTA DIVERSOS Hay por lo menos tres puntos de vista sobre la existencia de los diablos El primero niega su existencia Entre los cristianos se basa frecuentemente en el supuesto de que sólo lo que tiene importancia para el “hombre moderno” puede constituir una verdad teológica Los diablos no son importantes por lo cual no encuentran sitio entre las afirmaciones teológicas válidas La fascinación que ejerce lo demoníaco en el “hombre moderno” basta para descalificar esta concepción

La segunda concepción adopta una actitud más modesta y “agnóstica” por lo que se refiere a la existencia de los diablos como inteligencias Algunos exegetas, por ejemplo, afirman que los diablos representan una realidad objetiva y que no son puros productos de la imaginación Creen que tal realidad podría ser un espíritu personal Sin embargo, las más de las veces estiman que los diablos simbolizan aquellos elementos personales que alejan al hombre de Dios

El tercer punto de vista sostiene que es una creencia cristiana tradicional que existe el diablo y los diablos Son espíritus alejados de Dios y enemigos del hombre son principados y potestades perversas preterhumanas, que existen y obran en el mundo El famoso teólogo Karl Rahner afirma que no se puede discutir la existencia de los ángeles (y de los diablos), dadas las declaraciones conciliares, y considera que se encuentra afirmada en la Escritura y no asumida puramente como una hipótesis que hoy podríamos dejar a un lado Esta posición puede mantenerse sin detrimento de una interpretación más precisa de las afirmaciones bíblicas, las cuales emplean materiales representativos mitológicos e históricamente condicionados, que no están simplemente incluidos en el contenido que proponen

6 MAS EN EL NT QUE EN EL AT - La fe en la existencia del diablo y de los diablos es más pronunciada en el NT que en el AT Este último fue la matriz cultural y religiosa que condujo a la comprensión que tuvo Jesús de Satanás En este contexto, Satanás, la muerte y el pecado se concebían estrechamente unidos La muerte no se experimentaba como una potencia abstracta o un hecho inexplicable sino que se personificó como el enemigo (Sal 18,4) como el

enemigo por excelencia (Sal 5,10) La muerte emplea como mensajeros amenazadores a los demonios para anunciar desventuras y pestilencias La muerte no se limita a esperar que los huéspedes lleguen a su reino, sino que entra en el cosmos para llevárselos Jeremías (9,20) la describe como un monstruo, que persigue a sus víctimas como un ladrón, un estrangulador, un atracador o un segador Parece que en Israel se produjo una evolución, que va desde una concepción mitológica de la muerte a la creencia en el enemigo Satanás, el diablo, el adversario Belial se convirtió en nombre propio para indicar el mal personificado, el diablo, y se lo identificó con la muerte y con su reino, el sheol (Sal 18,6)

La "señora" muerte personifica la negación de la vida y, evidentemente, no formaba parte del plan divino originario de la creación Ella es el enemigo, el mal último y el compendio de todos los males El sufrimiento, la persecución, la enfermedad y todas las formas de la miseria humana se experimentan como muerte parcial, pero real, y a sus autores se los siente como manifestaciones del enemigo de la humanidad, Satanás Los autores del mal representan visiblemente al enemigo y sus fuerzas caóticas Los enemigos personales, por ejemplo, participan del poder letal del enemigo, son aliados y mensajeros de la muerte, la reina de los terrores, que produce espanto y horror con sus trampas y sus lazos, sus desastres y sus destrucciones, todo lo cual nos impide experimentar una vida humana plena Los que crean miseria para los demás representan al enemigo como potencias demoníacas suyas

Los hebreos asociaban a los demonios con el desierto [1] salvaje, los hombres no podían sobrevivir mucho en semejante ambiente inhóspito, que produce un estado de ánimo por el que uno se siente perdido, privado de guía, perplejo y a merced de fuerzas extrañas, misteriosas y malvadas La identificación de las tierras áridas con la maldición de Dios llevó a creer que las regiones salvajes eran el ambiente del mal, una especie de infierno poblado de espíritus malignos (Dt 8,15) Las zonas salvajes son el ambiente de lo no humano, e incluso de lo antihumano, el lugar de las bestias feroces, donde el orden que el hombre impone al mundo natural para su propia supervivencia está ausente, y en el que él es una presencia extraña, atemoriza-

da por el mundo de las criaturas carentes de norma, confusas, desordenadas y amenazadoras, que no están bajo su control

Jesus entra en las zonas desoladas, en el hábitat natural de los espíritus malos que perturban a los hombres y los confunden Sus cuarenta días pasados en una tierra inhospita (=desierto) recuerdan los cuarenta años de la tentación y de la tribulación que Israel hubo de soportar en las tierras desoladas del Sinaí En esta experiencia del desierto es donde Jesus se enfrenta con las fuerzas malignas que asedian a toda la humanidad en un auténtico periodo de prueba y de sufrimiento Jesus se enfrenta victoriosamente con Satanás, el cual se aleja "hasta el tiempo oportuno" (Lc 4,13), después de haberle tentado, solo para volver cuando sea condenado a muerte Cuando es detenido en Getsemani (Lc 22,53), declara "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas"

Los cristianos creen que Jesus venció los males de la condición de desierto en que el hombre se siente perdido y extraño en un mundo hostil creen que él es el camino de Dios a través de la condición humana, semejante a un desierto Tal es la convicción de Juan cuando escribe "Nosotros sabemos que somos de Dios, y que el mundo está en poder del maligno" (1 Jn 5,19) Para Juan, el mundo sin Cristo está perdido en la condición del desierto sin camino de salida

El teólogo y escritor inglés C S Lewis escribía en 1941 "Hay dos errores iguales y opuestos, en los cuales el género humano puede caer a propósito de los diablos Uno es no creer en su existencia El otro es creer en ella y sentir un interés excesivo y malsano por ellos Por su parte, a ellos les gusta por igual uno y otro error y saludan con idéntico placer al materialista y al mago"

7 ENSEÑANZA ORDINARIA DE LA IGLESIA Hoy muchos niegan demasiado fácilmente la existencia de seres demoníacos independientes y diversos del hombre, en todo caso, la mayor parte de los teólogos católicos admite la existencia de semejantes seres, lo cual constituye seguramente la enseñanza ordinaria de nuestra Iglesia Aunque la fe en Satanás y en diablos personales no constituye el núcleo esencial de la revelación y una parte esencial de la misma, sino sólo un rasgo secundario, conside-

rar la no existencia de un Satanás personal como cierta significaría abandonar la enseñanza ordinaria de la Iglesia, estar mal informado y descarriado

Si, por un lado, no podemos tener la certeza de que en un determinado caso se trate de un influjo auténticamente diabólico por otro, no podemos excluir la posibilidad de semejante influjo Las oraciones para obtener la liberación del mal, sea el que sea, han caracterizado al culto cristiano desde el principio y se elevan por el bien del hombre Cuando se hacen para librar de una presunta posesión o de una supuesta infestación, no es preciso que se basen en la certeza de la presencia de un espíritu malo basta la posibilidad de una presencia por el estilo En todo caso el mal es una realidad, cualquiera que sea su explicación satisfactoria La fe cristiana se caracteriza por la convicción invencible de que Cristo es Señor, y de que el pecado, la muerte y Satanás no tendrán la última palabra sobre el destino definitivo del hombre La convicción cristiana de que ellos no dirán la última palabra es en sí misma una prueba del hecho de que el cristiano participa ya desde ahora de la vida de Cristo resucitado, el cual ha superado el poder del pecado, de la muerte y de Satanás ahora y para siempre Ningun mal de ninguna clase —moral, físico o personal— puede forzar ya o coaccionar nuestra libertad personal para seguirle el cristiano auténtico está seguro de que Cristo ha superado todo lo que en nuestro mundo se relaciona de algún modo con el diablo

J Navone

Notas—(1) S Walsh *Today's witchcraft seeks publicity* en "The Long Island Catholic (21 de octubre de 1971) 18—(2) Cf "Esquire" (noviembre 1972) 109—(3) Del 3 de marzo 1974—(4) D Bakan *The duality of human existence* Rand McNally Chicago 38—(5) *The city of God* (trad de Marcus Dods) Random House Nueva York 1950 XII—(6) Elites intelectuales respetables han orquestado ideologías que han reducido a esclavitud a millares de personas en los campos de concentración han favorecido el terrorismo para conseguir sus propios fines—(7) J Schmid *El evangelio según san Marcos* Herder Barcelona 1973—(8) A Rodewyk *Die daemonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum* Paul Patlock Verlag Aschaffenburg 1975² 27 28—(9) E Lussier *Satan* en "Catholic Mind" (sep 1974) 22ss ensayo reproducido en "Chicago Studies" (primavera 1974)—(10) E J Gratsch *Exorcism* en *New Catholic Encyclopedia* V Nueva York y Londres 1967 748ss

El exorcista es el que expulsa los espíritus malos de una persona poseída conjurándolos en nombre de un espíritu más poderoso a que se vayan El término proviene de la palabra griega que significa "conjuración" verbo empleado por Mateo en el sentido jurídico de inducir a uno a testimoniar bajo juramento (26 63)—(11) Tal es el caso del profesor David Bakan (nota 4) el cual no cree en la existencia del diablo y de los diablos como seres inteligentes a pesar de ello su excelente descripción del significado de Satanás corresponde a cuanto la teología cristiana tradicional atribuye al diablo como ser existente—(12) J Crehan *SI Room for the Devil* en "The Month" 7 (mayo 1974) 569—(13) *Ib* 566 569—(14) *Osservatore Romano* 17 diciembre 1972

BIBL—AA VV *Satan* (Études carmelitaines) Desclée Paris 1948—Balducci C *Los endemoniados hoy* Marfil Alcoy 1985—Boure J P *Hijos de Lucifer (sectas luciferinas actuales)* Latina Madrid 1980—Cortés J B Gatti F M *Proceso a las posesiones y exorcismos* Paulinas Madrid 1978—Cilveti A L *El demonio en el teatro de Calderón* Albatros Valencia 1977—García Font J *Magia bruñera demonología* Glosa Barcelona 1976—Haag H *El diablo un fantasma* Herder Barcelona 1975—Haag H *El diablo su existencia como problema* Herder Barcelona 1978—König F *Historia del satanismo* Bruñera Barcelona 1976—Sartre J P *El diablo y Dios* Losada Buenos Aires 1981—Sola S *El diablo y lo diabólico en las letras americanas* Univ Deusto Bilbao 1975

DIACONO

SUMARIO I Diacono y diaconía en el NT II Los diaconos en la Iglesia antigua "encargados de la diaconía de Jesucristo" III El diacono signo sacramental de Cristo sirvo y de la diaconía de la Iglesia IV La espiritualidad del servicio cuyo animador es el diacono V Diaconado y eucaristía VI La diaconía como convicción VII Diversas modalidades expresivas de la diaconía VIII La animación de la diaconía por parte del diacono IX La valorización del carisma del diacono de la Iglesia antigua al renacimiento actual del diaconado permanente X La animación de la diaconía en la Iglesia y en el mundo de hoy XI La aparición de los diaconos desde una opción pastoral renovadora

La palabra *diacono* indica uno de los tres ministerios en que se articula el sacramento del orden (ministerios ordenados episcopado, presbiterado, diaconado) En el motu proprio *Ad pasce-dum* se da una definición autorizada y rica en implicaciones, tanto teológicas como pastorales y espirituales, del ministerio del diacono "Animador del servicio o sea, de la diaconía de la Iglesia,

en las comunidades cristianas locales, signo o sacramento del mismo Cristo Señor, el cual no vino para ser servido, sino para servir”

I. Diácono y diaconía en el NT

La palabra *diacono* equivale al griego *diakonos* y significa siervo. Esta palabra hay que relacionarla con otras expresiones, comunes en el NT, como *diakonia*, es decir, servicio, y el verbo *diakonein*, o sea, servir. La palabra *diakonia*, con las diversas expresiones ligadas a ella, se cuenta entre los términos que aparecen con más frecuencia en el NT, por que indica un aspecto fundamental de la figura de Cristo, al que ya Isaías ha habia anunciado como el siervo de Yahvé y de los hombres (cf Is 52,13 - 53,12), y que se presentó como “el que sirve” (Lc 22,27) y que “vino a servir y no a ser servido” (Mt 20,28).

Recordando que Jesús antes de dejar este mundo realizó el gesto sacramental y profético del lavatorio de los pies para invitar a sus discípulos a seguir su ejemplo de servicio (cf Jn 13,1-15), la Iglesia antigua consideraba la diaconía como un aspecto fundamental de su naturaleza profunda y, por tanto, de la vocación de toda comunidad y de todo fiel.

La Iglesia, que san Ignacio de Antioquía define como la *agape*, el amor¹ —es decir, el signo visible del amor de Dios encarnado en Cristo presente en la eucaristía—, tenía plena conciencia de que el servicio es la expresión concreta del amor según las palabras de san Pablo: “Servios los unos a los otros mediante la caridad” (Gál 5,13). Considerando que la vida cristiana consiste en un seguimiento de Cristo y en conformarse a él, la Iglesia antigua entendía en profundidad la diaconía como un amor que se expresa en la humildad y la obediencia (cf Flp 2,7-8), en la pobreza (cf 2 Cor 8,9), en una disponibilidad que llega hasta la inmólación (cf Mt 20,28), en un pleno compartir las alegrías, los dolores, las exigencias y las aspiraciones de toda persona de cual quer proveniencia (cf Rom 12,15, 1 Cor 9,19-23).

Junto a la diaconía como vocación al servicio de todos los cristianos, se habla en el NT de los *diáconos* (Flp 1,1, 1 Tim 3,8-13) como encargados de un ministerio específico. Si el servicio es vocación común, el ministerio de los diáconos, “los siervos”, indica a los *consagrados*

al servicio, hasta el punto de ser el “signo sacramental” de esta vocación común.

II. Los diáconos en la Iglesia antigua: “encargados de la diaconía de Jesucristo”

El Vat II afirma que los apóstoles transmitieron su ministerio a los *obispos*, a los que se les da la plenitud del sacramento del orden (cf LG 20 y 21). Junto a los obispos se coloca a sus cooperadores, a saber, los *presbíteros* y los *diáconos*, a los cuales se confiere el mismo sacramento del orden para poner de manifiesto sus facetas particulares en los *presbíteros*, la faceta de la presidencia y de la guía del pueblo de Dios, y en los *diáconos*, la del servicio. Estas diversas facetas del mismo sacramento, presentes desde los orígenes en el ministerio apostólico y en sus virtualidades, se concretizaron gradualmente en ministerios distintos. En un primer tiempo, se diferenciaron los diáconos como ministerio distinto del de los obispos (así, en el NT, en la *Didaje* y en la carta de Clemente Romano), diferencia que sucesivamente se extendió a los presbíteros. De este modo se llega pronto a la articulación tripartita del ministerio ordenado, expuesta así a principios del siglo II por san Ignacio de Antioquía: “Realizad todas vuestras acciones con aquel espíritu de concordia que agrada a Dios, bajo la presidencia del obispo, que ocupa el puesto de Dios, de los presbíteros, que forman el colegio de los apóstoles, y de los diáconos, objeto de mi afecto especial, *encargados del ministerio de Jesucristo*”².

III. El diácono, signo sacramental de Cristo siervo y de la diaconía de la Iglesia

Al presentar a los diáconos como “encargados de la diaconía de Jesucristo”, nos encontramos sustancialmente con la misma definición del ministerio del diácono que, de una forma más articulada, propone ahora (según hemos visto) el motu proprio *Ad pascendum*: “Animador del servicio, o sea, de la diaconía de la Iglesia, ante las comunidades cristianas locales, signo o sacramento del mismo Cristo Señor, el cual no vino a ser servido, sino a servir”. Esta definición del ministerio diaconal

supone una clara concepción del sacramento del orden, según la cual todo ministro ordenado es al mismo tiempo representante y animador *representante*, es decir, “embajador” (2 Cor 5,20) de Cristo y, por tanto, también de la comunidad eclesial (desde el momento en que Cristo representa a la Iglesia, la cual es su cuerpo, puede hablar y obrar en nombre de ella), *animador de la comunidad*, o sea, dotado de una gracia particular “a fin de perfeccionar a los cristianos en la obra de su ministerio” (Ef 4,12). Uniendo estos dos aspectos, de representación y de animación, se sigue que todo ministro ordenado es signo sacramental de Cristo en la comunidad. En efecto, lo propio del signo sacramental es hacer presente con eficacia la realidad de la que es expresión visible.

En el obispo se encuentra la plenitud del sacramento del orden (cf LG 21), de suerte que representa a Cristo como aquel de quien brota la Iglesia, ya sea en cuanto es su cabeza, ya en cuanto es su siervo. Estos dos aspectos del ministerio de Cristo, que se implican el uno al otro hasta el punto de identificarse, se distinguen en el signo a través de los dos ministerios, complementarios entre sí, de los cooperadores directos del obispo: los *presbíteros*, como signo de Cristo cabeza y sacerdote (cf PO 2), y del sacerdocio común de los fieles, los *diáconos*, como signo de Cristo servidor y de la *diaconía* de la Iglesia.

De este modo encuentra verificación y aplicación una fecunda intuición de Congar a propósito de la que él considera característica constante del pueblo de Dios, a saber, una especie de “bipolaridad”, en virtud de la cual a cada vocación común de los cristianos corresponden algunos que se consagran a ella para ser “signo” suyo.³

IV. La espiritualidad del servicio, cuyo animador es el diácono

El carisma propio del diácono, a saber, su gracia sacramental específica, es la de ser animador del servicio. Por eso la espiritualidad del diácono es la espiritualidad del servicio, que él está llamado a animar y promover en la Iglesia y en el mundo.

Hay que guardarse de considerar el servicio cristiano únicamente como una actividad humana de asistencia. La diaconía de Cristo es una participación, di-

fundida en la Iglesia por gracia del Espíritu Santo, de la actitud de Cristo, el siervo humillado y paciente, que toma sobre sí el pecado y la miseria humana (cf Is 53,3-5), que se inclina afectuoso sobre cada necesidad concreta (cf Lc 10,33-34), que se inmola hasta dar la vida (cf Mt 20,18), testimoniando su amor hasta el “signo supremo” (cf Jn 13,1).

El servicio cristiano, como participación del servicio de Cristo, posee una eficacia salvífica y sanativa. Cristo, en efecto, al llevar hasta el fin la lógica de la encarnación, se hizo siervo, más allá, “esclavo” (Flp 2,7) para salvar *desde dentro* la situación de esclavitud en que el pecado y el poder colocan a la humanidad. La esclavitud-por-amor del Hombre Dios libera a la humanidad de la esclavitud por coacción, fruto del poder, el cual es la característica del mundo, que no conoce a Dios de las “naciones” (Mt 20,25), afirma Jesús es decir de los paganos.

V. Diaconado y eucaristía

El servicio cristiano, como expresión del amor de Cristo, encuentra su fuente en la eucaristía, donde Cristo está presente como amor. Dado que el servicio es el ejercicio concreto del amor, Jesús en el mismo contexto instituyó la eucaristía y lavó los pies, concluyendo con el doble mandamiento paralelo: “Haced esto en recuerdo mío” (Lc 22,19, 1 Cor 11,24-25) y “Yo os he dado ejemplo para que hagáis vosotros como yo hice” (Jn 13,15).

La gracia sacramental de la eucaristía está en incrementar el amor. La gracia sacramental del diácono consiste en promover el servicio, que es el ejercicio de amor. Por ser signo sacramental de un servicio que se funda en el amor, el diácono, en su ministerio, está llamado a demostrar que la fuente de gracia de la diaconía cristiana se encuentra en la eucaristía. Esto se realizaba en la Iglesia antigua con toda naturalidad. En la misma eucaristía se recogían y distribuían las ayudas para los necesitados, mientras que los diáconos llevaban a los enfermos y a los cautivos la comunión eucarística.⁴

VI. La diaconía como “condivisión”

La gracia de Cristo presente en la eucaristía, al traducirse en amor y en

servicio, nos libera del egoísmo, es decir, de la atención predominante a nosotros mismos, para dirigir la orientación a las necesidades de los demás. Esto lleva a una continua verificación de nuestro servicio, a fin de que no se anquilese al institucionalizarse, sino que se resuelva siempre en una búsqueda afectuosa de las necesidades concretas y siempre nuevas de las personas y de la sociedad. Estando, pues, el servicio en función de la necesidad, se dirige con preferencia a quien está más necesitado (ya se trate de necesidad material, moral o espiritual). En una palabra: "El verdadero dueño del servicio es la necesidad"⁵.

Cristo siervo, que se encarna hasta el fondo en la condición humana, hasta el punto de que "al que no conocio pecado le hizo pecado en lugar nuestro" (2 Cor 5,21), obrando en nosotros por medio del Espíritu nos conduce por su mismo camino de "encarnación redentora". Es decir, nos lleva a comprender que el servicio cristiano no consiste en el hecho de que "uno" dé algo al "otro" permaneciendo extraño a él, sino que es superación de la alteridad, es condivisione, es "alegrarse con el que se alegra y llorar con el que llora" (Rom 12,15). Por eso "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS 1).

VII. Diversas modalidades expresivas de la diaconía

La vocación al servicio, que el diácono está llamado a animar y promover, se manifiesta en diversas modalidades, dependientes entre sí hasta el punto de compenetrarse, y que podemos contemplar desde diversos puntos de vista.

Desde el punto de vista de las posibles direcciones a que se orienta el servicio cristiano, podemos distinguir una diaconía que se dirige a la *comunidad eclesial* en cuanto tal, como expresión de comunión entre los cristianos, de suerte que la Iglesia sea sierva en sí misma, una diaconía que se dirige a la *humanidad*, independientemente del hecho de su pertenencia visible a la Iglesia, de suerte que ésta sea sierva del mundo. Esta diaconía puede expresarse

mediante la evangelización (o sea, el anuncio salvífico de Cristo resucitado) y la promoción humana, la cual se realiza bien a través del ejercicio de las obras de misericordia, bien mediante una fermentación profética de las realidades temporales.

Desde el punto de vista de la *eclesialidad* y de la *continuidad* del ejercicio, podemos distinguir una *actitud de servicio* como espiritualidad de fondo, que debe caracterizar al cristiano en todas las parcelas de la vida: en el trabajo, en la política, en la familia, etc. la disponibilidad para servicios *ocasionales* frente a la manifestación de exigencias siempre nuevas, los *ministerios*, o sea, los diversos "servicios estables y reconocidos"⁶, fruto de la pluralidad de carismas.

Desde el punto de vista de la *correspondencia con las diversas necesidades* de la persona y de la sociedad humana, podemos distinguir la *diaconía de las obras de misericordia*, ya sean personales ya organizadas, con las cuales los cristianos, imitando al samaritano (Lc 10,29-37), se inclinan sobre la persona humana herida de la manera que sea, hasta darle todo el socorro posible, la *diaconía del compromiso político*, que brota de la exigencia de remontarse a las causas existentes en las estructuras sociopolíticas injustas, fruto de la opresión y del poder de los fuertes sobre los débiles, en formas y modalidades diversas dentro de los diversos regímenes. Obsérvese que, si bien los motivos inspiradores de esta diaconía deben derivarse del evangelio, no pueden deducirse de él ni el examen técnico (vinculado al análisis histórico) de los mecanismos de las estructuras opresivas ni los medios para modificarlas. Se sigue de esto, en consecuencia, una pluralidad de opciones políticas entre los cristianos. Por eso la comunidad cristiana está llamada a influir en la diaconía del compromiso político por lo que se refiere a la actitud espiritual que debe ser su raíz, pero no en cuanto a las modalidades de actuación, que los cristianos, como ciudadanos y en unión con todos los hombres de buena voluntad, deben buscar, ejercitando su inteligencia en el análisis de la realidad sociológica y de sus causas. Finalmente, la *diaconía de la evangelización* (cf Ef 3,7-8), es ésta la diaconía suprema, por la cual la comunidad cristiana es llamada por Cristo Señor, que vive en ella, a ser instrumento de transmisión "a toda criatura" (Mc

16,15) de la salvación plena, que implica la liberación de toda necesidad en el tiempo y en la eternidad.

VIII. La animación de la diaconía por parte del diácono

La espiritualidad del servicio, con las diversas modalidades expresivas que hemos indicado, entra en la vocación de la Iglesia y de todos los cristianos. El diácono, en virtud de su carisma y de su ministerio, está llamado a ser su *animador*. ¿Qué entendemos por "animación"? Debemos guardarnos de dar a esta palabra una interpretación preferentemente psicológica, corriendo el peligro de confundirla con el estímulo de los reflejos condicionados en cadena, propia de la propaganda comercial. En ese caso sería una presión, una limitación de libertad, y no una fuerza liberadora. Por animación entendemos una *propuesta*, que se hace más eficaz por la gracia del sacramento del orden. En virtud de este sacramento, el diácono es constituido representante de Cristo siervo, por lo mismo no es persona privada, sino publica (no tanto en sentido jurídico cuanto en sentido sacramental). Las obras que realiza y las palabras que dice en el ejercicio de su ministerio se realizan y pronuncian en nombre de Cristo. Son, pues, una fuente de gracia para invitar con eficacia a la Iglesia a seguir las huellas de Cristo siervo.

Por eso el diácono está "consagrado al servicio" y, por tanto, comprometido a servir de modo que invite a todos a servir. El, al obrar en el triple campo de la palabra de Dios, de la eucaristía y de las obras de amor, está llamado a promover las ocasiones de encuentro, de diálogo, de comunión, a descubrir las necesidades de cada persona, de la comunidad eclesial y de la sociedad humana y, al mismo tiempo, a discernir los carismas correlativos de los que pueden brotar los servicios adecuados, a abrir el camino y el espacio para el servicio de todos.

Por eso su carisma específico se dirige a suscitar los diversos ministerios y el espíritu de servicio en todos los ministros. De este modo la gracia del diácono tiene una importante función, incluso en relación con los obispos y los sacerdotes, no para eventuales suplencias en el ámbito de las prestaciones de su

competencia (no es éste el valor intrínseco del carisma diaconal), sino para recordar constantemente el hecho de que el ministerio sacerdotal de guía espiritual debe ejercerse con espiritualidad de servicio.

IX. La valorización del carisma del diácono: de la Iglesia antigua al renacimiento actual del diaconado permanente

En la Iglesia antigua, hasta el siglo V el diaconado tenía una gran importancia. "Después del obispo, y estrechamente ligado a él, el diácono era el principal ministro de la jerarquía"⁷. En nombre del obispo, los diáconos cuidaban de los contactos humanos necesarios para continuar y animar en la Iglesia el servicio de Jesús, que "lava los pies" a los hermanos. Dice un texto del siglo III: "Los diáconos deben andar de un lado para otro, ocuparse de los propios hermanos, ya sea en lo que se refiere al alma como en lo que concierne al cuerpo, y tener informado de todo ello al obispo"⁸. Este ministerio lo cumplían haciendo que brotara de la eucaristía, de suerte que se evidenciara que en ella se encuentra "la fuente y la cumbre de todo el servicio cristiano" (cf SC 10, *Euch. Myst.*, 6). Toda iglesia local debía tener sus diáconos "en número proporcionado al de los miembros de la iglesia, para que pudieran conocer y ayudar a cada uno"⁹.

A comienzos del siglo V se inició la decadencia del diaconado. La obra diaconal promotora del servicio, sobre todo en el ámbito de las obras de misericordia a través de contactos personales y amplios, referidos siempre a la eucaristía, se sustituyó gradualmente —debido al cambio de la situación histórica— por una asistencia institucionalizada. Surgieron obras estables (como "hospicios" para enfermos y ancianos), sostenidas por quienes tenían posibilidad, incluso económica, de hacerlo, los diáconos permanecieron ajenos a ellas. A los diáconos les quedó sobre todo la función litúrgica, la cual, disociada del ejercicio vital de la caridad, acabó reduciéndose a un ritualismo exterior¹⁰. Así, la decadencia del diaconado llevó a su desaparición en la Iglesia de Occidente como ministerio permanente. Quedó tan solo como peldaño de acceso al ministerio presbiteral.

El Vat II ha destacado en el *servicio*, como seguimiento de Cristo siervo, su valor central para una verdadera renovación eclesial (LG 8) No podía faltar en este contexto el renacimiento del ministerio que es "signo sacramental" del servicio el diaconado Con ello el concilio le ha restituido a la Iglesia el diaconado permanente él, en efecto, dice el Vat II, "se podrá restablecer en adelante como grado propio y permanente de la jerarquía" (LG 29) Las etapas sucesivas de la restauración de este ministerio las señala el motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18-6-1967), con el cual se fijaron las normas canónicas convenientes sobre el diaconado permanente El motu proprio *Ad pascendum* (15 8 1972) ofrece, finalmente, la reglamentación jurídica del diaconado

X. La animación de la diaconía en la Iglesia y en el mundo de hoy

El diaconado renace en la Iglesia como factor de renovación La renovación eclesial no debe confundirse con la puesta al día externa de método y de formas La verdadera renovación es "conversión", conversión no sólo y no tanto de los individuos, cuanto de la comunidad como tal, de suerte que ésta sea cada vez de manera más eficaz "sacramento de salvación" (LG 48, AG 1, 5, GS 45) y "signo de la presencia divina en el mundo" (AG 15) Para esta renovación tiene una importancia decisiva la gracia del diaconado la de orientar el camino renovador en la dirección auténtica de una Iglesia sierva y pobre Las modalidades prácticas del ministerio diaconal para promover un crecimiento de la diaconía son, hoy como siempre numerosas y diversas lo mismo que son múltiples las necesidades concretas a que el servicio cristiano debe hacer frente Vamos a considerar ahora, en sus grandes líneas, cómo puede orientarse la animación de la diaconía en los dos tipos de ambiente determinados por las *comunidades eclesiales* y por las comunidades humanas

En el ámbito de las comunidades eclesiales, el ministerio diaconal debe estar orientado sobre todo a promover el desarrollo de comunidades "a medida del hombre", en las cuales sean posibles la individualización de las necesi-

dades concretas y el servicio como *condivisión* En efecto, en comunidades concentradas y anónimas no hay espacio para un ministerio animador del servicio Por eso se considera que un auténtico ministerio diaconal en la Iglesia de hoy debe encontrar su fundamento en el ámbito de la animación de las comunidades eclesiales de base

Con la expresión "comunidades eclesiales de base" nos referimos a la realización de la Iglesia "que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros"¹¹ En ella se realiza el "primer núcleo" de la realidad de la Iglesia, donde el Señor está presente conforme a su palabra "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20)

Las comunidades eclesiales de base, que "florecen un poco en todas partes en la Iglesia"¹², asumen formas diversas, de acuerdo con las distintas situaciones Entre las varias formas de comunidades eclesiales de base —además de los grupos espontáneos y de los que son expresión de movimientos de espiritualidad—, consideramos de fundamental importancia aquellos grupos pequeños que hacen de articulación de la parroquia para su renovación profunda La transformación de la parroquia en "comunidad orgánica de comunidades eclesiales de base"¹³ es, ciertamente, un punto nodal de la renovación eclesial, capaz de dar lugar a una fisonomía de Iglesia articulada y descentralizada, corresponsable y misionera [Comunidad de vida VIII, 2]

El ministerio del diacono encuentra espacio en este cuadro (ya sea que su ejercicio concreto se realice directamente en el ámbito de las comunidades eclesiales de base, ya en otros niveles) para discernir las necesidades concretas en el contexto natural, estimular en todos una actitud de servicio, suscitar los diversos ministerios en conformidad con las diversas exigencias, asegurar la estabilidad de los grupos pequeños y su convergencia en la comunidad parroquial Ya sea que el ministerio de los diversos diaconos se realice preferentemente en el campo del anuncio de la palabra de Dios, o en el campo de la liturgia, o en el de las obras de caridad, debe distinguirse siempre por unas características de capilaridad y de contacto inmediato con las personas y los grupos pequeños, de suerte que la percepción de las necesidades concretas vaya

siempre unida a la estimulación de los servicios correspondientes

En el ámbito de las *comunidades humanas*, el diacono está llamado a ser signo de Cristo siervo en todos los ambientes en que los hombres viven, tratan, sufren, gozan y luchan por la justicia De este modo lleva a cabo una evangelización capilar anunciando a cada persona concreta que Cristo es el que la ama y se acerca a ella para servirle Al mismo tiempo se afirma como fermento profético para que una Iglesia sierva del mundo tenga una eficacia a nativa en orden a liberar a la sociedad humana del pecado y de sus consecuencias de poder y de opresión

XI. La aparición de los diaconos desde una opción pastoral renovadora

Hay que valorar la gracia del diaconado para la edificación de una Iglesia pobre y misionera que con coherencia "anuncie a los pobres la buena nueva" (Lc 4,18) y sea fermento profético de una sociedad más justa Para ello es preciso que este don del Espíritu en cuarente un terreno favorable (cf Mt 13,8 23) a su fecundidad y desarrollo Este terreno favorable debe estar dado por una impostación pastoral de renovación, en la cual las ordenaciones diaconales sean el fruto de una llamada que realiza la comunidad, unida en nombre del Señor, presentando sus candidatos al obispo de acuerdo con las exigencias concretas que surgen para la realización del enfoque pastoral previamente elegido

Tal fue el itinerario que llevó a la ordenación de los "siete" en la Iglesia primitiva "Elegid, pues, cuidadosamente entre vosotros, hermanos, siete varones de buena reputación, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, y nosotros les encomendaremos este servicio, nosotros perseveraremos en la oración y en el ministerio de la palabra Agradó la proposición a toda la multitud, y eligieron a Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y a Felipe y Procoro, a Nicanor y a Timón, a Parmenas y a Nicolás, prosélito antioqueño, los presentaron a los apóstoles, los cuales, después de orar, les impusieron las manos" (He 6,3-6) Idéntico itinerario, para la valorización del carisma y del ministerio del diacono en la Iglesia y en el mundo de hoy, se ha formulado y propuesto como conclusión

unanime en el *Convegno internazionale sul diaconato*¹⁴ que tuvo lugar en Pianezza (Turín), del 2 al 4 de septiembre de 1977, para considerar la incidencia del naciente diaconado en la renovación de las comunidades eclesiales y humanas

El obispo misionero belga *Jan Van Cauwelaert*, al formular las conclusiones de la reunión en nombre de los participantes, que provenían de todas las partes del mundo, afirmó que debe ser ordenado diacono quien "es reconocido por la comunidad como el más idóneo para animar su diaconía" De este modo las comunidades eclesiales "presentarán al obispo sus candidatos para el diaconado, y con ellos harán el camino para su formación"¹⁵

La unanimidad lograda a favor de un enfoque pastoral de renovación fundado en las perspectivas de comunidades articuladas, descentralizadas y misioneras, que presenten a los obispos sus candidatos a la ordenación diaconal, perspectiva común a pesar de la gran variedad de experiencias, le permitió al obispo Van Cauwelaert terminar sus reflexiones finales reconociendo en el diaconado naciente un "signo de esperanza" para la Iglesia y para la humanidad

A Altana

Notas—(1) Cf Introducción de su *Carta a los Romanos*—(2) Id *Carta a los cristianos de Magnesia*, 6—(3) En "Diacres aujourd'hui" (marzo 1968) 14—(4) Cf san Justino mártir *Apología I*, 65, 5—(5) Centro Nazionale Vocazioni *Vocazione cristiana e ministeri ecclesiali*, Roma 1977 15—(6) Y Congar *Tutti responsabili nella chiesa?* (Intervención en la Asamblea del Episcopado francés de 1973) LDC Turin 1975 55 56—(7) A Hamann *Vita liturgica e vita sociale*, Jaca Book Milán 1969 187—(8) *Homilias clementinas* III 67—(9) *Didascalia Apost.*, XVI—(10) A Hamman o.c. (nota 7) 188—(11) *Documentos de Medellín XV*, Pastoral de conjunto 10—(12) *Evangelio nuntandi*, 58—(13) Centro internazionale Pio XII per un Mondo migliore *Mi sarete testimoni* (quaderno di spiritualità 1975/20) 56—(14) *Il diaconato segno di speranza* (Atti del Convegno) LDC Turin 1978—(15) Cf *1b Conclusioni finali* (quinta línea di forza)

BIBI—AA VV *El diaconado permanente* en Seminarios no 85 66 (1977)—AA VV *El diaconado en la Iglesia y en el mundo de hoy* Península Barcelona 1968—AA VV *El diaconado*, Mensajero, Bilbao 1970 (estudio ecuménico)—Bourgeois, H Schaller R *Mun*

do nuevo nuevos diaconos Herder Barcelona 1968 —Carrillo A *El diaconado femenino* Mensajero Bilbao 1972 —Celam *Ministerios eclesiales en América Latina* Bogota 1976 —Hornel J *¿Futuro del diaconado de la Iglesia primitiva?* Herder Barcelona 1962 —Jubany N *El diaconado y el celibato eclesiástico* Herder Barcelona 1964 —Schaller R Denis H *Los diaconos en el mundo actual* Pauhinas Madrid 1968 —Useros Carretero M *¿Nuevos diaconos? Información y reflexiones a propósito de una posible renovación del diaconado* Flors Barcelona 1962 —Winninger P *Hacia una renovación del diaconado* Desclée Bilbao 1963 —Ver bibl de *Ministerio pastoral*

DISCERNIMIENTO

SUMARIO I El discernimiento espiritual en el dinamismo de la experiencia cristiana 1 El dinamismo de la existencia cristiana 2 El discernimiento entre las tensiones y las ambigüedades de la existencia II El discernimiento espiritual en la Sagrada Escritura 1 Actitud crítica del cristiano para avanzar por el camino de Dios 2 Búsqueda de la autenticidad cristiana 3 Criterios de discernimiento según san Pablo III El discernimiento personal 1 Relación dialéctica entre discernimiento personal y comunitario 2 El itinerario del discernimiento personal según san Ignacio de Loyola IV El discernimiento comunitario 1 En qué consiste 2 Sus fundamentos 3 Condiciones psicológicas espirituales 4 Técnica del discernimiento comunitario

I. El discernimiento espiritual en el dinamismo de la experiencia cristiana

La instancia del discernimiento espiritual nace de la experiencia que el cristianismo realiza de su vida de fe en Cristo, en la Iglesia y en el mundo. La complejidad de las situaciones en que es llamado a vivir y obrar para llevar a cabo el plan de Dios respecto a sí mismo y a los demás le imponen una atenta consideración de los impulsos y de las motivaciones que le inducen a determinadas opciones. Dios llama a cada hombre y a cada grupo de personas reunidas en su nombre con una vocación particular, que se inserta en el contexto de la misión que él confía al pueblo que se ha elegido. Lo que es bueno para uno no es bueno para otro, y lo que es mejor para uno no siempre lo es para otro. De ahí nace el problema: ¿Cómo reconocer los signos de Dios en una determinada situación y, sobre todo, frente a ciertas opciones?

1 EL DINAMISMO DE LA EXISTENCIA CRISTIANA La existencia cristiana no es una realidad estática. Es vida y como tal, posee todas las características de la vida. La vitalidad cristiana la experimentamos en nuestra vitalidad existencial, constituida por pensamientos, sentimientos, actividades, tendencias y relaciones con los demás con las cosas con el mundo y con la sociedad. La existencia cristiana tiene en nosotros su nacimiento y su desarrollo continuo. En el origen de esta nueva existencia como enseña san Pablo (Rom 3,6 8) esta la fe en Jesucristo, el bautismo y el don del Espíritu Santo, tres realidades que se integran recíprocamente y suscitan en nosotros una acción vivificadora y santificadora de Dios, el cual establece una relación dinámica con nuestra existencia llamándola a la salvación. La triada —fe, esperanza y caridad (1 Tes 1,2s 5,8 10 1 Cor 13 13 Col 1 4s)¹— constituye la dimensión fundamental en que la existencia cristiana se manifiesta, realza y crece en nosotros. El bautismo, como “sacramento de la fe”, expresa también en el plano sensible la muerte y la resurrección de Cristo con el simbolismo eficaz de su rito (Rom 6,3 11) hace participar con plena responsabilidad de la vida eclesial para formar un solo cuerpo en Cristo (1 Cor 12,13) y hace pasar de una existencia de tinieblas a una existencia de luz (Ef 5,8 14), que impone el paso de la muerte al pecado a la vida nueva en Cristo (Rom 6,11 12). Convertido en luz, el cristiano debe caminar como hijo de la luz. Esto le impone la tarea de discernir para percibir continuamente la voluntad de Dios (Ef 5 8 10 17). Ello lo consigue en la medida en que ha recibido el don del Espíritu agente divino en el principio dinámico y norma de su obrar (Rom 8) El Espíritu divino entabla con el espíritu humano un diálogo misterioso que obliga al hombre a una continua confrontación para dar una respuesta dócil que lo lleve a un constante dinamismo de transformación interior y de renovación capaz de permitir reconocer el sendero que traza Dios y seguirlo.² Por tanto, el discernimiento espiritual se impone como una constante de la vida del cristiano para pasar de la edad infantil de la fe a la del hombre perfecto o maduro.³ [✓Madurez espiritual]

2 EL DISCERNIMIENTO ENTRE LAS TENSIONES Y LAS AMBIGÜEDADES DE LA EXISTEN-

cia Así pues, para que la existencia cristiana pueda desarrollarse en su autenticidad es necesario una continua confrontación entre los impulsos y la guía de Dios, que se revela en Cristo, en la Iglesia, y los trones de los instintos humanos o de las potencias del mal, que son contrarias al Espíritu de Dios. No es fácil distinguir entre la acción del Espíritu de Dios, la del espíritu humano y la del espíritu malo.⁴ Ante todo, la vida interior del hombre es compleja, y “éste por error, puede considerarse como una manifestación de lo absoluto o de Cristo algo que, de hecho, no es más que fruto de una elaboración subjetiva”.⁵ La dificultad proviene también de que, estando el Espíritu de Dios presente en nuestro espíritu humano, el espíritu malo intenta imitar al Espíritu de Dios para engañar al hombre y apartarle así del plan de salvación.

Pablo dice que si, mediante el Espíritu, damos muerte a las acciones pecaminosas de nosotros mismos, viviremos “En efecto, cuantos son guardados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios” (Rom 8,14). Pero nuestra tendencia al pecado y a la enemistad con Dios (Rom 8,7) subsiste incluso después de habernos justificado por Dios mediante la fe y el bautismo. También Jesús, inmediatamente después del bautismo, fue tentado por Satanás a abusar de su poder mesiánico, desviándolo del fin para el cual se lo había Dios concedido. Esta experiencia de Jesús se repite en la vida del cristiano. Este siente el poder del espíritu malo, que intenta separarle de Dios, sacarle de su plan o al menos disminuir su capacidad de obrar el bien. Por eso Pablo pone en guardia a los efesios “Revestíos de la armadura de Dios para que podáis resistir las tentaciones del diablo” (6,11). Hay que tomar en serio el combate espiritual “Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos que andan por los aires” (Ef 6,12)⁶.

A veces la acción del poder del mal es muy sutil. Se encamina a proponer acciones o actitudes a primera vista buenas, pero para llevar a consecuencias malas, siguiendo la táctica de la exageración, abusar de la propia libertad por el hecho de ser don de Dios, exagerar en la penitencia para llevar luego al cansancio y al rechazo de la vida espiritual, dejarlo todo y a todos,

radicalizando la enseñanza evangélica para exonerar de responsabilidades personales y sociales, usar para la propia gloria los dones recibidos de Dios para la edificación de la Iglesia, etc. Satanás, como dice san Juan, es el “padre de la mentira” (8,44), por eso debemos “distinguir el espíritu de la verdad y el espíritu del error” (1 Jn 4,6). Por lo demás, la historia de la Iglesia enseña que algunos dones auténticos del Espíritu no han podido desplegar toda su eficacia o han sido incluso desviados del bien, ya sea porque quienes los poseían no supieron discernir entre inspiración de Dios, impulsos y deseos humanos o desviaciones operadas por Satanás [✓Diablo/exorcismo], ya sea porque quienes tenían la misión de guiar estos dones más bien los apagaron [✓Antinomias espirituales]

II. El discernimiento espiritual en la Sagrada Escritura

Buscar en la Escritura qué es el discernimiento espiritual significa recorrerla en su totalidad. Más que una teoría sobre el discernimiento, en la Escritura se encuentra un discernimiento en acción, *in fieri*, por una parte, el discernimiento que Dios lleva a cabo en la historia de Israel o en la Iglesia, por otra, lo que el hombre hace para entrar por el camino de la fe y de la justificación y para aumentar la operatividad de su existencia cristiana en la Iglesia y en el mundo.⁷

1 ACTITUD CRÍTICA DEL CRISTIANO PARA AVANZAR POR EL CAMINO DE DIOS - En el AT Dios elige a Adán (Gén 2,17), a Abraham (Gén 12,4), al pueblo de Israel (Ex 19,8, 24,3, Jue 24,15, Dt 28,1,15), a los soberanos y a los caudillos del pueblo. Para responder a esta elección, es preciso liberarse de motivos y condiciones oscuras y comprometerse en un camino continuo de búsqueda de fe. Tanto más que junto a la voz de Dios está la del pecado (Gén 4,7) y la de Satanás, adversario de Dios, también ella llena de misterio.⁸ Para el pueblo elegido se trata de aceptar la visión misma de Dios, su discernimiento. Esto implica dos momentos: el de la *pasividad*, es decir, dejarse guiar por él, recordar sus beneficios, dar gracias, volver a los orígenes para comprender nuevamente su vocación, fortalecerse en la confianza de la

promesa el de la *actividad*, de compromiso, de búsqueda de lo nuevo, siempre bajo la guía de Dios

El discernimiento de "espíritus" o de "inspiraciones" se encuentra a lo largo de todo el NT, particularmente en san Pablo. Además de la mención explícita de la *diakrisis pneumatón*, del "discernimiento de espíritus" (1 Cor 12,10), se usa el verbo *dokimazein*⁹ y términos afines, *krno/krisis* y la rica serie de vocablos contenida en Flp 1,3-11, Col 1,9-14, Ef 1,15-23, 4,11-16, Rom 12,1-8. El verbo *dokimazein* expresa el significado fundamental del discernimiento, a saber el de probar, catar, examinar. La necesidad del discernimiento proviene de la instancia crítica del cristiano sobre el horizonte escatológico. En efecto, la existencia cristiana se caracteriza, por un lado, por la aceptación de la fe con el compromiso que implica y, por otro, por la inminencia del juicio. La vida del hombre y de la comunidad está sujeta al examen de Dios, en el cual hay que ofrecer una buena prueba, el juicio final es el resumen de este examen (1 Cor 3,13, Sant 1,12). Por esto es Dios ante todo el que "discierne" el corazón del hombre, Dios en la historia es el *dokimazōn tas kardias hemon*, es el "Dios que sondea nuestros corazones" (1 Tes 2,4).

En los sinópticos, aunque sin un término que la especifique, tenemos la realidad del discernimiento, que consiste sustancialmente en "reconocer" en la persona y en la acción de Jesús el poder del Espíritu de Dios y la derrota del espíritu del mal. Jesús es signo de contradicción (Lc 2,34) y, por tanto, objeto de discernimiento, quienes lo acogen descubren en él los caminos del Espíritu, los demás siguen leyendo las Escrituras sin comprenderlas y ven pasar a Jesús sin reconocer que Dios está en él.

Para los Hechos de los Apóstoles, más allá de toda teoría, la dinámica del discernimiento está clara: "El Espíritu de Dios se impone con su misma fuerza y aporta su luz, sus iniciativas son siempre maravillosas y a veces desconcertantes, pero nunca turbulentas y desordenadas, su acción se ejerce siempre en la Iglesia, cuya paz y expansión asegura, su obra consiste en dar a conocer y en irradiar el nombre del Señor Jesús"¹⁰

2. **BUSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD CRISTIANA** - Para san Pablo, el discernimiento es parte imprescindible de la búsqueda dinámica de la autenticidad

cristiana, por lo cual es preciso mantenerlo siempre en acción. Hay que distinguir las mociones que llevan la impronta del Espíritu Santo de las que le son contrarias. Mociones, o sea sentimientos, experiencias, actitudes, impulsos hacia determinadas opciones, etc. Todo cristiano que haya experimentado el Espíritu ha de habituarse a esa percepción espiritual, a esa finura del espíritu que le mantiene en su identidad. A algunos el Espíritu les concede el carisma del "discernimiento de espíritus" (1 Cor 12,10), es decir, la capacidad de reconocer si una determinada inspiración viene del Espíritu divino o del espíritu del mal. Mas a todos los creyentes se les da el "don del Espíritu", que se recibe radicalmente con la fe y el bautismo, y que "habita en nosotros" (Rom 8,9) y nos guía, haciéndonos vivir como hijos de Dios (Rom 8,14). El Espíritu es, pues, el elemento constitutivo de nuestro ser de cristianos y el principio dinámico y la norma de acción, constituyéndonos hijos "en la Iglesia" (1 Cor 12,13)¹¹. Para san Pablo, el discernimiento es la virtud del tiempo de la Iglesia, situado entre el hecho de la muerte y resurrección de Cristo y la parusía. Caracteriza a la Iglesia de los "últimos tiempos" (1 Cor 10,11), período en el cual hay que afrontar el "presente siglo malo" (Gál 1,4). El cristiano no puede conformarse según el "mundo", debe superarlo, aunque sea en la prueba y en la aflicción. Con la superación de estas pruebas y tribulaciones, mediante un atento discernimiento, el cristiano manifiesta su autenticidad en una "fe purificada" y aprobada por Dios, en una "esperanza probada" en la oscuridad del tiempo presente, en una "caridad filial", "derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado" (Rom 5,3-5). El cristiano no se somete a las pruebas de la vida, sino que las discierne para descubrir en ellas la voluntad de Dios, el cual permite que formen parte de la pedagogía de la salvación. Ante los tiempos escatológicos, las pruebas y las tribulaciones asumen el significado de anticipación, en el tiempo de la Iglesia, del discernimiento final y se convierten en participación del juicio escatológico ya realizado en la muerte y resurrección de Cristo.¹²

El discernimiento, en su aspecto moral, tiene por objeto la "voluntad de Dios" (Rom 12,2), el imperativo moral que impone una vida santa y grata a

Dios (1 Tes 4,1-3). Este imperativo implica un camino de conversión continua. El "conocimiento" de que habla a menudo san Pablo (Flm 5-6, Ef 1,15-18, 4,13, Flp 1,9, Col 1,9-10) representa justamente este carácter dinámico de progreso y de crecimiento, que interioriza y conduce a un nivel cada vez más alto la fe, la esperanza y la caridad.¹³ Analizando el acto concreto del discernimiento, Therrien dice que es al mismo tiempo uno y complejo, humano y divino, personal y eclesial, "en situación" e inserto en el plan único de salvación, que mira a la edificación de los hermanos y está ordenado a la gloria de Dios, realizado en el tiempo, pero que participa ya del juicio escatológico.¹⁴

3. **CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO SEGUN SAN PABLO** - San Juan, en su primera carta, pone en guardia a los cristianos para que adopten una actitud crítica frente a las inspiraciones. "Queridísimos, no os fiéis de todo espíritu, sino examinad los espíritus, a ver si son de Dios" (4,1).¹⁵ Mas ¿cuáles son los criterios por los que podemos estar seguros de que una determinada inspiración viene efectivamente de Dios? De la doctrina paulina se obtienen algunos de estos criterios.¹⁶

a) *Los frutos*. El espíritu bueno y el malo se reconocen por sus frutos. "Las obras de la carne son manifestadas: fornicación, impureza, lujuria. Por el contrario, los frutos del Espíritu son caridad, alegría, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia" (Gál 5,14-22 cf Ef 5,8-10, Rom 7,4-5,19-20).

b) *La comunión eclesial*. Los dones auténticos del Espíritu son los que edifican la Iglesia (1 Cor 14,4-12,26). Los carismas son dones fecundos para la Iglesia, sobre todo la profecía, la cual es una palabra eficaz que da paz, ánimo y confianza.

c) *La fuerza en la debilidad*. El Espíritu se manifiesta con signos de poder: milagros, seguridad para proclamar la palabra de Dios y afrontar las persecuciones (1 Tes 1,4-5, 2 Cor 12,12). Son signos que resultan tanto más auténticos cuanto más contrastan con la debilidad del apóstol (2 Cor 2,4-12,9).

d) *La inmediatez de Dios*. Seguridad de una vocación divina en la docilidad eclesial. Por una parte, Dios da la certeza de su vocación (Rom 1,1, Gál 1,15,

Flp 3,12) y, por otra, esa llamada debe ser autenticada por la comunidad eclesial (Gál 1,18) y por sus responsables.

e) *La luz y la paz*. Los dones del Espíritu no son impulsos ciegos que suscitan dificultades y desorden (1 Cor 14,33). Esto vale no sólo de las manifestaciones extraordinarias, sino también de las mociones interiores. "La tristeza que es segun Dios causa penitencia saludable e irrevocable, mientras que la tristeza del mundo engendra la muerte" (2 Cor 7,10), "porque el pensamiento de la carne es muerte, pero el pensamiento del espíritu es vida y paz" (Rom 8,6, cf 14,17-18).

f) *La comunión fraterna*. Es el criterio más seguro e importante que revela los signos de la presencia del Espíritu (1 Cor 13). La caridad hace también respetar y amar los carismas de los otros (1 Cor 12).

g) *Jesús es el Señor*. El criterio supremo del discernimiento es el alcance y las consecuencias que ciertas mociones o actitudes tienen respecto a Jesús. "Nadie, hablando en el Espíritu de Dios, dice 'Maldito es Jesús', ni nadie puede decir 'Jesús es el Señor' sino el Espíritu" (1 Cor 12,3). Confiesa: que Jesús es el Señor no es sólo pronunciar una fórmula, sino descubrir el secreto de su persona, proclamar su divinidad, adherirse a él por la fe y el amor, lo cual no es posible más que con la gracia del Espíritu Santo.

III. El discernimiento personal

Distinguimos entre discernimiento personal y discernimiento comunitario. Por el primero entendemos la búsqueda de la voluntad de Dios realizada por una persona particular, por el segundo, la realizada por la comunidad o por un grupo de personas unidas por un vínculo particular y, en última instancia, por la Iglesia.

1. **RELACION DIALÉCTICA ENTRE DISCERNIMIENTO PERSONAL Y COMUNITARIO** - Los dos aspectos, personal y comunitario, son distintos, pero no están separados. El segundo supone el primero, porque una comunidad o un grupo puede ponerse en situación de discernimiento en la medida en que los individuos hayan hecho o hagan en su vida una experiencia profunda de la búsqueda de Dios y se dejen guiar por el Espíritu en sus opciones. También el primero supone el

segundo, al menos de forma embrionaria, en cuanto que la escucha de Dios en la vida personal pasa necesariamente a través de la mediación de la Iglesia, que lee los signos de los tiempos de la sociedad en que se vive. La expresión mínima de esta mediación está constituida por el diálogo con el consejero o director espiritual. Cuando nos sentimos inspirados a tomar una opción determinada o una determinada orientación espiritual, es preciso medir estos impulsos con dos criterios fundamentales: la conformidad con la palabra de Dios y la enseñanza de la Iglesia (dejarse juzgar por la fe de la Iglesia. Rom 12,6. 1 Cor 14,29-32. 1 Jn 4,2) y el servicio para la edificación de la Iglesia y de la sociedad (es el fin para el cual el Espíritu Santo otorga los dones. 1 Cor 12,7, 14,12-26. lo contrario de la edificación es la división, que no puede venir del Espíritu. 1 Cor 1,10-13).

La mediación del consejero espiritual tiene por fin objetivar las experiencias y las mociones personales¹⁷ aclarar lo que quizá se advierte de modo confuso y situarse en un horizonte eclesial en el cual tomar conciencia de que el Espíritu es único y no puede contradecirse [✓ Padre espiritual]

2 EL ITINERARIO DEL DISCERNIMIENTO PERSONAL SEGUN SAN IGNACIO DE LOYOLA. Entre los numerosos autores espirituales que han tratado del discernimiento¹⁸, san Ignacio de Loyola ocupa un puesto relevante debido a la experiencia espiritual que tuvo de la alternancia de diversas mociones espirituales a partir de su conversión¹⁹, experiencia que describo en sus *Ejercicios espirituales*²⁰, los cuales están guiados enteramente por el discernimiento espiritual con vistas a una elección de vida que ha de hacerse para la mayor gloria de Dios (nn 169-189). Veamos los elementos más destacados de este itinerario.

a) *Conquistar la libertad interior*, don del Espíritu Santo. Toda predeterminación o prejuicio bloquea el proceso de conocimiento y de búsqueda de la voluntad de Dios. Por eso hay que "venarse a uno mismo y ordenar la vida sin dejarse determinar por ningún afecto desordenado" (n 21, 1). No hay que ocultar la dificultad que existe para llegar a una mirada de fe y a un impulso de amor tan purificados. Es preciso estar animado por el deseo del "magis" (n 23) para emprender este itinerario "con gran ánimo y liberalidad con su

Creador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su Divina Majestad, así de su persona como de todo lo que tiene se sirva conforme a su santísima voluntad" (n 5). Toda la persona debe dedicarse a discernir entre la diversidad de las mociones espirituales sobre todo su afectividad profunda para "sentir y gustar de las cosas interiormente" (n 2).

b) *Escucha de la palabra y compromiso dinámico*. Dios se comunica mediante la palabra que libera. El hombre debe colaborar con su adhesión personal. Por eso san Ignacio dice "demandar la gracia que quiero" (n 91). Por una parte, es preciso pedir, sabiendo que no puede uno dar por sí mismo lo que se busca en el plano de la salvación y de la perfección cristiana. Por otra, hay que desear lo que se pide, con una participación comprometida de toda la persona en la acción de Dios.

c) *Prontitud para el cambio*. El discernimiento supone la prontitud para cuestionarse frente a la interpelación de la palabra de Dios y estar dispuesto a cambiar lo que sea en la vida personal, social o comunitaria. Sólo Dios es lo absoluto y lo inmutable. Todo el resto ("las cosas creadas", n 23) es relativo, y frente a ello "es menester hacernos indiferentes" (n 23). La indiferencia es la actitud positiva consistente en optar fundamentalmente por Dios y por su plan sobre nosotros, por lo que todo el resto se vuelve innecesario y sólo se acoge en la medida en que sea manifestación de la voluntad divina. Esto implica saber poner en discusión toda opción, preferencia o seguridad que no encuentre confirmación en Dios. Hay que dejarse llevar por el Espíritu, que es fuente de perenne novedad y creatividad. Renunciar al cambio es cerrarse a la novedad del Espíritu, que puede abrir un camino nuevo que nos lleve más cerca de Dios y de los hermanos. Esta prontitud para el cambio, en los *Ejercicios*, es tratada en el "preambulo para hacer elección" en dos actitudes, una positiva al cambio y la otra negativa. La primera es la del que se coloca frente al problema de una elección con "ojo simple", solamente "mirando para lo que soy creado, es, a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi alma" (n 169). La segunda es la del que invierte el orden de las cosas: primero escoge el medio y luego intenta atraer a Dios a lo que ha elegido (n 169).

d) *La experiencia de consolaciones y de desolaciones*. San Ignacio describe la resonancia interior que la palabra de Dios y sus mociones suscitan en nosotros, con alternancia de euforia y de depresión mediante los términos de consolación y de desolación espiritual. ¿Qué es la consolación espiritual? "La moción de consolación espiritual cuando el alma se causa alguna moción interior con la cual viene el alma a inflamarse en amor de su Creador y Señor y, por consiguiente, cuando ninguna cosa criada sobre la faz de la tierra puede amar en sí, sino en el Creador de todas ellas. Finalmente, llamo consolación a todo aumento de esperanza, fe y caridad y a toda alegría interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su alma, tranquilizándola y pacificándola en su Creador y Señor" (n 316). Se trata pues de una experiencia de los "frutos" del Espíritu, de un incremento de las actitudes fundamentales de la existencia cristiana, a saber de la fe, de la esperanza y de la caridad.

La desolación, en cambio, es lo contrario de la consolación. "Así como os curad el alma turbación en ella moción hacia las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones que mueven a desconfianza, sin esperanza sin amor, hallándose del todo perezosa, tibia, triste y como separada de su Creador y Señor" (n 317). Por consiguiente la consolación es energía del Espíritu Santo para emprender o confirmarse en una elección dada. La desolación lleva lejos del Señor y es signo de la acción en nosotros del espíritu malo, "con cuyos consejos no podemos tomar el camino para acertar" (n 318).

e) *La dinámica de una elección*. A través de la experiencia del discernimiento de las mociones interiores se puede llegar a una elección según Dios. Pero ante todo es necesario que el objeto de la elección sea bueno o indiferente (n 170). Fuera del caso de una intervención extraordinaria de Dios, que nos manifestaría así su voluntad, una elección ha de realizarse a través de una "suficiente claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discernimiento de varios espíritus" (n 176). Cuanto más profunda es esta experiencia espiritual, tanto más es posible desenmascarar también las "sutilezas" de la acción del enemigo, el cual "se transforma en ángel de luz", insinua

pensamientos aparentemente buenos pero que luego resultan ser espiritualmente nocivos (n 332), por lo cual es preciso examinar "el discurso de los pensamientos" para ver si terminan "en alguna cosa mala o distractiva o menos buena" (n 333). Este proceso, sin embargo no exige de emplear las energías humanas, a saber de examinar serenamente los motivos en pro y en contra de una determinada elección que ha de hacerse en el "tiempo tranquilo", "cuando el alma no está agitada por varios espíritus y usa sus potencias naturales libre y tranquilamente" (n 177). De la elección que ha de hacerse en este tiempo tranquilo, san Ignacio describe un itinerario concreto: 1) precisar el objeto de la elección; 2) fijar el fin, a saber Dios y su alabanza y encontrarse en la indiferencia pronto a "seguir lo que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi alma" (n 179); 3) pedir al Señor que oriente las mociones interiores hacia su voluntad; 4) considerar las ventajas y las desventajas del objeto de la elección solo con vistas al fin; 5) deliberar según motivos razonables; 6) presentarse en la oración la elección hecha a Dios para que la confirme (nn 179-183).

IV El discernimiento comunitario

Las instancias y el itinerario del discernimiento personal se aplican de modo análogo al discernimiento comunitario.

1 EN QUÉ CONSISTE. Un grupo de personas unido por un vínculo participativo, como puede ser una comunidad religiosa, un grupo de oración o de compromiso apostólico, sobre todo si se tiene que tomar opciones, está llamado a realizar, en cuanto grupo, un discernimiento de la voluntad de Dios tocante a su modo de vivir la fe y de comprometerse en la Iglesia y en la sociedad. Se trata de interrogarse delante de Dios para comprender si la decisión que hay que tomar es conforme al proyecto evangélico y si responde a los tiempos de la Iglesia y a las exigencias de los hombres de nuestro tiempo. Es una actitud de búsqueda desinteresada, en la cual cada miembro del grupo se siente corresponsable y colabora en la valoración de las mociones del Espíritu para que el grupo como tal llegue a la deci-

sion que más agrada al Señor. El discernimiento comunitario se aplica de modo particular a la comunidad religiosa, sea local o provincial, o al instituto entero. El Vat II alienta ese estilo de búsqueda común de la voluntad de Dios en orden a la renovación de la vida religiosa.²¹

2 SUS FUNDAMENTOS. Como el discernimiento personal tiene supuestos necesarios, también el comunitario se funda en algunas premisas, que aseguran su posibilidad y rectitud.

a) Cada miembro del grupo debe haber tenido la experiencia del discernimiento personal. Esto supone una vida interior genuina que haya enseñado a buscar la voluntad de Dios con libertad espiritual.

b) El discernimiento es posible únicamente como experiencia fuerte de fe no solo personal, sino también comunitaria. Es un acto de abandono, de escucha, de confianza en Dios, que guía a las personas, a los grupos y la historia. Es Dios el que, en su presente de gracia interpela a la comunidad sobre su identidad y su misión apostólica. El le dirige su palabra en Cristo, en la Iglesia y a través de los signos de los tiempos. "El amor que me hace elegir" —dice san Ignacio— debe descender "de arriba, del amor de Dios", de modo que la elección se haga "únicamente por su Creador y Señor" (n 184). El grupo debe vivir así el "nosotros" de la fe y estar abierto a la fe de la Iglesia entera.

c) El grupo que intenta discernir la voluntad de Dios debe abrirse al Espíritu Santo el cual "guiará a la verdad completa" (Jn 16,13). El discernimiento, en efecto, es "espiritual", es decir, se hace sólo en el Espíritu, bajo su influjo. Esta apertura al Espíritu requiere la purificación del corazón y de las intenciones y una profunda conversión a Cristo y al evangelio.

d) La oración, que crea el clima para el discernimiento, debe vivirse no sólo a nivel personal, sino también a nivel comunitario, en una relación filial con Dios que haga sentirse a todos hijos de un mismo Padre y lleve a exclamar "Abba, Padre" (Gál 4,6, Rom 8,15).

3 CONDICIONES PSICOLÓGICO ESPIRITUALES. Las leyes de la psicología de grupo desempeñan su papel en el discernimiento comunitario. Ayudan a distinguir lo que facilita y lo que obstaculiza una auténtica búsqueda de los

caminos de Dios. He aquí algunas condiciones para crear premisas de autenticidad.

a) El propósito inicial debe ser el de "buscar y encontrar la voluntad de Dios" (n 1). Ha de adoptarse no un punto de vista sujeto a intereses humanos o egoístas, sino el del plan salvífico que Dios tiene sobre la comunidad y, a través de ella, sobre la Iglesia y sobre el mundo. Es contraria a esto la actitud del que quiere hacer prevalecer, dentro de ese grupo, su parecer o su posición.

b) Para un encuentro con los demás en la búsqueda de Dios es preciso purificarse de las pasiones que bloquean una auténtica relación interpersonal. Tales son, por ejemplo, la incomunicabilidad con los hermanos, sentimientos cultivados de envidia, de celos, de no participación en la alegría y el dolor ajenos, etc.

c) Condición importante es la de aceptación de que los demás nos cuestionen, así como Dios a través de los mismos. Esta disponibilidad pone al desnudo la verdad que somos y que buscamos. Desenmascara nuestras ambigüedades, los prejuicios, las predeterminaciones. Verifica si algunas de nuestras seguridades son auténticas o falsas, si buscamos el interés de Dios o nos buscamos a nosotros mismos.

d) Renunciar a la autosuficiencia, a la pretensión de conocer en solitario la voluntad de Dios. Esta se encuentra mediada por el testimonio y la experiencia espiritual de los otros, de la Iglesia y de la sociedad. Al rechazar sentirse constituido en un sistema cerrado y estático de verdad, nos abrimos a la posibilidad de ser completados por los otros, por su competencia, sensibilidad y experiencia. Con frecuencia algunas elecciones importantes se preparan cuidadosamente con una investigación sociológica, psicológica y política para captar las instancias que provienen de una sociedad en rápida mutación. El discernimiento espiritual no puede ignorar estos datos, sino que los ve en una perspectiva diversa de aquella con que una administración puede programar su ejercicio. La perspectiva es la evangélica, en la cual entran factores imponderables con un metro puramente humano.

e) Condición concomitante de la precedente es la de dar cabida a los demás en uno mismo, en los propios puntos de vista y convicciones. Es una actitud de respeto a la persona de los

demás, de sincera caridad evangélica, por encima de ciertas ideologías que dividen.

f) Condición importante es también la de que un grupo o comunidad no se cierre en sí mismo, sino que se sienta parte de comunidades más vastas y de la Iglesia entera, viviendo sus orientaciones universales.

4 TÉCNICA DEL DISCERNIMIENTO COMUNITARIO. La palabra "técnica" no debe hacer pensar en una planificación con ritmos mecánicos. El discernimiento es una actividad espiritual que se desarrolla bajo la moción del Espíritu, el cual obra con libertad y pide a los hombres una respuesta libre. En este clima debe vivir el cristiano. Por discernimiento comunitario (y también personal) se entiende, pues, ante todo, un estilo de vida evangélica permanente, una vigilancia evangélica pronta siempre a acoger la voz de Dios y a actuar en consecuencia, y contraria a toda visión egoísta. La actitud de buscar primero el reino de Dios lleva a discernir los caminos de Dios de modo espontáneo en las circunstancias ordinarias de la vida y en las decisiones más comunes y necesarias.

En cambio, el discernimiento comunitario en el sentido restringido del término se impone en algunos momentos fuertes de la vida de un grupo o de una comunidad cuando están en juego valores importantes para la vida cristiana y la misión eclesial. En este caso, dando por supuesto cuanto queda dicho antes, se requiere también una cierta técnica, la cual ha de ser elástica para adaptarse a las circunstancias y a la madurez espiritual de los individuos y del grupo. El discernimiento comunitario, por lo demás, tiene diversos grados de realización y diversas fases de profundización.

De todos modos, las etapas esenciales del discernimiento comunitario deberían ser las siguientes: a) Vivificar en el grupo un clima de fe, de escucha de Dios y de los otros, de disponibilidad y de oración. b) Precisar con exactitud el tema que ha de ser objeto de discernimiento y de eventual decisión. Por eso el que esté encargado de dirigir y alentar el discernimiento ha de proporcionar todas las informaciones objetivas sobre el tema, de modo que todos conozcan con exactitud los "datos" necesarios. Debe tratarse de un tema cuya discusión competa al grupo y que sea de importancia y trascendencia para su vida y su misión religiosa. c) Comenzar con un tiem-

po de oración personal, para ponerse a la escucha de Dios, presentarle el tema sobre el que se invoca su luz y poder captar las mociones espirituales que proceden del Espíritu Santo con un corazón libre de afectos desordenados. d) A esto puede seguir una reunión de "escucha", en la cual cada uno puede expresar lo que ha experimentado en la oración, siendo escuchado por los demás con auténtica participación, sin discutir su experiencia. e) Puede dedicarse otro tiempo de oración personal para pedir al Señor discernimiento sobre motivos en favor o en contra del tema de que se trata. f) Luego sigue una reunión de "discusión" y de análisis de los argumentos que cada uno aduce y que están iluminados por las mociones del Espíritu, por la consolación o desolación espirituales. g) Cuando el discernimiento llega a un punto de maduración suficiente, se pasa a la fase deliberativa. Lo ideal es que la búsqueda desapasionada lleve a una decisión unánime. Si ésta no se diese, sería preciso que al menos hubiese unanimidad en la aceptación de lo que la mayoría ha decidido como lo mejor. h) Por último, sigue la confirmación de la decisión tomada, que se manifiesta a varios niveles. En el caso de una comunidad religiosa, tenemos la confirmación del superior, el cual "toma la decisión" y asegura así a la comunidad que se encuentra en el camino justo. Está luego la confirmación que viene del mismo Espíritu Santo, el cual infunde un aumento de fe, de esperanza y de caridad después de tomada la decisión. Finalmente hay una confirmación "apostólica", o sea la experiencia de que la elección hecha libremente nuevas energías apostólicas, da un sentido más vivo de la Iglesia y un mayor entusiasmo misionero. Estes signos de la acción de Espíritu en el discernimiento realizado llevan a un sentido de agradecimiento y de alabanza del Señor.

A Barruffo

Notas—(1) H. Schlier, *Per la vita cristiana fede, speranza carità. Meditazioni bibliche* (Morcelliana, Brescia 1975) —(2) "De este modo pues el don del Espíritu aparece como la conciencia nueva de nuestra filiación (Rom 8,14-16) y de nuestra unión con Cristo (1 Cor 12,3) así como el dinamismo vital que permite vivir las exigencias que plantea en la vida cotidiana" (G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, París 1973 271) —(3) A. Barruffo, *Superamento degli infantilismi della fede, en Dinamismo e maturità della fede*, Herder, Roma 1968. St. Lyonnet, comentando Rom 12,2 sobre la perfección cristiana

dice "Como en el judaísmo, 'lo que es perfecto' se identifica, pues, con 'lo que es agradable a Dios', con lo que es 'conforme a su voluntad'. Pero esta voluntad no se identifica ya con un código de leyes dado de una vez para siempre Como la del judío, la 'perfección' del cristiano se caracterizará realmente por la docilidad a la voluntad divina, será una sumisión, una obediencia, pero será una obediencia a una voluntad divina que deberá el mismo buscar, discernir, de la que no podrá medir por adelantado cuales serán sus exigencias" (*La vocación cristiana a la perfección según san Pablo*, en *Los laicos y la vida cristiana perfecta*, Herder, Barcelona 1965, 17). —(4) Sobre el discernimiento de espíritus recordamos dos obras clásicas G B Scaramelli, *Discernimento de spiritibus*, Simone Occhi, Venecia 1800, *Dottrina di S. Giovanni della Croce e discernimento degli spiriti*, Ed. Paoline, Roma 1946.—(5) V Truhlar, *Discernimento degli spiriti*, en *LS*, 190.—(6) Comentando Ef 6 12 H Greeven, en la voz *pale* en *GLNT*, IX, 452, dice "Para el cristiano, la lucha se sitúa en el centro mismo del acontecimiento escatológico, su lucha es un episodio de la gran batalla final que ha comenzado ya y está ahora en pleno desarrollo, sus adversarios son el diablo y los demonios, su premio, ser encontrado fiel en el juicio y salvado".—(7) Véase un tratamiento amplio del discernimiento en la Escritura en J. Guillet, *Discernement des esprits I, Dans l'Écriture*, en *DSP*, III, 1222-1247.—(8) "De modo que el hombre se encuentra sumido en una triple oscuridad oscuridad de un Dios que se impone sin dejarse ver, oscuridad de Satanás, que se enmascara, que sugiere más de lo que afirma, que propone más de lo que impone, que desencadena sueños haciendo olvidar la realidad, oscuridad, finalmente, del hombre mismo, incapaz de ver claro en su mismo corazón, incapaz de abarcar totalmente la gravedad de sus acciones y de sus consecuencias (Ex 32,21, 2 Sam 12,7), dividido entre las dos llamadas que escucha, cada una de las cuales despierta en él su eco (Sal 73,2 15) Elegir, para el hombre, no es solamente ejecutar una y otra acción, es también identificar las voces que escucha, es, pues, discernir" (J Guillet, *a.c.*, nota 7, 1225).—(9) W Grundmann, *Dokumente*, en *GLNT*, II, 1404-1418; F Buchsel, *Kritik* (*diakrino*), en *GLNT*, V, 1021-1110.—(10) J Guillet, *a.c.* (nota 7), 1238, en los He, entre otras cosas, encontramos algunos modelos de discernimiento, a los que el Espíritu guía en la Iglesia primitiva 1,15-25, criterios para la elección del sustituto de Judas, 4,23-25, oración de los apóstoles en la persecución 6,1-6, elección de los siete diáconos, 10 y 11, teofanías mediante sueños; 13,1-3, envío y misión de Bernabé y Saulo, 15, concilio de Jerusalén.—(11) Dice Therrien en *o.c.* (nota 2), 271 "De este modo el don del Espíritu aparece como la conciencia nueva de nuestra filiación (Rom 8,14-16). Con la *agape* que edifica y el *conocimiento espiritual* de la voluntad de Dios, el cristiano puede discernir lo que conviene al

espíritu de filiación adoptiva, depositado en él como un germen que pide crecer" Enumeramos algunos textos fundamentales de Pablo sobre el discernimiento 1 Tes 5,19-21, Rom 1,28-32, 2,17-24, 12,1-2, 14,18-25, Flp 1,9-11, Ef 5,8-10.—(12) Therrien, en el c 2 de la III parte de la obra que venimos citando, describe por extenso el discernimiento moral.—(13) C. Noyen, *Foi, charité, espérance et "connaissance" dans les épîtres de la captivité*, en "Nouv Rev Th", 104 (1972), 897-911, 1031-1052.—(14) Therrien, *o.c.* (nota 2), 292-301.—(15) En san Juan se encuentran algunas leyes fundamentales del discernimiento, véase J. Guillet, *a.c.* (nota 7), 1246-1247.—(16) Seguimos sustancialmente a Guillet, 1240-1244.—(17) El estilo de dirección espiritual que se podría definir "no directivo", es decir, respetando la acción del Espíritu, lo describe san Ignacio en una nota de sus *Ejercicios espirituales* "Mas convenientemente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Creador y Señor se comunique a su alma devota, abrazándola en su amor y disponiéndola por vía que mejor podrá servirle en adelante. De manera que el que da (los Ejercicios) no se adhiera ni se incline a una parte u otra, sino que, estando en medio como un peso, deje obrar al Creador inmediatamente con la criatura y la criatura con su Creador y Señor" (n. 15).—(18) Véase la historia de los autores que han tratado del discernimiento durante el período patrístico, medieval y moderno en *DSP*, III, 1247-1281.—(19) Esta experiencia la narra san Ignacio en su *Autobiografía*, n. 8 (OC, Ed. Católica, Madrid 1977, 95).—(20) Explícitamente, sobre el discernimiento de espíritus, nos da dos series de reglas, una más a propósito para la primera semana de los ejercicios y la otra para la segunda, nn 315-356, en *OC*, pp 278-283.—(21) En particular, en la PC 2, 4, 15, 23. Un ejemplo clásico de discernimiento comunitario es el que hizo san Ignacio con los primeros compañeros, en tres meses, para decidir si permanecer unidos con un vínculo común y hacer voto de obediencia: el proceso con sus conclusiones se narra en los documentos *Deliberación y Conclusiones de los siete compañeros*, según se dice en *OC*, p. 419

BIBL.—AA VV, *El discernimiento* (Equipo Mundo Mejor, n. 43, 1975)—AA VV, *Discernimiento comunitario*, Inst Teol Vida Religiosa, Madrid 1976.—AA VV, *Discernimiento de espíritus*, en "Concilium", 139 (1978).—AA VV, *Discernimiento espiritual en tiempos difíciles*, en "Rev. de Espiritualidad", 153 (1979).—Castillo, J. M., *El discernimiento cristiano según san Pablo*, Facultad de Teología, Granada 1975.—Laplace, J., *Discernement pour temps de crise*, Chalet, Paris 1978.—Penning de Vries, P., *Discernimiento Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao 1967.—Therrien, G., *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, Paris 1973.



ECOLOGIA

SUMARIO: I. Dimensión filosófico-teológica
1 La ecología entre política y propaganda; 2. Limitación de la natalidad o desarrollo tecnológico?; 3. La naturaleza como problema, 4 Para una comprensión sapiencial de la naturaleza - II Dimensión espiritual 1 El cristianismo en el banquillo; 2 La revisión de los mitos, 3. Ascética voluntaria

I. Dimensión filosófico-teológica

1. LA ECOLOGÍA ENTRE POLÍTICA Y PROPAGANDA - Desde que el tema de la defensa del medio ambiente se ha puesto de moda, al menos en Occidente, se han multiplicado no sólo los trabajos científicos, sino también las encuestas periodísticas y fotográficas, los espectáculos cinematográficos y televisivos y las transmisiones radiofónicas sobre el mismo. La utilización del tema por la publicidad se ha vuelto frenética; se han creado cátedras universitarias de ecología; incluso se han inventado nuevos héroes de tebeo especializados en combatir no ya a los delincuentes de viejo cuño, a los ladrones y gangsters, sino a los nuevos enemigos de la humanidad, los contaminadores. Pero no sólo han sido los *mass media* los que se han lanzado sobre la ecología; esta nueva ciencia se ha convertido en el campo de batalla preferido por los más aguerridos "cazadores de ideologías", es decir, por los que quieren desenmascarar la intención (escondida tras la pasión ecológica y, por lo mismo, más páfidamente operante) de los países ricos de frenar el desarrollo de los países pobres, que no han llegado aún al umbral del desarrollo económico y tecnológico, a fin de poder seguir manteniéndolos en su condición de meros suministradores de materias primas y de explotarios. Los tales airean la bandera

ecológica en nombre no de toda la humanidad, sino específicamente *contra* el modo capitalista de producir, único verdadero responsable de los daños ocasionados al ambiente por el hombre.

Semejante entrelazamiento de opiniones y de pasiones diversas exige un notable esfuerzo en quien se pone a reflexionar sobre nuestro tema, sin dejarse arrastrar por las opiniones corrientes ni subestimarlas. Es evidente que el tema de la ecología no puede abordarse con frialdad; la amenaza de una "contaminación total" del planeta que lo haga de todo punto inhabitable ha reemplazado en los hombres de los últimos veinte años al miedo que había suscitado en la humanidad la amenaza de la bomba y de la guerra atómicas¹. Si se tiene en cuenta, además, que el tema ecológico puede ser utilizado —de maneras diversas, pero, a la postre, igualmente fascinantes— por los "apocalípticos" y por los "optimistas", por los conservadores y por los progresistas, por los realistas cínicos y por los entusiastas de la tecnología, existe la posibilidad de que surja la sospecha legítima de que la ecología sea un *tema enmascarado*, más útil como condensador de angustia y de energías o como elemento eficaz para promocionar programas ideológicos opuestos que por su carga (indudablemente auténtica) de verdad. Es esencial poner en claro este punto: en efecto, si existe, como es innegable, un *programa ecológico*, evidentemente no se puede abordar, y mucho menos resolver, más que de un modo *específico*, renunciando ya sea a las campañas anticapitalistas genéricas, ya a las no menos genéricas invocaciones de cuño rousseauniano a la naturaleza; es necesario, por el contrario, descender en profundidad para captar el *logos* que está en la raíz de la crisis ambiental, de la que somos espectadores y víctimas, y que indudablemente coincide con el *logos* que rige

toda nuestra vida de hombres de hoy. En esta perspectiva es imposible separar el problema ecológico de lo que constituye el problema antropológico *tout-court*, la reflexión sobre el ambiente es, en cierto modo, la reflexión sobre lo que ha sido y sobre lo que es el destino del hombre occidental y de su criatura más típica la tecnología causa al mismo tiempo de salvación y de muerte

2 ¿LIMITACIÓN DE LA NATALIDAD O DESARROLLO TECNOLÓGICO? Si se considera inaceptable este enfoque "antropológico" de la ecología y se prefiriere, en cambio otro más eficiente, como más "científico", hay que enfrentarse seriamente con las dificultades que encuentra, y no puede menos de encontrar, una ecología en cuanto disciplina estrictamente técnica. Consideremos, con toda brevedad y a modo de ejemplo, las dos respuestas "técnicas" que se proponen más corrientemente como posibles soluciones al máximo problema ecológico de nuestro tiempo: el de la superpoblación planetaria.² Por una parte, se insiste en la necesidad de frenar el crecimiento demográfico a través de una serie de medidas pedagógicas, y hasta coercitivas, de suerte que se mantenga la población de la tierra en los niveles numéricos actuales por otra, se sugiere potenciar el desarrollo tecnológico, a fin de explotar la tierra de manera más amplia y orgánica para obtener de ella una mayor cantidad de bienes y poder satisfacer así las crecientes necesidades de la población mundial.

Ahora bien, es evidente que ambas soluciones aunque aparentemente lejanas una de otra o incluso contrapuestas, se fundan, sin embargo, en una común matriz *ideológica* la que concibe al hombre esencialmente bajo el signo de la *economía*, o sea de la demanda incesante y del disfrute igualmente incesante de los bienes. Pues bien, exactamente por contemplarse como *homo oeconomicus* le será imposible al hombre responder a los desequilibrios por él introducidos en el planeta con medios que, en definitiva, son simplemente coadyuvantes de aquella *hybris* que está en la raíz de los desequilibrios. Piénsese en efecto, que, aun limitando el desarrollo cuantitativo de la población, no por eso se limita automáticamente el *acrecentamiento de los deseos*. La situación de las sociedades capitalistas avanzadas debiera enseñarnos mucho sobre este punto de vista, satisfechas las ne-

cesidades primarias o sea las esenciales para la supervivencia, no por eso el hombre consigue un estado de sereno equilibrio. Todos somos espectadores de la multiplicación de las necesidades artificiales en las sociedades que han vencido el espectro del hambre ya sea a causa de la lógica expansionista de la producción industrial, ya —en definitiva— por la misma imposibilidad estructural de distinguir lo que es propio del hombre por natural exigencia y lo que está artificialmente inducido en él. Sea como sea, está claro en cualquier caso que una población con tasa de crecimiento ya estable a un nivel bajísimo no por eso podrá considerarse inmune de responsabilidades ecológicas, al menos mientras sus exigencias no alcanzan también un crecimiento cero. Por este motivo los países occidentales, aunque seriamente comprometidos en la obra de descontaminación (si bien preferentemente limitada a su ámbito interno), son responsables —en virtud simplemente de su elevadísima demanda de materias primas— del saqueo de los recursos planetarios, algunos de los cuales —como es sabido— están ya seriamente amenazados de desaparecer por completo. La respuesta puramente demográfica a los problemas ecológicos no puede, pues, menos de ser insuficiente, incluso cuando se la propone con aquella buena fe que los países en vías de desarrollo se niegan a admitir cuando tales respuestas provienen de países occidentales.

Más clara aun es la insuficiencia de la otra respuesta que suele darse al problema ecológico la de quienes ponen sus esperanzas en el desarrollo tecnológico. En efecto, si es cierto que a través del aumento de la producción se puede proveer tanto al crecimiento de la población como al de las exigencias es, sin embargo, del todo ilusorio pensar que se pueda seguir realizando indiscriminadamente tal aumento, la tecnología actúa *dentro* del ecosistema planetario, y la progresiva artificialización del ambiente que supone no puede menos de resultar, en última instancia, desastrosa para los valiosos equilibrios de la biosfera. El progreso tecnológico, ciertamente válido como respuesta sectorial a problemas sectoriales de desarrollo de poblaciones particulares, es, en cambio, uno de los riesgos supremos con que tropieza la humanidad, si se lo absolutiza como la respuesta a los problemas de la superpoblación.

Queda, pues, sentado que es imposible dar una respuesta a los problemas planteados por la ecología si no se discute la misma *autocomprensión* del hombre como hecho que en última instancia, desencadena la agresión al planeta y a sus recursos, que todos lamentamos. La ecología en efecto no estudia los equilibrios ecológicos en cuanto tales, sino en cuanto funcionales para la vida y el ambiente que ella quiere proteger no puede ser identificada más que por su *ser para el-hombre* (en caso contrario habría que dar la razón a quien con un razonamiento paradójico concluye que la naturaleza es la primera enemiga de la ecología: la naturaleza de los terremotos, de los aluviones, de las erupciones volcánicas, de los desiertos, de los ciclones). Rectamente entendida, la ecología invierte, pues, la relación que la ciencia establece usualmente entre el hombre y el ambiente, haciendo derivar a aquél de éste, la verdad como finamente ha observado Victor Mathieu³, consiste exactamente en lo contrario: el ambiente comienza a actuar como tal sólo cuando el individuo *existe ya*. "Si no se presupone al individuo con su actividad originaria con su principio identificador y asimilador privado todavía de contenidos se pueden imaginar cuantas cosas se queira pero estas cosas jamás constituirán un ambiente. No son ambiente los unos para los otros los átomos de Epicuro"⁴

3 LA NATURALEZA COMO PROBLEMA. Planteado el problema de la ecología en esta clave (que podría llamarse "antropocéntrica" o si se prefiriere, filosófica) se desprende como consecuencia necesaria la oportunidad de preguntarse por qué el drama ecológico no ha surgido antes (o por qué tan sólo en nuestros días se ha tomado conciencia del mismo). ¿Se trata de mera casualidad, es una consecuencia coherente del desarrollo de las ciencias exactas o bajo este colosal acontecimiento histórico se oculta un significado aun más profundo que es necesario poner en claro?

En una primera consideración resulta indudable que el desarrollo de las ciencias, y en particular de la medicina, ha ocasionado la explosión demográfica, y que ésta, a su vez, ha obligado a la ciencia a vincularse con la técnica y la producción con ese nexo de recíproca integración dinámica al que se ha llamado, con feliz expresión, *energía tecnológica*.⁵ Pero también es cierto que el

desarrollo de la ciencia, que ha puesto en movimiento estos procesos gigantescos, no descansa sobre bases exclusivamente científicas más que en sentido filosófico ideológico amplio. La matematización de la lectura de la naturaleza llevada a cabo por Galileo sustituyó "la simplicidad caótica de la existencia por la complicación ordenada de un mundo"⁶, coincidió según el análisis de Husserl, "con un vaciamiento de sentido de la realidad", con la su posesión de un ficticio universo lógico y numérico "al mundo real único, que es el mundo circunstante de la vida"⁷. Resultados semejantes a los del empirismo de Galileo se atribuyen al racionalismo cartesiano, también él naturalmente propenso a desvalorizar la naturaleza, privándola de todo sentido propio, y a leerla como materia inerte susceptible tan sólo de manipulación.⁸ De esta manera al comienzo de la edad moderna, la naturaleza ha perdido por completo su carácter de *cifra del ser*, el científico se ha convencido (arbitrariamente) gracias al uso del método científico de que puede agotarla cognoscitivamente en poco tiempo, la naturaleza se ha convertido en el campo de la operatividad humana en el ámbito de ejercicio del *espíritu fabril* del hombre.⁹

La mentalidad iluminista no hizo otra cosa que desarrollar plenamente estas instancias y a pesar de que ahora, incluso por parte de quien no puede ser acusado de misonismo se alza la voz para criticar las ingenuas pretensiones dialécticas de quien ve en la revolución científica y copernicana el nacimiento de una humanidad moderna que lleva en sí todas las posibilidades (y, a la postre, la certeza) de su liberación¹⁰ a pesar de que la escuela de Frankfurt ha demostrado exhaustivamente que la racionalidad científica, supuesto de la cultura contemporánea, es funcional y justificativa de la ideología del progreso y, por tanto, intrínseca a una opción histórica, mas no capaz de justificarla¹¹ con todo, la cultura difundida al presente muestra que es impotente al respecto y que no posee por así decirlo la fuerza de dar marcha atrás. Las voces si bien numerosas que se han alzado estos últimos años¹² —insistiendo en una revalorización del papel de la naturaleza para una recta autocomprensión del hombre— han sido en su mayoría incapaces de superar el atolladero que las mantiene a todas dentro de una visión subjetivista y protagónica, que se enor-

gullece de ver en el hombre la medida de todas las cosas¹³ Pero si se eleva al hombre a medida del universo, si se reduce su obra a un experimentar absoluto, la naturaleza no podrá tener otra consistencia que la de ser mero campo de experimentos, de lo cual se sigue necesariamente que todo límite que el hombre ponga a su acción manipulado será un límite de *voluntad*, no de *razón*, un límite inducido por el miedo, no por el sentido de *respeto* a lo real.

Ahora bien, el respeto a la naturaleza, si se piensa en profundidad le impone al hombre el reconocimiento de los límites no simplemente empíricos, sino estructurales, que le condicionan. Impone una renuncia a todas las imágenes simplistas del hombre como ser naturalmente inocente y bueno, pronto a establecer con la naturaleza una relación de amistosa complementariedad. El hombre que descubre sus límites debe comprender que éstos no son solamente físicos, sino sobre todo metafísicos, que abarcan no sólo el poder hacer, sino también el ser. El hombre que descubre sus límites los descubre sobre todo en la capacidad de hacer el bien. Aquí se ofrece la consideración del hombre como *deinos*, es decir, como aquel conjunto inextricable de magnificencia, su blimidad y perversidad cantado por Sofocles¹⁴ con tales acentos que parecen preludiar la tradición cristiana del hombre como *Christus deformis*.

La hermenéutica más profunda de las relaciones hombre naturaleza nos la ha brindado Martin Heidegger. La técnica, bajo cuyo signo se encuentra la era moderna no es otra cosa, dice él, que una *provocación de la naturaleza*¹⁵ Provocación significa que el hombre no se somete a la naturaleza, sino que la cita ante sí, que la desafía para violentarla y explotarla, significa que el hombre obliga a la naturaleza a dar cuenta de su ser, a desvelarse, a anular su propia originalidad constitutiva, rindiéndose a la *hybris* ontológica del hombre. De este modo, a causa de la ciencia, la naturaleza abandona su antigua función de "socia" (aunque, en verdad, no siempre benévola y amiga) del hombre. "La desaparición de su socio plurisecular deja en el hombre un vacío psicológico, un sentido de privación casi de amputación, que es fuente de desequilibrio. Pero hay más aun. Negada primero la palabra de los filósofos —que con frecuencia ha parecido inocua, un mero juego intelectual hecho de hermosas

palabras y de metáforas incapaces de causar daño—, la naturaleza ha sido después explotada, provocada, desintegrada y recompuesta a gusto de los científicos y de los técnicos. Y hoy —transformada y negada en su propia consistencia— la naturaleza se venga. Y lo hace de la manera más pérfidamente sutil sometiendo a la voluntad prometeica del hombre, es decir, muriendo de verdad, no ya en las palabras, sino en los hechos"¹⁶

4 PARA UNA COMPRENSIÓN SAPIENCIAL DE LA NATURALEZA - La reflexión que venimos haciendo hasta ahora ha destacado como punto esencial el carácter *epocal* de la crisis ecológica, ésta obviamente aparece ligada, además de a lo contingente, también y sobre todo a la visión fáustica que el hombre contemporáneo posee de sí mismo, a su indebida absolutización del elemento humano sobre el natural, como si uno y otro no estuvieran unidos y ligados por el signo de la creaturalidad. Las mentes más avisadas han indicado hace tiempo que el triunfo de la ciencia y de la técnica está grávido de interrogantes angustiosos (¿quién no recuerda las palabras de Robert Oppenheimer, según el cual con la invención de la bomba atómica la ciencia habría descubierto el *pecado*?) mas solamente hoy, frente a los fracasos de cualquier política ecológica que no parta de una auténtica reflexión sobre el hombre, es posible tocar con la mano demostrativamente que el camino del respeto al ambiente no pasa —a no ser secundariamente— por una consideración meramente *tecnicista* del problema, sino más bien a través de una reconstrucción *sapiencial* de la naturaleza y de su cometido de *partner* de la humanidad.

Ahora bien, una consideración sapiencial de la naturaleza que repudie la fatal violencia fabril de la mentalidad iluminista-tecnológica debe evitar caer en una doble tentación la de una indebida idolatría de lo natural, y otra —de igual opuesto a la primera, pero igualmente inaceptable— de rechazo y de repulsa del orden natural. Estas dos posiciones han tenido relevantes con cretaciones históricas la primera, en la cultura griega, la segunda, en la violenta reacción antihelénica del gnosticismo. Es necesario detenerse brevemente en ellas, porque, de un modo u otro, parece que siguen obrando secretamente en la mentalidad común de

nuestros días en formas obviamente renovadas, pero en sustancia no disímiles de sus lejanos arquetipos.

En el mundo griego, hombre y naturaleza son ambos parte de un orden más grande el *cosmos*. Cosmos no es solamente un término denominativo, sino también valorativo, indica un modelo de belleza racionalidad, perfección. Para el hombre griego comprender la naturaleza significaba comprender en primer lugar la armonía del Todo y la necesidad de que las partes se sometieran a él. Rechazar la naturaleza era, pues, punto menos que inconcebible, lo mismo que era inconcebible que lo menos perfecto (las partes) no se sometiera a lo que no solo es más perfecto, sino *simpliciter* la perfección¹⁷. El hombre griego se sentía al mismo tiempo espectador y actor en un espectáculo que requiere una multitud de papeles, todos diversos, pero todos igualmente necesarios, su relación con la naturaleza no se concebía sobre la base de una diferencia ontológica, sino sobre la de una afinidad analógica, reductible, en casos determinados, incluso a la identidad.

Que esta doctrina, según se ha puesto muchas veces de manifiesto¹⁸, es incompatible con el universo mecánico y tecnológico creado por la revolución industrial resulta bastante evidente. Pero mucho más interesa observar que es incompatible con una justa apreciación del *mal* en la naturaleza. Los griegos no sólo no concibieron nunca —obviamente— una naturaleza *lapsa*, sino que ni siquiera llegaron a imaginar su natural *pendant*, una voluntad humana y benéfica¹⁹. De ahí su respeto a la naturaleza, de carácter totalmente extrínseco, privado, si así puede decirse, de autenticidad, oscilando entre el materialismo de los atomistas y de los epicúreos y el espiritualismo de un Sócrates o de los estoicos, pero, en todo caso, incapaz de concebir que exista entre hombre y naturaleza una relación dialéctica, de tensión recíproca y de recíproca integración. La *pietas* cósmica no podía, a fin de cuentas, generar otra cosa que un quietismo inerte, es el destino de la greidad helénica, en la cual la pasividad del individuo frente al propio destino se aviene con el carácter determinista atribuido a toda la realidad cósmica.

El ataque gnóstico a la posición clásica desvela con impresionante lucidez el punto débil de la relación hombre-naturaleza vivida por el mundo grie-

go²⁰. Los gnósticos no le negaron a la naturaleza el carácter típicamente griego de orden, de cosmos, como tampoco negaron nunca que el hombre se encontrara introducido en un orden que le trascendía, mas lo que para los griegos era signo de armonía, de esplendor, de gloria, se convirtió a los ojos de los gnósticos en el lugar del oprobio del terror y de la venganza. "La ley cósmica, que había sido considerada antes como expresión de una razón, con la cual podía comunicar la razón del hombre en el acto de conocimiento y que podía hacer suya regulando su propia conducta es contemplada ahora sólo en su aspecto de coacción que sofoca la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos es sustituido por la *heimarmene*, el hado cósmico opresor. Como principio general, la vastedad, la potencia y la perfección del orden no invitaban ya a la contemplación y a la imitación, sino que suscitaban aversión y rebeldía"²¹.

Así pues, el rechazo de la naturaleza (de la que se acepta, con todo, su carácter de realidad ordinaria) viene a asumir entre los gnósticos el significado de una profunda (aunque desviada) comprensión sapiencial de toda la realidad y del mal que en ella está inscrito²². Nos encontramos, por así decirlo, en los antipodas del mundo griego, allí la conciencia del mal quedaba anulada en una reverente aceptación del dato natural y de su *logos*, entre los gnósticos, en cambio, era exaltada de tal manera que inducía a concluir que el creador del espíritu no podía ser el mismo creador de la materia y que, por tanto, el hombre no podía sino decidirse por el uno o por la otra una elección radical, en la cual el amor al Dios bueno no podía menos de asociarse al odio al Dios creador de la *malidad*.

No es posible aquí seguir la evolución de estas dos mentalidades, baste insistir en el hecho de que, además de representar épocas de pensamiento, se presentan en su realidad profunda como arquetipos, como modelos de existencia que todavía hoy siguen operantes²³. Por eso la referencia a ellos es esencial para captar la relación cristiana con la naturaleza en lo que tiene de específico. Efectivamente, en la perspectiva creacionista la naturaleza no aparece ni como la divinidad muda y armoniosa de los griegos ni como la realidad incluso demasiado elocuente y maligna de los gnósticos, para los cristianos también la naturaleza participa junto con el hom-

bre del estado de *creaturalidad*²⁴ y junto con el hombre sufre y goza y espera la revelación de los hijos de Dios "Scimus enim quod omnis creatura (*ktisis*) ingemisit et parturit usque adhuc" Ciertamente, en la historia plurisecular del pensamiento cristiano no siempre ha sido posible mantener el equilibrio entre la posición clásica y la gnostica incluso no raras veces ha sido la segunda la que más ha influido en filósofos y teólogos²⁵ pero, en general, el conocimiento de que *tota natura comparatur Deo* (*S Th I II q 1 a 2 c*) le ha dado siempre al cristiano, a nivel de sentimiento difuso (cuando no con conciencia explícita) el sentido de respeto a la naturaleza.²⁶

Una reflexión adecuada sobre este punto mostrará que la concepción cristiana posee un carácter específico frente a tantas reivindicaciones genéricas actuales de lo "natural" en función "antitrepresiva".²⁷ El modo como san Francisco, por ejemplo, vive su relación con la naturaleza va más allá de las dulzuras imitaciones de los *hyppies*, él ama y alaba a la naturaleza sólo en virtud de la alabanza del Creador sólo en cuanto implica *significado* de Dios "Es necesario que la naturaleza sea siempre para el espíritu un testimonio y un medio Y así seremos injustos con san Francisco acusándole de tender a un naturalismo panteísta El no naturaliza el espíritu sino que espiritualiza la naturaleza Porque el mismo deseo que nos impulsa a ir al encuentro de las cosas particulares debe también desprendernos de ellas pero atravesándolas y yendo más allá hasta el absoluto que las sostiene hasta la fuente de luz que las ilumina".²⁸ De hecho también como naturaleza es alabada la muerte, el acontecimiento que en una perspectiva diomisiaca representa el colmo de la represividad, pero que en clave cristiana se convierte en advertencia sapiencial, tanto más que ahora podemos sustituir la perspectiva de la muerte individual —propia de san Francisco— por la de la muerte colectiva, que nuestro tiempo ha hecho presente "En el pasado, el hombre había visto en la naturaleza la manifestación de lo divino, y muchas veces la había divinizado con 'temor y temblor' Hoy la posibilidad del desenlace apocalíptico transfiere última mente el 'temor y el temblor' de la naturaleza al hombre mismo, porque sea ha convertido en creador, pero, a la vez, precisamente por ser hombre, en des-

tructor Violentada y rebajada, alejada y silenciada por el predominio de lo artificial, la naturaleza reafirma en la perspectiva de la actualidad de la muerte su potencia esencial e invencible Una dimensión fundamental del ser profundo del hombre —su naturaleza falible y mortal— vuelve a emerger por encima de su actividad y voluntad de conquista soberana y traza sus límites irrebables Suscitada y mantenida por la esperanza y por la audacia, la evolución tecnológica, bajo el impulso de la representación de la muerte termina, pues exigiendo el repliegue del hombre, con humildad, la meditación de sí y de su propia estructura, para poder renovar esperanzas y audacias realistas, constructivas y no destructivas".²⁹

¿Cuáles son, en conclusión, las esperanzas del hombre? Las que, si bien se mira, ha indicado siempre la tradición cristiana la esperanza de poder asumir el mundo mediante el conocimiento, de poder humanizarlo por medio del trabajo, estableciendo su unidad en la del espíritu, todo ello en la profunda convicción de que si el hombre es de verdad el *compendio del mundo*³⁰, el microcosmos en el que se refleja el macrocosmos, también es cierto que la acción humana se agota con el deseo y la esperanza de un nuevo principio de vida Solo Dios puede continuar la obra del hombre Y Cristo la continua.³¹

F D Agostino

II. Dimensión espiritual

1 EL CRISTIANISMO EN EL BANQUILLO - La ecología vinculada a la especie humana es tan singular como esta misma especie El *homo sapiens* es la causa y la víctima de las perturbaciones del planeta tierra Su especie ha tenido demasiado éxito, con la supertecnología, la humanidad ha agredido irresponsablemente a la estructura cósmica, biológica química y física del sistema natural que la ha producido Ahora la raza humana cae en la cuenta de que se encuentra al borde de la catástrofe Si equivoca la última prueba de inteligencia, entregará a las generaciones futuras un planeta ya inhabitable

La amenaza está encima por eso las discusiones sobre la ecología se realizan bajo el signo de la urgencia A los ecologistas les gusta recurrir a las imágenes de la encrucijada fatídica¹ Son discus-

siones en que la pasión le disputa el primado a la razón No solamente porque lo que está en juego es el futuro mismo de la especie, sino también porque en el debate están implícitos intereses partidistas, supuestos ideológicos diversos y modelos antropológicos inconciliables La primera parte de esta voz lo ha documentado La gravedad del momento es tal que, por divergentes que puedan ser las opciones, no puede rechazarse ninguna aportación Es hora de movilización general Gobiernos, instituciones internacionales, agrupaciones religiosas están tomando conciencia de la tarea que les espera a cada uno En estos últimos años se han sucedido sin parar las intervenciones a todos los niveles de autoridad² No puede sorprender que también el cristianismo sea citado a juicio

Sin embargo, la apelación al cristianismo no es del todo pacifista En efecto, algunos atribuyen a la religión judeo-cristiana la responsabilidad moral de la desacralización de la naturaleza en el mundo occidental La teoría tiene una ascendencia cultural digna de todo respeto Max Weber fue el primero en hablar de la liberación de la naturaleza de sus acentos sacros por obra de la religión bíblica como de un "desencanto" Tal desencanto, entendido no como desilusión, sino como acercamiento a la naturaleza con un intento operativo, habría creado la condición preliminar absoluta para el desarrollo de la mentalidad científica y de la técnica El desencanto de la naturaleza producido por la fe en la creación ha sido señalado como uno de los elementos esenciales de la secularización³ No faltan teólogos que, leyendo la Biblia desde este ángulo, advierten en el modo como el libro del Génesis relata la creación una especie de "propaganda atea", orientada a demostrar como inconsistente la visión mágica que contempla la naturaleza como una fuerza semidivina

La teoría de que el origen del malestar ecológico está en la actitud frente a la naturaleza promovida por la religión judeo-cristiana se puso de moda durante los años sesenta en la formulación expuesta por el historiador americano Lyn White Su conferencia sobre las raíces históricas de la crisis ecológica⁴ fue reproducida no sólo por las revistas científicas, sino incluso en los diarios de la cultura *hippy* De ahí la gran popularidad de la tesis Esta, en sustancia, viene a afirmar que la tecnología moderna

es en gran parte expresión del credo judeo-cristiano, que atribuye al hombre el dominio de la naturaleza Las enseñanzas de la Biblia justificarían el que el hombre occidental no haya tenido escrúpulos en usar los recursos de la tierra para sus intereses egoístas, aunque ello haya supuesto violentar la tierra

Particularmente relevante para la espiritualidad cristiana es la conclusión que sacaba White de su investigación histórica Puesto que las raíces de la crisis ambiental son en gran parte de tipo religioso, deducía que también el remedio debe ser sustancialmente religioso No basta recurrir a la ciencia o a la tecnología para reparar los errores ecológicos, hay que bajar al hombre del trono desde el que domina la creación y abandonar nuestra actitud opresiva frente a la naturaleza La única solución adecuada puede ser la vuelta a la actitud humilde de los primeros franciscanos "Propongo que Francisco sea el santo patrono de los ecólogos", terminaba el ensayo de White

Formulada en términos tan extremistas, resulta muy difícil demostrar la teoría de que la religión judeo-cristiana es responsable del desarrollo de la tecnología y de la crisis ecológica Los simpatizantes del cristianismo secular, que aceptan de buen grado el que se endose al cristianismo el cariz asumido por el mundo moderno, distinguen las potencialidades positivas de la fe en la creación de las aberraciones contingentes En este sentido afirma Cox "Es verdad, como algunos escritores modernos han señalado, que la actitud humana hacia la naturaleza desencadenada a veces ha mostrado elementos de vindicación Al igual que un niño repentinamente liberado del control paternal, adopta un orgullo salvaje al hacer añicos la naturaleza y brutalizarla Esta es quizá una forma de revancha de un antiguo prisionero contra su captor, pero es esencialmente una fase pueril e incuestionablemente pasajera El hombre secular maduro ni reverencia ni destruye la naturaleza Su labor es atenderla y hacer uso de ella, asumir la responsabilidad asignada al hombre, Adán"⁵ En términos teológicos es verdad que algunos cristianos se remiten a las palabras bíblicas "Someted la tierra" (Gén 1,28), creyendo poder fundar en ellas la pretensión de un dominio absoluto de la naturaleza, pero se trata de una exposición mutilada de la doctrina bíblica, la cual, junto al someter, habla también

de "cultivar y guardar" la tierra (Gén 2,15) Sin esta dialéctica el mensaje bíblico queda falseado

Trasladada al plano histórico esta doble actitud se traduce en la dialéctica entre "conservación franciscana" y "organización benedictina" para decirlo con los términos del biólogo René Dubos En una consideración más equilibrada atribuir la responsabilidad de la brutalidad frente a la naturaleza a la religión judeo cristiana aparece como una verdad histórica a medias En realidad en todas las épocas y en todo el mundo las imprudentes intervenciones humanas en relación con la naturaleza han tenido consecuencias desastrosas El proceso se inició mucho antes de que se escribiera la Biblia

Dubos prueba irrefutablemente que siempre y en todas partes los hombres han saqueado la naturaleza perturbando el equilibrio ecológico a menudo por ignorancia pero también por preocuparse más de las ventajas inmediatas que de los resultados a largo plazo Además no podían prever que se estaba preparando el desastre ecológico ni podían escoger entre una gama de alternativas amplia Si la acción de los hombres es hoy más destructiva que en el pasado los motivos hay que buscarlos en el hecho de que ha aumentado su número y de que los medios de destrucción de que disponen son mucho más poderosos que antes y no en la influencia ejercida por la Biblia De hecho los pueblos judeo cristianos fueron quizá los primeros en preocuparse ampliamente de intervenir en forma correcta en el ambiente natural y de elaborar una ética de la naturaleza⁶

Está justificada la referencia simbólica a Francisco de Asís en orden a mantener una actitud respetuosa y cuidadosa con la naturaleza en su integridad Tenemos necesidad hoy más que nunca de espacios naturales incontaminados y no sólo por razones ecológicas sino también estéticas y espirituales Pero no hay que olvidar a Benito de Nursia El monaquismo medieval parece que como regla el capítulo segundo del Génesis Con su trabajo los monjes estructuraban de modo creativo la relación entre el hombre y la naturaleza Talaban desecaban pantanos en cauzaban ríos creaban fuentes de energía gracias a su trabajo la tierra se hizo más habitable para el hombre La naturaleza era humanizada el hombre al transformar la naturaleza realizaba

su propia humanidad La concepción fatalista del hombre y de la naturaleza como dos mundos antagonicos era completamente ajena a esta cultura El trabajo para los monjes no era sólo un medio para vencer la tentación de la pereza sino una verdadera y auténtica "liturgia" Colaborando con Dios en mejorar la creación alababan al Señor y servían a los hermanos También esta tradición de una gestión creativa de la tierra forma parte del patrimonio espiritual cristiano Las enseñanzas de san Benito son tan importantes como las de san Francisco para la vida humana en el mundo moderno

Citando de nuevo a Dubos "El apasionado respeto contemplativo de Francisco de Asís frente a la naturaleza vive todavía hoy en la conciencia de la afinidad entre el hombre y todas las cosas vivientes y en el movimiento para la conservación del ambiente natural Mas el respeto no basta porque el hombre no ha sido jamás un testimonio pasivo Cambia el ambiente con su misma presencia y las dos únicas alternativas posibles de su relación con la tierra son la destrucción o la construcción Para ser creador el hombre debe acercarse a la naturaleza con los sentidos además de la sensatez con el corazón además de la experiencia Debe saber leer el libro de la naturaleza sin tenerse en cuenta a sí y a su esencia para descubrir allí los esquemas y las armonías comunes"⁷

Las cuestiones que se formulan al cristianismo son serias Si resiste a la tentación de responder a la polémica con la apologetica es posible entablar un diálogo serio con cuantos están convencidos de que no se sale de la actual crisis ecológica con simples remedios tecnológicos aplicados a los síntomas más fastidiosos Es necesaria una movilización de todas las fuerzas espirituales de la humanidad

También eminentes hombres de ciencia dejan oír hoy sus llamadas a la sabiduría es decir a ese ámbito en que durante siglos se han movido los humanistas "¿Quién sobrevivirá?" se pregunta Jonas Salk el científico americano famoso por sus investigaciones sobre la poliomielitis Su respuesta es los más sabios "Para que mejore la calidad de la vida y para la supervivencia la humanidad habrá de respetar a los sabios y esperar que el individuo se comporte como si lo fuese"⁸ La sabiduría entendida como un nuevo tipo de fuerza es una necesidad suprema para el hombre

es, en definitiva, un nuevo estilo de adaptación

La supervivencia de los más sabios no significa sólo que sobrevivirá el que esté dotado de mayor discernimiento, sino también que la supervivencia del hombre, con una vida de alta calidad, depende de que prevalezca el respeto a la sabiduría "Debemos mirar —propone Salk— a aquellos de nosotros que están en contacto más estrecho con la fuente impenetrable de la creatividad en la especie humana para una comprensión de las obras de la naturaleza y una penetración en su 'juego', ya que entramos en una época en la que se requieren nuevos valores para llevar a cabo ya sea las opciones de necesidad inmediatas, ya las de implicaciones remotas"⁹

La lucha por la supervivencia parece haberse desplazado de la relación entre el hombre y la naturaleza (supervivencia de los más fuertes en sentido darwiniano) a la interioridad de la misma especie humana Lo que llamamos humanidad aparece como un cúmulo de numerosas "especies" cada una de las cuales mira a la otra con suspicacia y la combate El conflicto entre las diversas culturas es, en el fondo, un conflicto entre diversos modos de enfocar la relación entre el hombre y la naturaleza Es la hora de la lucha abierta de los valores De que prevalezca la sabiduría, entendida como fuerza en favor de la salud, la vida y la evolución, depende la supervivencia de la humanidad

En este concierto polifónico de búsqueda de la sabiduría, el cristianismo puede aportar su contribución específica No se esperan de él soluciones políticas —las cuales, aunque necesarias, son en sí insuficientes— y ni siquiera el apoyo a una u otra de las ideologías que se enfrentan en el debate La tarea específica de la comunidad cristiana es ética y espiritual Su aportación consiste en la revisión de los mitos que refuerzan la relación patológica de los hombres con la naturaleza, y en la proposición de un estilo global de vida en que se reconozca a la autolimitación ascética el puesto debido Esto no significa esquivar los problemas propuestos por la supervivencia del hombre en la tierra, sino intervenir positivamente en la raíz de los males

2 LA REVISIÓN DE LOS MITOS El término "ética" va unido, en el uso corriente al comportamiento moral, que

tiene su origen en una motivación de conciencia Este es su significado moderno M Heidegger ha observado que en la raíz griega la palabra tenía, en cambio, una resonancia cósmica *Ethos* decía relación al lugar en que el hombre vive, y habita y pasa el tiempo¹⁰ La ética sería entonces la reflexión, inspirada en la sabiduría, sobre la estancia del hombre y su comportamiento adecuado a ese habitat No se trata de puras sutilezas filológicas El recurso a la valencia originaria cósmica de la ética nos obliga a tomar conciencia, por contraste, de que la reflexión moral del hombre occidental moderno ha descuidado completamente la relevancia ética de cuanto no se refiere al hombre en primera persona En torno al hombre encontramos sólo otros hombres, después, el vacío La tecnología parece haber causado una regresión del horizonte ético y, en consecuencia, de los sentimientos humanos Es como si nuestra dimensión óptica se limitase a cuanto se halla delante de nuestra mirada, pero sólo a la altura del hombre Muchas cosas se nos escapan, tanto hacia arriba como hacia abajo En particular, el hombre occidental no siente una obligación ética frente a los animales y las plantas, ni se representa a la naturaleza como una entidad de la que puede surgir una interpelación El diálogo con la naturaleza no forma parte del *ethos* del hombre secular Lo deja gustoso a aquellas religiones ahístoricas que aun no se han sustraído a lo *fascinans* y *tremendum* de lo sagrado percibido en los acontecimientos naturales, o a los artistas románticos, para los cuales la vivencia más embriagadora es el cortejo de la naturaleza, o también a los místicos, con toda la habitual desconfianza (de ello da fe el doloroso caso humano e intelectual de Teilhard de Chardin)

La restricción de la ética a las relaciones entre seres humanos no ha llevado a un crecimiento cualitativo de la sensibilidad moral, muy al contrario La conciencia de la mayoría ha quedado tan anestesiada, que ni siquiera advierten los casos más estridentes de inmoralidad Piénsese en todo el trágico capítulo de la relación del hombre con los animales A Schweitzer, en su apasionada denuncia de la inhumanidad de una ética que sólo se ocupa de los seres humanos¹¹, sigue siendo una voz que clama en el desierto Entretanto, continúan aceptándose sin pestañear prácticas absurdas y brutales, como las torturas in-

fligidas a animales so pretexto de investigación científica. Se ha calculado que la práctica de la vivisección ocasiona en todo el mundo la muerte entre atroces sufrimientos a un número de animales que oscila en torno al medio millón al día.¹²

El *ethos* del hombre occidental se ha considerado menos obligado todavía hacia los otros habitantes de su casa, es decir, las plantas y la naturaleza manida. Al hombre le ha emborrachado el orgullo de sentirse sujeto, dotado de poderes arbitrarios sobre el objeto-naturaleza (la fórmula cartesiana suena literalmente *maîtres et possesseurs de la nature*). Cuando la técnica ha multiplicado su poder, ha llegado precipitadamente a la bancarrota actual.

La crisis ecológica seguirá agravándose si no forman parte constitutiva de la ética valores positivos que integren entre sí a los hombres y a la naturaleza. Prerrequisito esencial para ello es abjurar el mito antropocéntrico, que hace al *homo faber* prisionero de la torre de marfil que se ha construido. Frente a la tierra el hombre tiene todavía una actitud que, por analogía, podríamos calificar de ptolomáica. Es necesario que se añada a la "revolución copernicana" un nuevo capítulo: el hombre deje de concebirse inmóvil en el centro, con la naturaleza a sus pies. El hombre y la naturaleza deben referirse juntos al sol constituido por la gran aventura de la vida.

La naturaleza puede ser *partner* del hombre.¹³ Esta afirmación ha perdido su evidencia para el hombre tecnológico. Más aun, ni siquiera ve su sentido. En cambio, ocurre lo contrario en muchos pueblos subdesarrollados, que han conservado una relación bilateral con el cosmos y en consecuencia, una sabiduría ecológica. ¿No será acaso el papel histórico de los pueblos subdesarrollados civilizar, desde este punto de vista a los pueblos desarrollados?

Para que se establezca una nueva relación con la naturaleza es necesario revolucionar los módulos expresivos que nos son familiares. Basta pensar en la euforia por la "conquista" de la luna y en la contribución de la retórica de ocasión al mito prometeico. El acceso a la nueva ética se realiza por la puerta baja de la humildad. Es duro para el hombre, que se ha separado de la naturaleza y se ha contrapuesto a ella, admitir que se uno de los numerosos intentos experimentales de la misma naturaleza

como experimento, es el más reciente y pertenece ciertamente a los planes más arriesgados de la naturaleza. Debe temer que, como ya antes que él otras muchas especies, pueda ser expulsado de la evolución cual intento abortado. El reajuste de la relación con la naturaleza a nivel ético no es solo una medicina amarga que la humanidad debe deglutir si quiere curar de sus males. Al tratar a la naturaleza como *partner*, el hombre se beneficiará de una comprensión más profunda de la misma naturaleza. Pues sólo se puede comprender lo que se toma en serio. El beneficio personal será aquella particular sabiduría del hombre que vive en simbiosis con la naturaleza de la cual existe una vaga nostalgia.¹⁴

La sabiduría que se puede aprender de la naturaleza no es sólo la instintiva, representada por el hombre que vive en contacto con la naturaleza haciendo uso de sus cinco sentidos no atrofiados. Hoy es sobre todo a través de la ciencia como el hombre puede aprender la sabiduría de la naturaleza. No sólo la tecnología es fruto del desarrollo de la ciencia, sino también un mejor conocimiento del hombre y del universo que le rodea. El curso de los acontecimientos futuros puede verse influido de manera decisiva por el conocimiento de la "sabiduría" de la naturaleza, que nos ayudará a escoger entre las diversas alternativas. Por la vía sapiencial se están poniendo a punto eminentes hombres de ciencia.¹⁵

La religión judeo-cristiana armoniza sin violencia con esta nueva ética ecológica. Además de la categoría bíblica del hombre guardián de la naturaleza, se puede inspirar en la noción de "alianza". En el mundo religioso de la Biblia no sólo existe la alianza particular con Abraham y su descendencia en orden a la historia de la salvación, que conduce a Cristo. Hay también una alianza universal de Dios con todos los hombres, que se refleja en la estabilidad y en el orden de lo creado. Su expresión es la alianza con Noé (cf Génesis 9,8-13). De esta alianza, la imaginación destaca su signo simbólico, el arco iris. Pero, como todas las alianzas bíblicas, también ella contiene la promesa de otros signos reales. Son las "bendiciones". Estas presentan un carácter concreto y un alcance cósmico: consisten en seguridad, felicidad, salud, fertilidad del suelo, armonía con el mundo animal. A la humanidad entera la alianza le promete que

vivir en la tierra en el orden universal constituirá la bendición del Señor. En el anuncio de esta alianza encuentra el cristianismo la base para proponer una nueva relación con la naturaleza en lugar del antropocentrismo, que conduce a la esquizofrenia.

Un segundo aspecto de la ética con temporánea necesitado de una urgente revisión de rumbo es el del *mito del progreso*. La utopía progresista que desde hace dos siglos embriaga el pensamiento occidental se identifica cada vez más con metas de orden cuantitativo. De las conquistas en el orden de la libertad civil y de conciencia se ha pasado al dominio cada vez más férreo de la naturaleza: el último paso lo constituye el ideal de la abundancia de bienes, de la multiplicación de necesidades y de la consiguiente *escalation* del consumo.

El "evangelho" de esta religión consumista sólo conoce una bienaventuranza bienaventurado el que posee. Un mensaje tácito está en la base de todos los anuncios publicitarios: "Sólo te falta una cosa para ser feliz ve, cómprala y quedarás satisfecho".

La promesa de la felicidad, ligada a los productos de la sociedad de consumo, arrastra al hombre a un abismo sin fondo. En efecto, es imposible satisfacer las necesidades propiamente humanas (necesidades espirituales: necesidad de vivir la fiesta, exigencia de gratitud y de amor) si primero no se han satisfecho las necesidades de base biológica. Ahora bien, en la sociedad del bienestar (conocida ya como la *affluent society*) las necesidades primarias están hipertrofiadas, de suerte que no se llega nunca a su plena satisfacción. La mejora de las condiciones de vida sólo satisface temporalmente. Al sentirse desequilibrado, el hombre vuelve a las necesidades primarias y pide cada vez más bienes de consumo, salarios más altos para comprarlos y, para ello, más trabajo.

Desde hace algunos años, un movimiento de protesta atraviesa esta sociedad, fundada sobre el mito del progreso entendido como crecimiento cuantitativo. Ya antes de que el Club de Roma denunciara que el crecimiento tiene límites intrínsecos a las posibilidades naturales¹⁶, miles de jóvenes de todo el mundo se alejaron del tipo de vida establecido por la civilización occidental. Nacieron las contraculturas.¹⁷ Su denominador común: la denuncia de una fe-

lidad basada en el tener, en lugar del ser. Y no sólo del ser mañana (como expresión de una confianza en la perfectibilidad de la naturaleza humana y en la posibilidad de recrear el paraíso en la tierra, identificado comúnmente como ideal de vida "americano"), sino del ser hoy, en el "aquí y ahora". Bajo la bandera de la "calidad de la vida", las contraculturas libran valerosas batallas para despedazar el mecanismo frustrador de la civilización de consumo y para librarse de los deseos artificialmente suscitados por la persuasión oculta, los cuales no responden a necesidades reales. Se abren senderos nuevos para satisfacer las necesidades más propias del hombre: la necesidad de amar sin hipocresía, la necesidad de ser libre derribando los muros invisibles de la prisión edificada por la dependencia de los bienes de consumo; la necesidad de crear por el placer del acto creador y no por obedecer al mito de la eficiencia; la necesidad de contemplar y de adorar [Sobre las contraculturas ➤ Cuerpo I 1].

En esta búsqueda multiforme, el cristianismo puede insertarse de dos maneras. Negativamente, desenmascarando el culto del crecimiento cuantitativo como religión subyacente e inconfesada de nuestro tiempo positivamente, con el fermento del espíritu de las bienaventuranzas. Los hombres afectados por el anuncio de Cristo encuentran una dimensión de crecimiento totalmente diversa de la que nutre el mito del progreso. Al caminar en pos de él descubren que aquellas "cosas mayores" prometidas a Natanael (cf Jn 1,50) están a disposición también de cuantos, librándose de la fascinación de los "plus" materiales, se abren al "plus" de amor y de creatividad en las relaciones interpersonales. Un crecimiento en este sentido, además de ser perfectamente "ecológico", satisface las necesidades más auténticas de la persona humana.

3 ASCÉTICA VOLUNTARIA. El hombre que podrá habitar en la tierra de mañana será el que obedezca a una nueva ética. Su *ethos* será ecológico: dejará de sentirse protagonista único del problema de la vida e identificará la realización de sí mismo con la plena expansión de todas sus capacidades propias, y no con la posesión de una mayor cantidad de bienes. La nueva ética inspirará un nuevo estilo de vida, es decir, una *nueva espiritualidad*. Hay que darse cuenta de que la palabra "espiritualidad" se

presta a una ampliación romántica. En el pasado indicó las más de las veces el esfuerzo reflexivo y ético que los individuos dedicaban a sí mismos en orden a un perfeccionamiento personal. Aquí, en cambio, entendemos la actitud suscitada por la preocupación ecológica y por el interés por la calidad de la vida. La novedad viene determinada sobre todo por el hecho de que la espiritualidad no mira solamente a la relación del hombre consigo mismo, sino que incluye además la relación con la naturaleza. En todo caso, entendemos la espiritualidad no en el sentido genérico de sabiduría —en la acepción de Salk, por ejemplo— sino en el sentido específico de un comportamiento inspirado en un mensaje religioso.

Cualquier forma de espiritualidad cristiana es siempre, en su esencia, un seguimiento de Cristo [↗Consejos evangélicos I 5] *Fs* éste el elemento común que unifica experiencias tan diversas como el monaquismo egipcio, los movimientos pauperistas medievales [↗Hombre evangélico I], las congregaciones dedicadas a la asistencia o los institutos seculares. Lo que las diferencia son los diversos contextos históricos y, sobre todo, la prioridad dada a uno u otro aspecto de la respuesta a la llamada de Dios.

En el contexto histórico contemporáneo, parece imponerse espontáneamente una espiritualidad que concede un lugar privilegiado a la autolimitación. Se trata de unas "palabras duras" para los discípulos de Cristo, no menos que para el "mundo". Sobre la ascética y sobre la renuncia pesan hoy graves hipotecas. No puede considerarse como valores una sociedad industrializada que parece mantenerse en movimiento sólo si no se detiene nunca la cinta de transmisión que une producción y consumo. Allí donde se identifica el *status* social con la cantidad de bienes que pueden despilfarrarse y con el *standard* de vida cada vez más elevado, no se puede comprender que la renuncia no es una versión masoquista, sino un medio de garantizar la identidad personal y la liberación interior.

También en el ámbito cristiano existe una cierta desconfianza respecto al ascetismo. La reforma protestante lo rechazó polémicamente, porque individualizó en él un intento de autorredención por medio de las buenas obras que oscurecía el principio evangélico de la *sola gratia*. La Iglesia católica ha

atribuido durante mucho tiempo gran importancia a las épocas de ayuno a la abstinencia de carne el viernes, a la cuaresma y a las diversas formas de penitencia. Importancia a veces francamente exagerada, puesto que servía más para identificar socialmente a los fieles practicantes que para expresar valores evangélicos. El hecho es que estas prácticas tradicionales han decaído en el curso de muy pocos años. Y nadie parece echarlas de menos.

Justamente ahora, paradójicamente, aparece en nuestra cultura la necesidad de revalorizar la ascética. Y no ya sólo como opción individual sino como decisión libre, que implica a todo el organismo social. Una cuaresma de todos pues, libre y para todo el año.

Una autolimitación común bajo el signo de la libertad. Este último elemento es de la mayor importancia porque distingue la ascética propuesta por la espiritualidad cristiana de eventuales soluciones de emergencia, que podrían imponerse para precipitar los acontecimientos. Los técnicos en biología y ecología dan ya fechas aproximadas sobre cuándo se podrán alcanzar los límites de ruptura de los equilibrios ecológicos. Pero una fecha con más poder evocador que la prevista por los científicos es el fatídico 1984, en el que George Orwell ha localizado el mundo totalitario que su fantasía ha previsto. ¿No podría imponer la renuncia a todos un "Gran Hermano" al que los hombres desesperando de las posibilidades ofrecidas por el juego de las libres voluntades, encargarían la gestión social a cambio de la supervivencia? Sería el fin de la tradición humanista de Occidente en cuanto al cristianismo, debería ver en ese poder totalitario la caricatura más blasfema del mundo de la alianza. La mención del mundo orwelliano nos obliga a tomar conciencia de la alternativa que podría plantearse a la humanidad a corto plazo o ascésis libre o renuncia forzosa bajo un totalitarismo tecnológico.

Se quiera o no, tenemos que entrar en la era de la limitación. El carisma del cristianismo en esta hora histórica puede ser el de recordar los valores positivos de la renuncia. Ha habido, es cierto, épocas y movimientos para los cuales la ascésis autopunitiva parece que se convirtió en fin en sí misma. Esta concepción debe considerarse una aberración si se la relaciona con el espíritu evangélico, que establece el equi-

valencia de la ascética con el seguimiento de Cristo. El, en efecto, llama a la vida (cf Jn 20,31). Por eso la ascética para el cristiano está orientada a la plena realización de la existencia humana. Es un elemento importante, que nos permite denunciar los límites de los programas ecológicos, preocupados solo de evitar los peligros de la contaminación o de mantener la vida humana en condiciones de tolerabilidad. Renuncia constructiva es sólo la que mira al desarrollo de las potencias ambientales y humanas, al establecimiento de otros parámetros de referencia y jerarquías de valores.

En concreto la espiritualidad cristiana favorecerá la reapropiación de la existencia individual y de los espacios aptos para el crecimiento. El camino para tal reapropiación es el que pasa por la oración y la contemplación. Ello supone distanciar del afán cotidiano y de la obsesión del máximo rendimiento, y que se abandone el ritmo convulsivo para sintonizar con la serena respiración de la naturaleza. Hay que considerar como un signo de los tiempos la necesidad de meditación que se manifiesta en los países donde es mayor el *stress* de la civilización industrial. También se recurre ampliamente a la sabiduría y a las técnicas meditativas que son desde hace siglos patrimonio del Oriente [↗Budismo ↗Espiritualidad contemporánea I ↗Yoga/Zen]¹⁸. Los cristianos, aunque abiertos a toda integración, no deberían olvidar inspirarse en las formas de meditación elaboradas por su rica tradición espiritual [↗Cuerpo II, 2, ↗Meditación].

Además del camino que conduce a lo profundo del individuo, la espiritualidad cristiana favorecerá también la implicación de todos en las preocupaciones de orden ecológico en proporción a la responsabilidad de cada uno. Detrás de las voces de alarma se puede a menudo adivinar el interés de los países más ricos, que no quieren perder las posiciones de privilegio, por mantener el *statu quo* [↗supra I, 1]. Los discípulos de Cristo tienen como horizonte la perspectiva profética de la "tierra de todos". También iniciativas humildes —como organización de colectas, ayunos y expresiones de solidaridad con los que sufren en el mundo miseria y explotación— contribuyen a dar a la espiritualidad cristiana la dimensión del mundo total. La comunidad cristiana local, abierta a los problemas de toda la

tierra, ejerce así una tarea pedagógica en ella se forma el ciudadano del mundo.

En conclusión, la terapia de los males ecológicos de la hora histórica presente pasa de modo privilegiado por el sendero del espíritu. Es urgente instaurar una ética de los límites, de la medida, de la renuncia a perseguir todas las metas técnicamente posibles. Más que las alarmas lanzadas por los ecologistas técnicos —las cuales, sin embargo, no hay que subestimar—, contribuirá a dar forma a la nueva espiritualidad la aportación positiva de aquellos cristianos que sepan descubrir el valor creativo para los individuos y para la sociedad, de la ascética voluntaria.

Los humanistas lúcidos rehusan, incluso hoy, plegarse a la resignación fatalista. Así Dubos: "A pesar de los sufrimientos, el pesimismo y las indignidades ocasionadas por los conflictos raciales, por las carestías y la contaminación, las campanas de pascua suscitan en mí oleadas de esperanza. La experiencia de un día de primavera basta para darme la seguridad de que, al fin, la vida triunfará sobre la muerte. Aunque nuestra forma de civilización esté gravemente enferma, a través del clima árido y desolado de nuestro tiempo está comenzando a surgir un sentimiento de esperanza y de expectativa"¹⁹. La fe en la vida que tienen los humanistas es creativa. No lo es menos aquella fe en el Dios de la alianza, que recobra vigor al contemplar el arco iris.

S Spinsanti

Notas 1—(1) Tenemos presente el bellissimo ensayo dedicado a la amezna atómica de G Anders, *Essere o non essere* (Diario de Hiroshima y Nagasaki) Einaudi Turin 1961 (con un importante prefacio de N. Bobbio) es posible sustituir la temática de la bomba por la de la contaminación dejando intacta la solidez de las argumentaciones —(2) Sigo de cerca las 'perspectivas para un desarrollo alternativo' formuladas por el VII Congreso sobre los problemas internacionales del Centro de Estudios "Nicolò Rezzara" de Vicenza (1974) en las Actas con el título *Popolazione ambiente e risorse nella dinamica internazionale* Vicenza 1975 y en particular la relación de S. Cotta *Popolazione ambiente risorse problema di civiltà*, ib 91 96 —(3) *Luomo e l'ambiente*, en *Ma theu Dialettica della libertà* Guida Nápoles 1974 163 179 —(4) *Ib* 175 176 —(5) S. Cotta *La sfida tecnologica* Il Mulino Bolonia 1968 35ss. Sobre este punto cf también F. Barone S. Riscossa *La eta tecnologica* Rizzoli Milán 1974 —(6) La expresión es de C. Rosset *La*

anti-naturalista, Taurus Madrid 1974, 9 10 —(7) E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Il Saggiatore, Milán 1972⁴ 58ss Véase también Mathieu, *I due volti della scienza*, en *Dialettica della libertà*, o c (nota 3), 127 154 —(8) "Sa chez donc premierement que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quel que autre sorte de puissance imaginaire mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière meme et les regles suivants lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature" así Descartes en su póstumo *Le Monde*, c 7 —(9) Cf F Todescan *Riflessioni sulla genesi dell'ideologia tecnocratica*, en *La società criticata* (dir por E. Opocher), Morano Nápoles 1974 227 253 —(10) Me refiero a Pietro Rossi *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano Nápoles 1971 —(11) M. Horkheimer Th. W. Adorno, *Dialectica del iluminismo*, Buenos Aires 1969 Th. W. Adorno, *Parole chiave Modelli critici*, Sugar Co, Milán 1974 35 64 M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniiana, Brescia 1972 —(12) Me limito a recordar el fascículo 3 (1973) de la revista "Social Research", dedicado enteramente a descubrir un sentido específico de la naturaleza humana —(13) Este tema esta en la base del libro de S. Cotta, *El hombre tolemaico*, Rialp, Madrid 1977 —(14) *Antigona*, can to 2^a del coro, en Sófocles, *Tragedias completas*, Aguilar Madrid 1964, 211 212 Véase la profunda hermenéutica de M. Heidegger *Introducción a la metafísica*, Mursia Milán 1968, 154ss allí el pecado del hombre se considera justamente como consistente en su atentar a la más sublime de las divindades, la tierra —(15) *Introducción a la metafísica*, 56ss Cf también el ensayo fundamental *Die Frage nach der Technik*, en Heidegger *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 20ss A este respecto es esencial B. Romano *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Guiffre Milán 1969 —(16) Cotta, *El hombre tolemaico*, o c (nota 13) 158 —(17) Una de las expresiones más típicas e impresionantes de esta posición se encuentra en Platón *Leyes X*, 903 b d "El gobernador del universo ha ordenado todas las cosas en consideración a la excelencia y a la conservación del todo y cada una de las partes en cuanto es posible, posee acción y pasión apropiadas. Sobre estas, hasta la última porción de ellas, se han designado para presidirlos ministros, que han realizado su perfección con exactitud infinitesimal. Y una de estas porciones del universo es la tuya, hombre feliz que por pequeña que sea, contribuye al todo y no parece que tu sepas que esta y cualquier otra creación ha sido hecha a causa del todo y para que la vida del todo sea feliz y que tu has sido creado para el todo y no el todo para ti. Porque todo médico y todo artista hábiles hacen todas las cosas para el todo, dirigiendo sus esfuerzos al bien común ejecutando la parte para el todo y no el todo para la parte. Y tu te enojas porque ignoras el hecho de que lo que te ocurre a ti y al universo es lo mejor para ti por cuanto lo permiten las leyes de la creación común" —(18) Cf por todos P. M. Schull, *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il macchinismo?*, en apéndice a A. Koyré, *Dal mondo del*

pressappoco all'universo della precisione, Einaudi, Turin 1967, 115 134 —(19) Lo que fue el "límite" en el pensamiento griego se expresa con precisión en las palabras que J. Burckhardt ponía en labios del Hermetes del Vaticano "Nos otros lo tuvimos todo fulgor de los dioses celestes belleza, juventud eterna, alegría indestructible pero no éramos felices porque no éramos buenos" (cit por B. Croce *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, en *Discorsi di varia filosofia*, I Laterza, Bari 1959², 211) Cómo la presencia del mal en la naturaleza era contemplada por los griegos bajo la forma de la fría crueldad, aunque en sí no perversa (*et in Arca dia ego*), o del enigma, lo señala acertadamente G. Colli *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Barcelona 1980² —(20) Sobre el gnosticismo y sobre su duro antinaturalismo es fundamental H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI, Turin 1973, 259ss —(21) Jonas, o c, 270 —(22) Lo que de las obras gnósticas ha llegado hasta nosotros, lo ha recogido y traducido M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari 1970 —(23) Recuerdo de paso que el modelo helénico está indudablemente presente en la obra de M. Heidegger Véase el ensayo *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze* o c (nota 15) 163 185 así como *Der Feldweg* También el modelo gnóstico ha empapado totalmente la cultura revolucionaria contemporánea (cf E. Voegelin *La nuova scienza politica*, Boria, Turin 1968 V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione Saggio fenomenologico*, Rizzoli, Milán 1972) —(24) "Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecti eam in spe, qua et ipsa creatura (kinesis) liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei" (Rom 8,19 23) —(25) Baste por todos pensar en Malebranche para el cual la naturaleza era una idea antirristiana por excelencia, un resto de la filosofía pagana recogido por teólogos imprudentes (Cf H. Gouhier *La vocation de Malebranche*, Paris 1926, 112 113) Sobre el pensamiento de los escolásticos al respecto véase el capítulo fundamental de E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1964⁴ 441-465, para la posición luterana y protestante al respecto, una excelente introducción la da el mismo Gilson *Christianisme et philosophie*, Vrin Paris 1949 —(26) Puede parecer que esta afirmación es gratuita. En efecto cada vez con mayor frecuencia la cultura laica insiste hoy en hablar de un antinaturalismo cristiano, si no ya de un odio cristiano a la naturaleza y a sus leyes (en especial las del sexo, recuérdese la manera teatral con que en su novela *Une vie* describe Maupassant cómo un sacerdote neurótico y reprimido da muerte a una perra que se ha convertido para él en símbolo de la lujuria, precisamente mientras pare) En realidad, una visión más equilibrada y un estudio más preciso de las fuentes no pueden menos de invertir este juicio y mostrarlo como lo que es, a saber un pensamiento preconcebido. Para esto puede resultar preciosa la antología *L'égilise et la puté enviers les animaux*, Lecoffre Burn and Oates, Paris Londres 1908³ (por la señora de Rambures), en la cual se recogen textos antiguos y modernos que muestran cómo siempre ha esta

do presente en la Iglesia, desde sus orígenes el amor a los animales, criaturas de Dios, seres ciertamente inferiores al hombre pero que hay que respetar precisamente en virtud de su inferioridad —(27) Desde muchas partes se advierte que el sentido de la naturaleza más difundido hoy puede definirse como *dionisiaco* es decir, orientado a "poner al hombre en comunión con la naturaleza salvaje, con los animales de la montaña y del bosque" en el vórtice sin freno de fuerzas cónicas (la expresión es de A. Hollar, *Les cultes des mysteres*, Paris 1938 59) Dionisio — como advertía profundamente Nietzsche en su *Anticristo*, c 29 — es el que dice sí a la vida natural a los instintos primitivos, allí donde el cristiano conoce la presencia de la distorsión introducida por el pecado primigenio. Sobre el elemento dionisiaco de la cultura contemporánea, y en particular de la juvenil, véase el trabajo fundamental de J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Desclée, Paris 1969, y el ensayo aún más reciente de H. Schwarz, *Die eschatologische Dimension der Oekologie*, en "Theologische Zeitung", 30 (1974), 95ss (recensión en "Protestantismo", 30 —1975—, 101 105) —(28) L. Lavelle, *Quattro Santi*, Morcelliana, Brescia 1953, 55 Cf también Y. Gobry, *St François d'Assise et l'esprit franciscain*, Seuil, Paris 1957, 76 79 —(29) Cotta, *La sfida tecnologica*, o c (nota 5), 122 —(30) Estas son las temáticas conclusivas de J. M. Aubert, *Cosmologia, filosofia della natura*, Paideia, Brescia 1968, 424ss —(31) Tomo estas últimas expresiones (así como su alcance espiritual) de G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune* 2 vols Athenaeum Roma 1930

Notas II —(1) Citamos, a título de ejemplo las palabras finales del libro de Rachel Carson, que ha contribuido como pocos a suscitar el interés general por los problemas ecológicos "Nos encontramos hoy ante una encrucijada. El camino recorrido hasta ahora nos parece fácil, en apariencia se trata de una estúpida autopista en la que podemos marchar a gran velocidad, pero que conduce a un desastre. El otro camino — que rara vez nos decidimos a seguir — ofrece la última y única probabilidad de llegar a una meta que nos permite conservar la integridad de la tierra" (*Primavera silenciosa*, Carall Barcelona 1964) —(2) Cf documentación exhaustiva en F. Appendino, *Ecologia*, en *DETM*, 255 267 1314 1320 —(3) Así F. Gogarten, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Maro va, Madrid 1971. Estos temas los ha llevado al gran público H. Cox, *La ciudad secular*, Ed. Península, Barcelona 1975⁴ —(4) Lynn White, *The historical roots of our ecologic crisis*, en "Science", 155 (1967), 1203 1207 —(5) H. Cox, *La ciudad secular*, o c (nota 3), 45 —(6) Cf R. Dubos, *Il dio interno*, Milán 1977, 151ss —(7) *Ib*, 162 —(8) J. Salk, *Sopravvenza dei più saggi*, Roma 1977, 121 —(9) *Ib*, 37 —(10) Cf M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949 —(11) Cf A. Schweitzer *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, Munich 1966 —(12) Una denuncia apasionada, acompañada de una documentación aplastante, la ha formulado recientemente el escritor Hans Ruesch, *Imperatrice nuda*, Milán 1976

En el banco de los imputados se cita a la medicina moderna que se presenta presumiendo de solemnes vestiduras científicas y que, en realidad, está desnuda como el emperador de la famosa fábula. Ruesch afirma entre otras cosas "Los visivectores rechazan la acusación de que actúan solamente por lucro, por veleidad de carrera o por sadismo disfrazado de "curiosidad científica" autoproclamándose altruistas y como integrantes de las raras personalidades que toman a pecho únicamente el bienestar de la humanidad. Sólo que, prescindiendo de la consideración de que la humanidad, la verdadera la de Leonardo y Goethe, de Voltaire y Victor Hugo y Schweitzer siempre ha proclamado con entusiasmo que no quería en absoluto progresar a costa del sufrimiento de los animales, está ampliamente demostrado — y la documentación sobre la materia es aplastante — que la vivisección es una práctica no sólo inhumana, y por tanto deshumanizante sino una continua fuente de errores que han causado graves daños a la ciencia y al hombre y que están destinados a causar muchos más, anulando ampliamente cualquier hito poética ventaja y en el mejor de los casos, lleva a resultados ampliamente superados y, por lo mismo, inútiles. De hecho, la historia de la medicina demuestra claramente que todos los conocimientos que tenemos en medicina provienen de la experiencia y de la observación clínicas, y no del campo experimental" (p 14) —(13) Cf H. Sachse, *Der Mensch als Partner der Natur en Ueberleben und Ethik*, Munich 1976 27 54 —(14) Pénseme en la lírica evocación del hombre en armonía con el ambiente que presenta el film de Akira Kurosawa *Dersu Uzala*, el pequeño hombre de las grandes llanuras. Esa realización de la naturaleza humana se presenta como portadora de valores demasiado altos para que nos resignemos a dejarla desaparecer bajo los golpes de las hachas que abaten la taiga a fin de dejar sitio a las ciudades. Por lo demás es igualmente necesario sustraerse a la ilusión de que sólo es posible una relación armoniosa en el contexto de la naturaleza incontaminada. La criatura "incontaminada" es un mito romántico. Como el hombre es producto y expresión de la naturaleza, lo mismo la naturaleza no existe sino humanizada. Los hombres han creado su ambiente transformando la naturaleza de acuerdo con sus deseos. El biólogo Dubos observa en el libro ya citado (nota 6) que la maravillosa armonía que existe ahora en muchas partes del mundo entre los diversos elementos naturales no puede considerarse expresión espontánea sino producto de una continua e íntima colaboración entre el hombre y el lugar en que vive. "Muchísimos paisajes han sido plasmados por los hombres, que organizan terreno, agua y vegetación según modelos provenientes de su cultura y de sus gustos personales. Un paisaje se enriquece, además, con ulteriores significados según los mitos con que lo han rodeado pintores, escritores y músicos y los grandes acontecimientos a que ha sido asociado" (p 143). Los lugares, como las personas, tienen diversas vocaciones potenciales, que el hombre puede contribuir a hacer tales. Por ello, respeto ecológico no equivale a renuncia

a proyectar y transformar —(15) Cf J Salk *So pravovizna dei piu saggi* o c (nota 8) —(16) *I limiti dello sviluppo* Milán 1972 —(17) Cf T Roszak *El nacimiento de una contracultura* Kairós Barcelona 1970 —(18) Cf H Walden *fels Meditazione est e ovest* Brescia 1977 —(19) R Dubos o c (nota 6) 270ss

BIBL.—AA VV *San Francisco de Asis patrono de los ecologistas* en *Selec de Francis canismo* n 27 (1980) Varios estudios —Armstrong *A Saint Francis Nature Mystic* University of California Press 1973 —Gill D H *Tecnología fe y futuro del hombre* Sigüeme Salamanca 1972 —Gorz *A Ecología y libertad técnica técnicos y lucha de clases* Gusta vo Gili Barcelona 1980 —Ehrlich P R *Poblacion, recursos medio ambiente aspectos de ecología humana* Omega Barcelona 1975 —Hutchinson G E *El teatro ecológico y el drama evolutivo* Blume Barcelona 1979 —La melá *A Cosmoismo y geismo* Editora Nacional Madrid 1976 —Leclerc E *El Cantico de las Criaturas* Ed Aránzazu Oñate 1977 —Odum E P *Ecología el vínculo entre las ciencias naturales y sociales* Continental México 1979 —Passmore J *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza y su ambiente* Alianza Editorial Madrid 1978 —Pérez y Pérez F *Ecología y medio ambiente* Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos Madrid 1979 —San Martín H *Ecología humana y salud* *El hombre y su ambiente* Prensa Médica Mexicana México 1979

ECUMENISMO ESPIRITUAL

SUMARIO 1 La Iglesia católica en el movimiento ecuménico 1 De un ecumenismo católico a la participación de los católicos en el ecumenismo 2 P Couturier y la oración por la unidad 3 Ecumenismo espiritual II Más allá del ecumenismo espiritual 1 Del ecumenismo espiritual a una espiritualidad ecuménica 2 La aportación de las confesiones a una espiritualidad ecuménica a) Las iglesias orientales b) Iglesias y comunidades eclesiales de la Reforma III Las dimensiones de una espiritualidad ecuménica 1 Conversion 2 Diálogo a) El diálogo como momento de espiritualidad cristiana b) La Iglesia signo de fraternidad dialogante 3 Servicio

La táctica del Espíritu Santo revela una constante su procedimiento gradual "Firmiter et suaviter" No sigue el camino de la violencia, sino el de la suavidad No por ello su acción es menos eficaz Un *test* de los más evidentes es la transformación de la Iglesia bajo el soplo del ecumenismo Nada de torbellino y terremoto sino brisa ligera sin embargo el hielo acumulado durante siglos se ha deshecho irrevocablemente La asimilación de la mentalidad ecuménica ha producido transformaciones

en todos los campos de la vida de las iglesias cristianas desde el edificio doctrinal a la práctica del culto y a las relaciones cotidianas de los pertenecientes a confesiones diversas También la espiritualidad se ha visto invadida por ella de ahí se ha seguido una renovación superior a toda previsión Durante demasiado tiempo en efecto fue precisamente la espiritualidad uno de los mayores factores de división La absoluta identificación con la propia confesión y el distanciamiento de las demás era una de las exigencias fundamentales que ponía cada iglesia a sus fieles Fue la "espiritualidad" la que hizo que la Ortodoxia [↗ Oriente cristiano] se estructurase como iglesia de la tradición el ↗ protestantismo como comunidad de la Biblia y el catolicismo como la iglesia de los sacramentos y de la jerarquía La voluntad de dar a la propia confesión una fisonomía bien patente e inconfundible llevo a aislar algunos aspectos a privilegiarlo de manera exclusiva a agigantarlo en detrimento de otros

El viento primaveral del ecumenismo ha traído el deshielo Sin detrimento de la identidad confesional los cristianos han aprendido a estimar el patrimonio de las otras confesiones que se deriva de la fuente evangélica comun El enriquecimiento no ha llegado sólo por aportaciones de fuera Aceptando al otro en cuanto otro los cristianos han aprendido también a conocer mejor la propia tradición confesional encaminándose unánimemente hacia Cristo han aprendido el arte espiritual del diálogo su servicio comun al mundo le ha dado al mensaje evangélico un impacto y una credibilidad mayores

I La Iglesia católica en el movimiento ecuménico

1 DE UN ECUMENISMO CATÓLICO A LA PARTICIPACIÓN DE LOS CATÓLICOS EN EL ECUMENISMO El camino de los discípulos de Cristo en la historia está marcado por heridas inferidas a la fraternidad y por desgarrones de la unidad Algunos fueron temporales otros abrieron entre las comunidades cristianas fosos aparentemente insalvables Sin embargo la esperanza de la unidad jamás abandonó por completo a la Iglesia la historia de las divisiones tiene como paralelo una serie correspondiente de tentativas de

reunificación¹ Con la constitución del Movimiento Ecuménico las intervenciones esporádicas adquirieron carácter orgánico La utopía de la unidad de la Iglesia se convirtió en fuerza creadora Una serie de instituciones ha dado cuerpo a la inspiración ideal de los pioneros el *Consejo Internacional de las Misiones, Vida y Accipion Fe y Constitucion* y finalmente como coronamiento el *Consejo Ecuménico de las Iglesias*² La orientación ecuménica se iba extendiendo contagiosamente a las diversas confesiones cristianas Finalmente también la Iglesia católica superaba su desconfianza frente al Movimiento Ecuménico y se adhería a él cordialmente con el Vat II

La afirmación de la idea ecuménica en la Iglesia católica fue lenta Durante muchos años el magisterio pontificio reafirmó con intransigencia una concepción de la reunificación basada en el "retorno" de los herejes y cismáticos ("No se puede fomentar la unidad de los cristianos de otra manera que procurando la vuelta de los disidentes a la única verdadera Iglesia de Cristo de la cual un día lamentablemente se alejaron" *Mortalium animos* de 1928)³ Todavía en 1949 una instrucción del Santo Oficio ponía en guardia a los fieles católicos contra los peligros del ecumenismo La participación en asambleas mixtas en conferencias y en reuniones de oración se desaconsejaba sin términos medios "No intervengan los fieles en esas reuniones sin un permiso especial de la autoridad eclesiástica" para participar en tales reuniones era siempre necesario "el permiso preventivo y especial en cada caso de la Santa Sede" El documento indicaba también que los criterios con que se podían conceder tales autorizaciones eran de lo más restrictivos "Pues como la experiencia enseña que las grandes reuniones de este género dan poco fruto y entrañan gran peligro no se deben permitir si no es después de un examen atentísimo"⁴

Más que las implicaciones teológicas de estas proclamaciones de orden doctrinal nos interesa la actitud espiritual que las dictaba Mientras la Iglesia católica se inspiró en el campo ecuménico por la ideología del "retorno" siguió encerrada en sí misma como un castillo inexpugnable Si se abría algún puente levadizo era para invitar a volver a los que se habían alejado nunca para ponerse ella en camino Las exhortaciones al retorno contenidas en las encíclicas

"ecuménicas" de Pío XI y Pío XII se nan intolerablemente duras "El Papa se dirigía a los herejes y a los cismáticos les tendía la mano y les conjuraba paternalmente a entrar de nuevo en el seno de la Iglesia ¡Cuántas heridas ha causado este estulto, inspirado de buena fe en la parábola del hijo pródigo sin preocuparse no sólo de las leyes de la psicología sino incluso de la verdad! Como si las responsabilidades iniciales no hubieran sido comunes como si los hijos de los reformadores pudieran ser hoy 'culpables' como si no estuvieran unidos en comunidades a las que son deudores de su conocimiento de Jesu cristo y de su ideal cristiano en las cuales por consiguiente hay que confiar para restablecer la unión"⁵

Este planteamiento del "ecumenismo" perduró en el ámbito católico hasta el Vat II incluso Juan XXIII a pesar de todo el impulso de su caridad y de su voluntad de diálogo permaneció sustancialmente firme en la concepción tradicional El esquema decretal discutido en la segunda sesión conciliar se movía aun en esta órbita La Iglesia católica hablaba del ecumenismo partiendo de sí misma considerada como centro a las demás iglesias y comunidades cristianas se las comparaba con su "plenitud" y se las juzgaba cuantitativamente (es decir a una comunidad se paraba se la medía por el número de elementos católico romanos que aun posee o que ha descartado)

Esta concepción chocó con la propugnada por las iglesias reunidas en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y defendida por unos pocos ecumenistas católicos de vanguardia podemos llamar a la segunda "ecumenismo de diálogo" Esta fue la que prevaleció en el concilio hasta el punto de que nunca en el decreto se recurre al término o al concepto de "retorno" Desde el punto de vista doctrinal esto implicaba la renuncia a un ecumenismo "católico" alternativo al promovido por las otras iglesias cristianas Se abandonaba así la enseñanza oficial de la Iglesia católica según la cual existían dos movimientos ecuménicos totalmente diversos el de la Iglesia católica que tenía como fin la vuelta de los hermanos separados y el de las otras iglesias que tendía a la recuperación de la unidad mediante la integración recíproca

El decreto conciliar rechazó el paralelismo de un doble ecumenismo La posición quedó sancionada al cambiarse

el título del primer capítulo, de acuerdo con las propuestas formuladas durante la discusión en el aula en la segunda sesión. En su redacción final, el capítulo no se titula ya "Principios del ecumenismo católico", sino "Principios católicos sobre el ecumenismo". Este desplazamiento de una palabra no es una corrección estilística es más bien la renuncia por parte católica a un ecumenismo administrado como propiedad. Quiere decir que existe un solo ecumenismo, en el que, sin embargo, hay diversos puntos de partida, ya que son diversas las bases históricas y doctrinales de las varias iglesias. Por eso la Iglesia católica se reserva participar en este movimiento de acuerdo con lo que explicita en los "principios" derivados de su propia eclesiología pero reconoce en el movimiento mismo algo diverso de la "vuelta a Roma" tanto tiempo postulada. La aspiración ecuménica se define como "movimiento cada día más amplio, surgido también entre nuestros hermanos separados, por la gracia del Espíritu Santo, para restablecer la unidad de todos los cristianos" (cf UR 1).

De mayor peso son para nosotros las implicaciones espirituales de esta opción ecuménica concreta del Vat II. La idea de ecumenismo que la Iglesia católica ha hecho propia constituye un salto cualitativo enorme respecto al pasado inculcato proximo. Alguien ha hablado de "revolución copernicana". La imagen es de lo más apropiado. El que habla de ecumenismo de "retorno" coloca su propia confesión en el centro, como la tierra en el sistema tolemaico las otras agrupaciones cristianas giran alrededor, a mayor o menor distancia. En cambio, después de la revolución copernicana el centro del universo cristiano no lo ocupa ya la propia Iglesia, sino Cristo. Y todas las iglesias adquieren la condición de planetas, que reciben luz de la estrella fija, Cristo, "luz de las gentes". No se trata sólo de un cambio teológico sino de una verdadera revolución de la actitud espiritual más profunda. Tal es el supuesto indispensable de una espiritualidad ecuménica.

2 P. COUTURIER Y LA ORACIÓN POR LA UNIDAD. La apertura de la Iglesia católica al ecumenismo de diálogo no se produjo de la noche a la mañana. Ciertos hombres profetas prepararon el cambio. Fueron grandes conciencias cristianas, en las que ardía la pasión por la unidad de la Iglesia consumieron su

vida por la *Una Sancta* y su llama encendió otras llamas.

Los profetas del diálogo ecuménico llevaron una vida difícil en la Iglesia y sufrieron hostilidades y censuras. Sin embargo, la causa ecuménica se afirmó precisamente porque ellos consiguieron comunicar a la Iglesia entera con su testimonio la pasión por la unidad de los cristianos. Unos lo hicieron con contactos (véase el caso ejemplar del P. Portal y de lord Halifax) otros con sus escritos (como el P. Congar con su libro fundamental *Cristianos desunidos*), otros en fin con la oración. A este último grupo pertenece la luminosa figura del sacerdote Couturier.

El P. Congar ha dado un vibrante testimonio sobre la aportación de Paul Couturier a la causa ecuménica. "A cada uno su cometido y su camino en la historia santa que Dios escribe. Para cada uno, lo más bello es lo que se le ha asignado solo desempeñándolo fielmente será de veras grande, fecundo y, finalmente, feliz. No nos engrandece menos disminuyendo a los otros y enviando su destino sino, al contrario, abriéndonos y comunicando gozosamente lo que Dios ha querido que seamos y realicemos. Yo he recibido quizá —con otros— el cometido de un servicio doctrinal al ecumenismo. La gracia y la vocación del sacerdote Paul Couturier fue abrirle al ecumenismo el camino espiritual, darle su corazón de amor y de oración".⁶ En este humilde sacerdote de Lyon han reconocido muchos al profeta de la unidad cristiana que el siglo XX necesitaba, suscitado por Dios como aquellos "hermanos universales" —Francisco de Asís, Vicente de Paul, Carlos de Foucauld— que marcan los grandes cambios de la historia del Espíritu.

El nombre de P. Couturier está ligado sobre todo a la "*Semana de la oración universal por la unidad*". No fue él propiamente el fundador, sino su revolucionador. Lo que existía precedentemente era un "Octavario por la unidad de la Iglesia", del 18 al 25 de enero iniciado por Paul Wattson, aprobado por Pío X y dotado de indulgencias por sus cesivos pontífices. El octavario estaba concebido como una especie de cruzada espiritual para la conversión de los no católicos. La perspectiva era explícitamente la del "retorno" de todas las ovejas descarriadas al único redil de Pedro. Día tras día los católicos oraban por la "conversión" y el "retorno" de todos los

cristianos disidentes, lo mismo que por la "conversión" de los musulmanes, de los paganos y de los judíos. Evidente mente, tal oración no podía ser una oración verdaderamente ecuménica, en el sentido de ser una oración de todos los cristianos, no podían unirse a ella aquellos cuya conversión se pedía. El sacerdote Couturier revolucionó la semana de oración, liberándola de la perspectiva controversista y de proselitismo, sin caer por ello en el indiferentismo temido por el magisterio.

El mismo P. Couturier difundió su pensamiento en dos importantes artículos aparecidos en la *Revue apologetique*.⁷ Proclamaba necesario que la oración, para ser verdaderamente ecuménica garantizase un espíritu con el que todos los cristianos se sintieran a gusto. "Entendemos este octavario como una convergencia de oraciones de todas las confesiones cristianas en plena libertad e independencia, hacia el Cristo que amamos, adoramos y predicamos. Hacer el octavario es prepararse espiritualmente a la reunión que se suplica prepararse a ella a través de esta misma suplica. El octavario tiene por fin la reunión de todos, de la cual no sabemos otra cosa sino que Dios la quiere, puesto que Cristo oro por la unidad. Se trata de hacer un acto de completo abandono y de absoluta confianza en la infinita bondad y en el infinito poder de Cristo resucitado".

Para Couturier no existe más que una sola acción adecuada a la altura del ideal de la unidad querida por Dios en Cristo "la acción de la oración". Se trata, pues, de que cada cristiano se deje guiar por una fe viva en la persona de Cristo pero cada uno en su propia confesión, es decir, allí donde ha aprendido a amar a Cristo. El centro de la oración ecuménica no puede ser el cristiano particular, sino Cristo mismo o, mejor, la oración misma de Cristo por la unidad. Cristo orante. Cristo que hace su oración sacerdotal, es el lugar en que podemos encontrarnos todos los cristianos.

El cambio realizado por el P. Couturier estriba en el hecho de que no se reza ya por la vuelta de los "otros", sino por la "santificación" de todos. El problema ecuménico, reducido a su esencia, es que todos nos acerquemos más a Cristo mediante la conversión del corazón, fieles al conocimiento de Cristo que se tiene en la propia Iglesia. Lo que se le pide a cada uno es que llegue has-

ta el final de su propia fidelidad, tal como al presente la vive. Todo discípulo de Jesús puede entrar en esa oración, que se hace entonces verdaderamente universal, ecuménica, dejando de ser un proselitismo enmascarado. Y esta oración convergente y unánime comienza ya a pesar de las divisiones, a realizar el milagro de la unidad. "Porque —escribía en uno de los opusculos preparados anualmente para la semana— es vano querer que se realice primero la unidad de los espíritus en la verdad y luego la unidad de los corazones en la caridad. La caridad es el heraldo de la verdad".

3 "ECUMENISMO ESPIRITUAL". La visión ecuménica de P. Couturier tuvo una resonancia excepcional. A partir de 1953 inició la oración por la unidad a la cual hubieran podido unirse todos los cristianos con plena independencia espiritual. A su muerte, en 1953, la oración universal había conquistado multitudes de cristianos de todas las confesiones, difundiendo progresivamente por todo el mundo. Se había revelado como uno de los canales privilegiados para la difusión de la exigencia ecuménica a través de ella, la unidad había pasado del ámbito de los pioneros y de los teólogos a las masas cristianas.

Al mismo tiempo, la oración por la unidad había puesto en marcha una concepción específica de la unidad de la Iglesia. Esta se aparta del planteamiento doctrinal que aborda la unidad cristiana partiendo del problema de las divergencias doctrinales e institucionales, que es preciso comprender y conciliar. Es verdad que nosotros no podemos prescindir de nuestras convicciones particulares ni se nos ha pedido renunciar a la fidelidad a nuestra confesión. Mas cuando nos acercamos a la oración de Cristo adquirimos conciencia de que su intención supera todo lo que nos otros, individual y eclesialmente podemos pensar. En consecuencia la oración ecuménica no puede postular la reducción de los otros a nuestra unidad, sino que Dios realice "la unidad que quiera a través de los medios que quiera". Esta fórmula concisa resume mejor que cualquier otra el dinamismo que la oración del sacerdote Couturier supo imprimir a la concepción ecuménica de la unidad de la Iglesia.

Para los cristianos divididos se trata de volver a unirse mas no en el punto en que se separaron. Deben más bien

progresar paralelamente, intentando hacer más auténtica su propia vida cristiana mediante un contacto renovado con la fuente única. Las miradas de nuestros hermanos de confesiones diferentes, al posarse en nosotros nos obligan a descubrir los puntos precisos en los que se debe llevar a cabo una purificación. La reabsorción de las divisiones sólo se producirá cuando los cristianos avanzando paralelamente al encuentro del Señor en una conversión progresiva y estimulados por contactos recíprocos, hayan entrado plenamente en la oración del mismo Cristo por la unidad de su Iglesia.

La práctica de la "Semana de oración universal para la unidad cristiana" y la concepción eclesiológica subyacente a la misma han adoptado el nombre de *ecumenismo espiritual*⁶. El mismo Vat II, en el decreto sobre el ecumenismo, hizo suya esta terminología: "Esta conversión del corazón y santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico y con toda verdad pueden llamarse ecumenismo espiritual" (UR 8).

II. Más allá del ecumenismo espiritual

1 DEL ECUMENISMO ESPIRITUAL A UNA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA. Ningún cristiano sensible a los problemas de la Iglesia podrá negar la preciosa contribución de la corriente de pensamiento y de acción conocida con el nombre de "ecumenismo espiritual" a la causa ecuménica en general. Se ha impuesto la costumbre de considerarlo como una aportación a la unidad de los cristianos específica e irreductible a las otras formas de actividad ecuménica, a saber los encuentros institucionales y las discusiones teológicas. La aportación del "ecumenismo espiritual" es indiscutiblemente relevante. Está, ante todo, el hecho mismo de la semana de oración, que moviliza cada año al mundo cristiano. Católicos, anglicanos, protestantes y ortodoxos viven un "tiempo fuerte" espiritual, que pone ante sus ojos la responsabilidad de todos los cristianos frente a la unidad y frente al mundo, el cual sigue estupefacto, y hasta escandalizado, por sus divisiones. La semana hace comprender que ninguna confesión tiene derecho a aprovecharse de la

desgracia de la ruptura. La oración de cada Iglesia es auténtica cuando brota de un espíritu penitencial.

La práctica de la oración por la unidad, en el sentido que le dio el sacerdote Couturier, ha sido uno de los elementos que mayormente han contribuido a difundir en todos los niveles del pueblo cristiano el rechazo del "eclesio-centrismo". Las iglesias han dejado de considerarse a sí mismas como centro del universo religioso y de medir a las demás con su propia medida. Han colocado en el centro a Cristo y al medirse por su gracia y sus exigencias, se han encontrado todas deficientes.

Finalmente, al ecumenismo espiritual le debemos la profundización de la idea misma de unidad de la Iglesia. La unidad de la Iglesia como "misterio", y no como "problema" la unidad de los cristianos como participación de la unidad trinitaria. "En el misterio del ser mismo de la Iglesia es donde los cristianos de ben 'comunicar' no sólo para vivir en la unidad, sino más exactamente para vivir de la unidad. Por eso todo cristiano está obligado a afirmar la unidad no me es extraña. No es una riqueza que habré de conquistar con la alegría de repartirla entre hermanos. La unidad constituye mi mismo ser cristiano, igual que el suyo. Estoy comprometido en ella, como ellos. Es imposible objetivar la perfectamente para someterla a mi albedrío y al suyo. De ella vivo de ella quiero vivir como quiero que los otros vivan de ella como los otros quieren vivir de ella"⁹.

Sin embargo, todos estos méritos innegables del ecumenismo espiritual no logran impedir ciertos interrogantes críticos sobre él. Surgen reservas sobre la terminología. En efecto, parece abusivo monopolizar el término "espiritual" para algunas de las actividades específicas que forman parte del compromiso ecuménico. Todo el ecumenismo es "espiritual", es decir, fruto del Espíritu. Explícitamente lo ha reconocido el Vat II al atribuir a la gracia del Espíritu Santo el surgir de un "movimiento cada día más amplio para restablecer la unión de todos los cristianos" (UR 1). En este sentido, las actividades sociales de SODEPAX, por citar un ejemplo no son menos "espirituales" que la semana de oración. Esta última se ha difundido elogiosamente. Puede decirse que no hay hoy parroquia católica o comunidad religiosa que no la celebre. La oración por la unidad se ha

convertido en una práctica de piedad habitual. Pero puede que su mismo éxito haya llevado a restringir el alcance del ecumenismo y a reducirlo a una práctica de piedad más, a confinarlo en los grupos de devotos a hacer de los que oran por la unidad una especie de "monasterio invisible", para usar una expresión del sacerdote Couturier.

No se trata de proscribir el "ecumenismo espiritual" ni de negarle a la oración su carácter central en la vida cristiana. El mismo Vat II, según lo hemos visto, define este compromiso espiritual como "el alma de todo el movimiento ecuménico". La única preocupación es la de evitar una expresión que puede tener resultados restrictivos y que, en cualquier caso, no es adecuada para expresar todo lo que ha llegado a ser el ecumenismo.

Positivamente, nos parece poder afirmar que en la escuela de la oración los cristianos han adquirido una comprensión más profunda, más "espiritual" —es decir, más en consonancia con el Espíritu de Jesús—, de su propia existencia. No basta rezar, hay que rezar "bien". De esto tenían conciencia los discípulos cuando le pidieron a Jesús "Señor, enséñanos a orar" (Lc 11,1). Evidentemente, no buscaban una fórmula mejor que las otras, acaso mejor que las oraciones que Juan Bautista había enseñado a sus discípulos. Pedían un "espíritu", el que vislumbraban en la vida y en la oración de Jesús y que sentían como totalmente diferente de su propio "espíritu".

Los cristianos hanorado mucho por la unidad de la Iglesia. Pero con frecuencia hanorado mal. Y hanorado mal porque vivían mal su referencia a Cristo. Mas en nuestro tiempo se ha otorgado la gracia "El Señor de los siglos, que sabía y pacientemente continúa el propósito de su gracia sobre nosotros, peccadores, ha empezado recientemente a infundir con mayor abundancia en los cristianos desunidos entre sí el arrepentimiento y el deseo de unión" (UR 1). Lo ha hecho también mediante la oración de hombres de oración. Y esta oración suya ha sido escuchada muy por encima de lo que los orantes solicitaban a la Iglesia entera se la ha otorgado gracia según la medida evangélica colmada, apretada y rebosante.

Uno de los mejores frutos de la oración es precisamente el hecho de que quienes oran se ven empujados a un compromiso más global que el de la

sola oración. El "ecumenismo espiritual", en cuanto actividad específica que busca la unidad, está llamado a superarse. La "espiritualidad" entera —es decir, la vida de fe, esperanza y amor en el Espíritu de Cristo— debe adquirir una dimensión ecuménica.

Sin embargo, la fidelidad confesional está muy lejos de carecer de sentido. Cada tradición particular, al dar la preferencia a ciertos valores, ha conferido una fisonomía imitable al modo concreto de traducir en la vida el evangelio. El primer paso hacia una espiritualidad ecuménica consiste en aceptar la pluralidad de las espiritualidades, conocerlas, apreciarlas y asimilarlas en la medida de lo posible. La espiritualidad ecuménica hacia la que se sienten impulsadas las iglesias no es una reducción al mínimo común denominador cristiano, con la que se perderían las características singulares de las diversas confesiones. Es el Vat II el que nos invita precisamente a tener en la mayor consideración las espiritualidades de las otras confesiones.

2 LA APORTACIÓN DE LAS CONFESIONES A UNA ESPIRITUALIDAD ECUMÉNICA. "Para unirse hay que amarse", solía decir el cardenal Mercier, y continuaba "Para amarse hay que conocerse". El amor de Cristo da la limpidez de mirada necesaria para conocer al otro en su misterio, pero el amor mismo se nutre de conocimiento si no quiere degenerar en vago sentimentalismo. Este elemento intelectual es parte integrante de una verdadera espiritualidad ecuménica.

No se trata de conocer sólo la doctrina de las otras iglesias. Según el Vat II, "hay que conocer la disposición de ánimo de los hermanos separados. Los católicos debidamente preparados deben adquirir un mejor conocimiento de la doctrina y de la historia, de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura propia de los hermanos" (UR 9). Una iglesia es más que un acervo de doctrinas, por eso conocerse es distinto de una confrontación de tesis. De los otros cristianos se invita a los católicos a conocer su *animus*, o sea su espíritu y su mentalidad, hay que estudiar su historia y los restantes aspectos, puesto que en ellos se expresa el *animus*. Por eso el acercamiento requerido es diverso del que basta para un conocimiento puramente nocional. No es posible acercarse a la doctrina del otro como a un simple problema

que resolver, sino como al aspecto de un misterio profundo de la gracia de Dios y de fidelidad humana a Cristo, que se expresan en la vida concreta de las otras iglesias

a) *Las iglesias orientales* A los católicos les pide el concilio una "especial consideración" de las iglesias orientales (UR c III, p 1) De ellas nos viene el testimonio más explícito sobre el papel del Espíritu en el conjunto de la experiencia cristiana El Oriente cristiano está polarizado en la experiencia del Dios bíblico, que se revela en Jesucristo y se comunica mediante el Espíritu Santo La idea oriental de Dios es trinitaria, se expresa dinámicamente en aquel círculo misterioso que brota de la unidad y desemboca de nuevo en la unidad divina

El movimiento que fluye placidamente del seno inefable del Padre alcanza su plenitud en el Espíritu Santo Como en el Espíritu se cierra el círculo divino, él es el portador de la belleza madura y plena de Dios El mundo ortodoxo es consciente de que, al igual que no es posible analizar el perfume de una flor, lo mismo el Espíritu Santo es indefinible El creyente no puede captarlo y comprenderlo solo puede adorarlo y cantar en su presencia En el Oriente cristiano la penetración del misterio del Espíritu Santo ha sido tal, que encontramos plenamente justificada la afirmación de Bulgakov "La ortodoxia es el Espíritu Santo"

La "teología" —el canto de la plenitud rebosante de la vida trinitaria— la hace posible la "economía", la sabia disposición de Dios de revelarse al hombre Dios, intangible en su trascendencia, se hace immanente en el cosmos, su transparencia, y en el hombre, imagen del *Logos* La encarnación del Hijo eleva al mundo a la maravillosa vecindad de Dios y le ofrece su definitivo coronamiento Todas las acciones de Jesús están repletas del perfume de la santidad de Dios, que se difunde en el mundo ya desde el momento mismo de la encarnación La aparición de Cristo en este mundo —enseñanza, actividad milagrosa, muerte en cruz y resurrección— tiende toda ella al proceso de divinización del hombre ("theosis") participación de la vida divina, visión de Dios

La divinización alcanza su expresión más radiante en la resurrección Esta es contemplada por las iglesias de Oriente como un hecho cósmico (en Cristo tam-

bién nosotros hemos resucitado, la vida divina triunfa y el júbilo pascual llena a todas las criaturas Un investigador de las religiones, muy sensible, ha percibido atinadamente el puesto central que ocupa la fe en la resurrección dentro de la sensibilidad espiritual del cristianismo oriental "La fe en el más sublime y profundo misterio cristiano de la salvación, que constituye el latido de la cristiandad ortodoxa, es tan vital, fuerte e iluminador, que no se ha convertido en objeto de la especulación teológica La agudeza penetrante y la hábil dialéctica, propias de la cristología dogmática de los griegos se han cubierto la cabeza ante este misterio de los misterios, en silencio de adoración, la teología ha cedido aquí a la viva devoción Precisamente en este constante silencio ante el misterio de la resurrección, que la liturgia oriental canta y celebra con júbilo ininterrumpidamente se manifiesta toda la grandeza de la teología oriental, la cual indaga el misterio de la revelación hasta donde se lo puede indagar, y el misterio imposible de indagar lo deja a la Iglesia orante"¹⁰

La corriente infinita de vida que fluye de la Trinidad desembocando en el Espíritu Santo, consagra la humanidad de Jesús mediante la divinidad La vida divina inunda también a los creyentes, que están injertados en Cristo Así, el Espíritu Santo, la gracia increada, el aliento viviente de la divinidad, realiza la filiación divina de los hombres Guiado por el Espíritu hasta el centro del corazón de Dios, el creyente recibe ahora una misteriosa vibración al ritmo de la vida trinitaria, en espera de poder contemplar la luz divina sin velos

Con la fe en el reino futuro, la mirada fija en lo eterno, el impulso vital hacia la transfiguración y la voz jamás desfiliecida del servicio divino que celebra la eucaristía con los ángeles, la Iglesia oriental recuerda a los cristianos de cualquier confesión que mediante la belleza de su gloria es como ha salvado Dios al mundo

b) *Iglesias y comunidades eclesiales de la Reforma* También las iglesias nacidas de la reforma protestante poseen su patrimonio espiritual, que han sacado del evangelio común y que brindan a todos los discípulos de Cristo por encima de las demarcaciones confesionales Hay que admitir que el mundo católico es poco sensible a las riquezas espirituales del protestantismo La polémica ha estructurado las relaciones entre

católicos y protestantes hasta el más reciente pasado Nos hemos dejado guiar por la mentalidad apologética, que solo conoce las luces de la propia casa y las sombras de la ajena No es éste el espíritu que anima al decreto conciliar sobre el eumenismo Podemos comprobarlo en los párrafos que el decreto dedica a las iglesias y comunidades eclesiales separadas de Occidente en el c III El último de los cuatro párrafos, que tratan de los puntos fundamentales que unen a las iglesias de la Reforma y a las iglesias de cuño católico, se ocupa de la vida en el Espíritu (UR 23)

Del cristianismo protestante se dicen cosas sumamente positivas, atribuyéndolas a la obra de la gracia No se trata, en el fondo, más que de la aplicación coherente del principio establecido en la primera parte del decreto las iglesias y comunidades eclesiales no carecen de significado en el misterio de la salvación, de ellas se sirve el Espíritu de Cristo como de instrumentos de la gracia divina para los hombres (cf UR 3) Tampoco la santidad de vida que puede admirarse en estas iglesias florece "a pesar de" las iglesias, sino "en ellas" y "gracias a ellas" También en las iglesias separadas de la sede romana está presente con su eficacia la única Iglesia de Cristo para producir frutos de vida cristiana, tanto en el ámbito individual como en el social Entre las más destacadas de estas riquezas, el concilio señala la fe en Cristo, ayudada por la gracia del bautismo y por la escucha de la palabra de Dios, la oración privada, la meditación de la Biblia, la vida de la familia cristiana y el culto de la comunidad reunida para alabar a Dios

A esto hay que añadir el vivo sentido de la justicia y la sincera caridad con el prójimo "Esta fe activa —observa el decreto conciliar— ha producido no pocas instituciones para socorrer la miseria espiritual y corporal, para cultivar la educación de la juventud, para humanizar las condiciones sociales de la vida, para establecer la paz en el mundo" (UR 23)

Sería falsear la intención del concilio ver en las afirmaciones sobre la "fe activa" una intención polémica, como si se quisiera atribuir a las iglesias protestantes, a pesar de su doctrina de la "sola fe", una justicia que viene de las obras El lenguaje del concilio es mas bien un estímulo para que los católicos comprueben si los *clases* corrientes de la doctrina de la justificación atribuida a

los protestantes corresponden verdaderamente al pensamiento y a la práctica de nuestros hermanos Es cierto que algunos discípulos de Lutero han llevado hasta el extremo su rechazo del sistema religioso moral de la teología bajo medieval, la cual hacia de la acción humana una condición de necesidad para la salvación divina Por el camino de este rechazo, Nicolás de Amsdorf llegó hasta la tesis de que las buenas obras son incluso nocivas para la salvación Esta es la imagen caricaturesca que mas circula en el ambiente católico Pero no era ése el pensamiento de Lutero y de los otros reformadores Puede decirse que fe y buenas obras son contempladas como inherentes entre sí, de manera que sin las buenas obras no se consigue la salvación, si bien no se gane la salvación por medio de las buenas obras En todo caso, es cierto que los protestantes no entienden el principio de la "sola fe" como si la fe no hubiera de mostrarse fecunda en la vida del creyente

Es indiscutible, por lo demás, que las diversas oleadas de "renacimiento" que históricamente han recorrido el mundo protestante se han ocupado de dar a la existencia cristiana una dimensión también social y humanitaria El compromiso por la justicia social se vio incrementado por el impulso del protestantismo liberal, el cual tendía a hacer al cristianismo immanente a este mundo como religión social El protestantismo conoció también un movimiento social análogo al producido por el catolicismo a partir de finales del siglo pasado A él se debe la creación de obras benéficas de toda clase, encaminadas todas a combatir las plagas sociales en favor de los más desheredados la infancia, los prisioneros, los enfermos (desde la fundación de la Cruz Roja Internacional en Ginebra en 1868, por obra del calvinista H Dunant, hasta la institución de enfermeras para asistir a los soldados heridos, las *nurses* de Florence Nightingale) No deja de ser significativo el que una de las figuras más conocidas del mundo protestante y representativas de su vida espiritual sea el doctor A Schweitzer, premiado por su hospital africano de Lambaréné

Esta estela de caridad que los cristianos de la Reforma han dejado detrás de sí, en Europa como en los países de misión, la contempla la Iglesia católica sin envidia, sino más bien dando gracias a Aquel que sigue derramando su Espiri-

tu en el mundo a través de los creyentes de todas las comunidades confesionales que obran en su nombre.

Gracias a las aportaciones de todas las tradiciones confesionales es posible inaugurar ahora el inicio de una época en que la cristiandad sabrá vivir la diferencia bajo el signo del pluralismo que enriquece. La vida espiritual de los creyentes tendrá un aliento más amplio; será ecuménica. De esta espiritualidad en formación podemos entrever ya sus rasgos más característicos. Los agrupamos bajo los tres exponentes de conversión, diálogo y servicio.

III. Las dimensiones de una espiritualidad ecuménica

1. CONVERSIÓN - En el curso de medio siglo de ecumenismo han surgido progresivamente diversos aspectos de la búsqueda de la unidad eclesial. Nos hemos percatado de que ésta conlleva un diálogo doctrinal sobre el contenido teológico antiguo y reciente, un servicio común de los cristianos al mundo, especialmente a los pobres, y la oración de todos para que Cristo mismo restaurezca la unidad visible por los caminos que quiera. Son éstas dimensiones permanentes del movimiento ecuménico. Pero cada vez más se siente la necesidad de encontrarle al ecumenismo un centro de gravitación. Ahora que la causa ecuménica ha pasado a ser, de trabajo de una élite, la preocupación de una multitud de cristianos; ahora que la multiplicación de las actividades ecuménicas hace temer el riesgo de una evaporación del espíritu en un "activismo ecuménico"; ahora que los jóvenes dentro mismo de la Iglesia suscitan discusiones radicales, se hace necesaria una concentración en lo esencial.

El decreto conciliar sobre el ecumenismo viene en ayuda de esta preocupación. Al hablar del ejercicio del ecumenismo (c. II), trata de todo lo que puede hacerse juntos, desde los diálogos teológicos especializados a la cooperación en el plano social; pero con gran acierto antepone a esta enumeración las debidas consideraciones sobre el ecumenismo como reforma de la Iglesia y como renovación de los cristianos individuales. Y así recuerda que el ecumenismo, antes que un cúmulo de "cosas que hacer", es una actitud interior, un espíritu, una disposición de ánimo. Tal es el

núcleo del ecumenismo, su centro de gravitación. Sin esta sal, cualquier actividad ecuménica se corrompe más pronto o más tarde. Se nos pone así en guardia frente a un cierto "trifunfalismo ecuménico", que podría infiltrarse si nos damos por contentos con algunas manifestaciones solemnes y exteriores de unidad que no se traduzcan en la asunción de una nueva mentalidad. "El auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior. Porque es de la renovación interior, de la abnegación propia y de la libérrima efusión de la caridad de donde brotan y maduran los deseos de unidad" (UR 7).

La conversión que madura en el seno de la espiritualidad ecuménica no se limita a la transformación moral de las costumbres. Se relaciona más bien con ese hecho espiritual que el griego del NT llama *metanoia*, la cual comprende el abandono de la humana autosuficiencia y de la búsqueda de sí, la radical orientación a Dios por la pronta disposición a cumplir su voluntad, el cambio del modo de pensar y la inversión, a partir de la fe, de la jerarquía de valores. En este nivel, el ecumenismo se presenta como un movimiento que es espiritual en su esencia íntima: "espiritual", o sea obra del Espíritu. La *metanoia* no es producto de la buena voluntad del hombre, y hay que impetrarla en la oración.

Renovación, reforma, conversión, santidad, comunión con Dios: todo esto, y nada menos que esto, se le pide a la Iglesia que acepta caminar por el sendero del ecumenismo. Veremos más fácilmente que esto es lo esencial de una espiritualidad ecuménica si consideramos que la conversión, traducida a lo positivo, significa concentración en Cristo. Así ocurre ya con la *metanoia* evangélica: quiere decir cambiar el rumbo de la vida para ir en pos de Jesús que llama [↗ Conversión II-III]. En el lenguaje de los teólogos, esta actitud que debe animar a las Iglesias abiertas al ecumenismo se llama "cristocentrismo".

La preocupación por asegurar a Cristo el puesto central en la doctrina, en la predicación y en la vida de la Iglesia es uno de los frutos más preciosos de la espiritualidad ecuménica. La orientación cristocéntrica no se asegura contentándose con repetir las fórmulas venerandas de la fe cristiana establecidas por los concilios de los ss. IV y V, sobre las cuales existe un acuerdo sustancial

entre las diversas confesiones cristianas. Las formulaciones doctrinales sobre Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre en una sola persona han de convertirse en el punto de partida y en el comienzo de una comprensión nueva y actual de su persona y de su obra. Todas las iglesias han de responder con honradez intelectual a la pregunta: ¿Quién es para nosotros ↗ Jesucristo hoy?

Las viejas polémicas confesionales resultan absolutamente anacrónicas cuando los cristianos se sitúan ante el problema que les concierne a todos: cómo llevar juntos al mundo actual, en su propio lenguaje, el anuncio de la salvación de Jesucristo. Para proclamar con fidelidad y credibilidad el mensaje de la salvación cristiana al mundo de hoy, se precisa la unión de las fuerzas de toda la cristiandad. La conversión ecuménica del corazón hace posible la superación del celo particularismo con que cada confesión conserva sus dones propios y la apertura a la integración de otros cristianos.

2. DIÁLOGO - a) *El diálogo como momento de espiritualidad cristiana*. No nos proponemos presentar la doctrina católica sobre el diálogo ecuménico en su totalidad. El decreto conciliar y, sucesivamente, los documentos elaborados por el Secretariado para la unidad de los cristianos han puntualizado con claridad los principios doctrinales y las normas prácticas que regulan el encuentro entre cristianos de confesiones diversas. Queremos aquí más bien considerar el diálogo ecuménico desde el punto de vista de la espiritualidad cristiana. Excluimos una concepción "elitista", que quería ver en el diálogo una actividad de especialistas, reservada a los dedicados a los trabajos, o una especie de lujo espiritual, privilegio de almas elegidas. El diálogo ecuménico es tarea de todos los cristianos. Es una escuela exigente, en la cual se aprenden las leyes fundamentales de la existencia "en el Espíritu". El diálogo es un lugar privilegiado, en el que el cristiano se descubre como "nueva criatura", engendrado por el don del Espíritu Santo, y aprende a conocer las "reglas del juego" que rigen toda experiencia religiosa que se mueve en pos de las huellas de Cristo.

La primera característica del diálogo es su carácter interpersonal. Es un encuentro entre personas; se funda en el

reconocimiento del valor y de la dignidad del otro en cuanto persona. "En el reconocimiento y en la aceptación del otro como persona tiene lugar el acontecimiento interpersonal, que implica como base una actitud de apertura y de comprensión, una situación de reciprocidad en la sinceridad y la generosidad, un mutuo enriquecimiento y, fundamentalmente, un clima de libertad y de respeto. Un encuentro entre dos personas es un acontecimiento interpersonal porque se da el encuentro de dos conciencias y de dos libertades que se erigen y se realizan como conciencia y como libertad precisamente en ese encuentro"¹¹. La reciprocidad de escuchar y responder, de interrogar y de dejarse interrogar, de ponerse a disposición y de acoger implica por igual a los *partners* del diálogo.

Sólo puede existir reciprocidad si nos colocamos en una base de igualdad. El mismo decreto conciliar sobre el ecumenismo es el que usa la expresión "de igual a igual". Esto no quiere decir que a los participantes en el diálogo se les pida la renuncia a la convicción íntima de una mayor autenticidad y plenitud de la propia Iglesia. La condición para el diálogo no es el indiferentismo doctrinal, sino abstenerse de formular juicios sobre la voluntad de fidelidad de unos y otros al evangelio. Antes bien, los interlocutores se reconocen recíprocamente incorporados a Cristo y en una cierta comunión recíproca¹². Paridad desde el punto de vista del diálogo quiere decir que a todos corresponde la misma posición: ninguno es privilegiado.

El proceso espiritual puesto en marcha por estas comprobaciones no debe agotarse en la árida formulación de reglas empíricas para un buen diálogo, con el fin de evitar que una parte se imponga a la otra. La reciprocidad, que se deriva del carácter interpersonal del encuentro, nos abre más bien al misterio. En la reciprocidad, en efecto, tiene lugar el acontecimiento fundamental de la experiencia religiosa: el encuentro en la fe con Dios que se revela. La constitución sobre la revelación divina del Vat. II ha recurrido justamente a categorías de tipo personalista para describir la naturaleza de la revelación: "En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía" (DV 2). La lógica del diálogo es, pues, la lógica

misma del *colloquium salutis* que Dios mantiene con el hombre

Para comprender al otro es necesario un ánimo bien dispuesto y una actitud de simpatía y de disponibilidad. El que no renuncia a una actitud de poder y de autoafirmación jamás llegará a establecer un verdadero encuentro. Y no hay que trivializar esta exigencia del diálogo, pensando que se trata, en el fondo, sólo de un poco de buena voluntad por una y otra parte. A esta disposición espiritual se llega solamente mediante la ofrenda de uno mismo al Espíritu de Dios, el único que puede cambiar de signo la tendencia natural del hombre a referirlo todo a sí mismo. Sólo la *metanoia*, ya expuesta como eje básico de la espiritualidad ecuménica, hace posible la transformación interior, indispensable para encontrar al otro en cuanto otro.

El primer fruto de esta renovación espiritual de conversión es la renuncia a la apologética prepotente, que encubre las culpas y los errores de la propia Iglesia, pero los pone de manifiesto en las otras. Forma parte de la espiritualidad ecuménica el reconocimiento de las propias culpas. Siguiendo el ejemplo de Pablo VI —en el discurso de apertura de la segunda sesión del Vat. II y, algunas semanas más tarde, en una alocución a los observadores no católicos— la Iglesia católica entera ha entrado en la actitud penitencial de demanda y ofrecimiento de perdón (cf UR 7).

El diálogo ecuménico constituye la mejor escuela de conversión. Por una parte, según hemos visto, el diálogo exige la conversión como condición preliminar para encontrar al otro en su verdad. Por otra precisamente dialogando se aprende lo que es concretamente conversión. Esta requiere acercarse al otro renunciando a colocarse a sí mismo —a la propia Iglesia, a la propia teología, a la propia espiritualidad— como parámetro de confrontación. Se comprende la conversión a través de su contrario, que es la tentación a constituirse en centro, a referirlo todo a uno mismo. “El verdadero diálogo —que no es simple intercambio de puntos de vista, sino búsqueda y comunicación de los valores esenciales de nuestra vida— puede dar innumerables frutos de gracia. Conduce a una auténtica conversión de la persona y de la comunidad. Sólo a través del ejercicio continuo y paciente del diálogo, con cuanto él implica de preparación de escucha, de don, de reflexión,

se puede llegar a la comunión”¹⁵. Es el diálogo, pues, el que descubre el sentido de la experiencia cristiana fundamental, a saber, de la conversión.

Finalmente, el conocimiento del otro que se consigue con el diálogo situa al creyente en una dimensión de crecimiento. También en esto es el diálogo la antitesis de la polémica. En la polémica se atribuye por prejuicio al propio pensamiento la cualidad de ser justo. Por eso nunca se advierte en los polemistas esfuerzo alguno por superar el pensamiento propio. En cambio, el diálogo se orienta hacia el futuro abierto. Demostrando prejuicios y *clases*, permite adquirir mejores informaciones sobre el otro sobre su fe, sobre sus tradiciones, sobre sus riquezas de vida cristiana.

“De este diálogo brotará un conocimiento más claro del verdadero carácter de la Iglesia católica” (UR 9). A través del diálogo se llega al mismo tiempo a un mejor conocimiento de uno mismo. El diálogo posee en sí una dinámica superadora de los límites subjetivos. Al conocer al otro, se toma conciencia de que este o aquel aspecto del patrimonio propio es unilateral y que debe ser completado por otros aspectos mejor valorados por las demás Iglesias. Gracias al diálogo, las Iglesias caminan hacia una mayor perfección. La Iglesia que responde al deseo de unidad de Cristo será diversa de las imágenes históricamente condicionadas que ahora conocemos. La unidad plena se preparan los cristianos a acogerla como el gran don que Dios solo habrá de conceder del modo y en la hora que él lo quiera, sin embargo, el conocimiento recíproco madurado en el diálogo hace progresar a las Iglesias en la participación de este misterio de unidad.

También bajo este punto de vista el diálogo enseña algo esencial sobre la estructura de la fe cristiana. En cuanto llamados a la esperanza escatológica, los discípulos de Cristo están inmersos en un movimiento que les hace trascender las expresiones históricas contingentes de la fe. La actualización de la “memoria” de Cristo en cada época es una tarea jamás concluida. Parafraseando las palabras de Jesús a Natanael (cf Jn 1,50), podemos decir que el diálogo es un eco de la promesa: “Cosas mayores que éstas veréis”.

b) *La Iglesia, signo de fraternidad dialogante*. El diálogo, nota característica de la Iglesia que ha seguido la escuela de Juan XXIII, ha llevado a un

crecimiento cualitativo de la misma Iglesia. Dialogando, la Iglesia ha tomado conciencia de manera adecuada de su propio misterio. La vivencia eclesial del diálogo es de algún modo análoga a la de la oración. Orando —orando “bien” a saber, en el Espíritu de Cristo— la Iglesia ha comprendido mejor lo que era el misterio de unidad sobre el cual estaba fundada y al que estaba llamada. Los cristianos han comenzado rezando para que los otros se adaptaran a su modelo y han terminado comprendiendo que orar significa entrar en el dinamismo del Espíritu el cual quiere hacer a todos más semejantes a Cristo. Algo análogo ha ocurrido con el diálogo. Es difícil negar que muchos cristianos entendieron inicialmente el diálogo como una táctica. Lo adoptaron como el instrumento adecuado a los tiempos para poder continuar la misión de la Iglesia. Mas una vez entrados en el juego del diálogo, la misión misma de la Iglesia se les reveló en una luz diversa. Intentemos ver más de cerca este proceso.

El diálogo puede parecer que se impone a la Iglesia desde fuera, como una necesidad en la actual coyuntura cultural. Los cristianos de diferentes confesiones no pueden pensar ya en renovar las guerras de religión (allí donde parece que ocurre así como en Irlanda, se trata en realidad de conflictos sociales enmascarados). Ni siquiera la polémica sistemática es ya concebible en una sociedad estructurada de manera pluralista. La secularización amenaza por igual a todas las Iglesias. No se trata ya solo de intentar coexistir pacíficamente, sino de hacer frente unidos al dramático problema de la supervivencia. Los mismos supuestos culturales hacen anacrónica la postura de rechazo desdenoso o de competencia de la Iglesia con el mundo. La humanidad del hombre está tan amenazada, que es absolutamente improrrogable el frente común de todas las diversas formas de humanismo, religioso o laico. El diálogo como forma normal de acercamiento entre sistemas religiosos e ideológicos diversos parece que ha ocupado el lugar de la guerra ya sea fría o caliente.

Sin embargo esta concepción del diálogo por lícita y válida que sea en sí misma, no parece dar razón de toda la realidad antropológica del diálogo. Ya en el campo filosófico se ha defendido el valor absoluto e incondicionado del diálogo, que, en un plano ético, no reci-

be justificarse extrínsecamente sino que se autojustifica por la exigencia incoercible que cada persona tiene de ser comprendida y de comprender al otro¹⁶. En la vertiente teológica, el documento sobre el diálogo del Secretariado para los no creyentes (28 de agosto de 1968) parece sintonizar con esta concepción. El diálogo no se ve como un medio para alcanzar los fines apostólicos de la Iglesia, posee más bien su propia autojustificación inscrita en la naturaleza misma del hombre. “El diálogo debe brotar del deber moral universal de buscar en todas las cosas y especialmente en las cuestiones religiosas, la verdad”. El deber moral de buscar la verdad se traduce, pues, en el deber moral de dialogar. Esto no implica que el diálogo exija preliminarmente poner entre paréntesis la verdad o desplazarla al fin hipotético de la búsqueda. El diálogo no se desarrolla a la luz crepuscular del escepticismo. “Del hecho de que los diversos interlocutores —prosigue el mismo documento— estimen poseer la verdad no se sigue que el diálogo sea inútil en efecto, esta persuasión no es contraria a la índole del diálogo. El diálogo se entabla partiendo de dos proposiciones diversas con el propósito recíproco de elaborarlas y, en la medida de lo posible acercarlas por eso es suficiente que cada uno de los interlocutores mantenga que el conocimiento de la verdad que posee puede crecer mediante el diálogo con el otro”¹⁵.

Del diálogo con todos los hombres de buena voluntad la Iglesia espera no solo “un reconocimiento más pleno de los valores humanos”, sino también “una inteligencia más profunda de los problemas religiosos”. Para la Iglesia el problema religioso por excelencia es la inteligencia de su propia misión. El Vat. II ha colocado a la Iglesia católica en estado de reflexión sobre su propio misterio, *ad intra*, y sobre su cometido en el mundo, *ad extra*. Precisamente la fidelidad al mandato originario de “hacer discípulos a todos los pueblos” (Mt 28,19) es lo que la obliga a reconsiderar su misión en los contextos culturales concretos en los que se encuentra viviendo. De ahí que la urgencia actual de fundar la convivencia humana en el diálogo y la reflexión ético-filosófica de las mentes más avisadas las cuales ven en el diálogo el rasgo específico de la antropología, lleven a la Iglesia a integrar esta categoría en su propio intento de autocomprensión. Por este camino se

lanzó bien a las claras el Vat II con la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Al término del documento encontramos la afirmación explícita de que el diálogo con el mundo contemporáneo, tal como se inauguró en ese texto, no quiere ser un episodio aislado, sino un aspecto específico de la actividad de la Iglesia. "La Iglesia en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación raza o cultura se convierte en signo de la fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero" (GS 92). No es arbitrario atribuir a la palabra "signo", en este contexto valencias sacramentales. La Iglesia que se comprende a sí misma como sacramento fundamental de la salvación, osa atribuirse el cometido de ser algo análogo a un "sacramento del diálogo". No pretende tener su monopolio ni administrarlo quiere más bien mostrarlo y servirle con el mismo impulso con que se siente enviada a dar su contribución a la humanidad del hombre. Para la Iglesia, el diálogo se funda, teológicamente, en la paternidad de Dios. "Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar sin violencias, sin engaños, en verdadera paz a la edificación del mundo" (GS 92). La Iglesia, pues no usa el diálogo sólo como un medio. Se siente constituida para el diálogo. Y el diálogo no se agota en una relación vacía y formal con el mundo. Forma cuerpo con la praxis, y la paz le es consustancial.

3 SERVICIO. Si los cristianos se comprometen, mediante la conversión y la reforma, la oración común y el diálogo, a hacer más verdadera y más visible la unidad de la Iglesia no es por su propio confort espiritual ni para sentirse mejor juntos. La unidad de la Iglesia está orientada al mundo, como testimonio y como servicio al hombre. El movimiento ecuménico al reflexionar sobre la oración de Jesús ("Que todos sean una sola cosa, para que el mundo crea que tu me enviaste", Jn 17,21), ha colocado en el primer plano los conceptos de *martyria* (testimonio) y *diakonia* (servicio), como finalidad intrínseca de los esfuerzos por la unidad. Por eso el ecumenismo tiende por su naturaleza a traducirse en acción y en signos visibles.

Muchos cristianos se preguntan hoy si en el ecumenismo no se habla demasiado y se actúa demasiado poco. Hay una serie de objetivos en el campo de la común confesión de fe y de la cooperación en el campo social, que podrían conseguirse juntos, incluso en el actual estado de división entre las iglesias.

La confesión de fe es un testimonio dado a través de la palabra. Los contenidos de fe comunes a todos los cristianos —misterio trinitario, encarnación salvífica, esperanza escatológica del reino— son los más fundamentales, aquellos cuyo "nexo con el fundamento de la fe cristiana" es más estrecho. En el testimonio común de la fe le corresponde a la Escritura un puesto privilegiado. La traducción y la difusión común de la Biblia es el esfuerzo práctico primordial común a todos los cristianos. Por desgracia todavía está vivo el recuerdo del tiempo en que las librerías católicas estaban herméticamente cerradas para las biblias protestantes, más aun la difusión de la Biblia aparecía como la actividad típica de los evangélicos casi como su monopolio. Muchos prejuicios quedan por abatir y mucho tiempo perdido por recuperar.

Una ocasión única para una pastoral ecuménica en tal sentido la brinda hoy la traducción común de la Biblia, la primera en lengua italiana. La traducción se lleva adelante por iniciativa y bajo la responsabilidad de la Alianza bíblica universal y del Centro catequístico salesiano de Turín Leumann. El primer fruto del trabajo común presentado al público fue un opusculo con la traducción de la Carta de Santiago, titulado "Pobres y ricos" (1974). Algunos párrocos han venido distribuyéndolo en las visitas domiciliarias a sus fieles aprovechando la oportunidad para hacer una catequesis sobre la Biblia y para informar sobre la relación de las iglesias cristianas con la Escritura. El ejemplo más autorizado de una catequesis bíblica ecuménica lo ofreció el mismo Romano Pontífice, distribuyendo el opusculo a los peregrinos reunidos en Roma para el año santo de 1975. La edición completa del NT en la traducción interconfesional apareció en 1976 y su difusión ha sido superior a toda expectativa.

La cooperación en el campo social es el otro modo de testimoniar al mundo la fe única que vincula a los cristianos por encima de sus divisiones confesionales. Si para todos los hombres, y para los

creyentes en particular, la condición del hermano oprimido o necesitado es una invitación al compromiso, para el cristiano este servicio es una exigencia de la misma fe en Cristo. "Esta cooperación de todos los cristianos expresa con viveza la unión que ya los vincula entre sí y expone a más plena luz el rostro de Cristo siervo" (UR 12). Los cristianos cumplen mejor este mandato cuando prestan un servicio al hombre no divididos confesionalmente, sino en un trabajo común. La Iglesia aparece así como una comunidad de servicio en seguimiento de Cristo. Por esta vía de la emulación fraterna en lavar los pies de los últimos, siguiendo el ejemplo de Cristo, los creyentes se acercan recíprocamente y descubren una unidad que las divergencias doctrinales no permitirían suponer.

Las posibilidades de esta colaboración son ilimitadas, sin número como las necesidades siempre nuevas de los hombres, y sin límite, como la fantasía creadora guiada por el amor. Sin embargo, resulta difícil hacer sugerencias concretas de validez universal. Más bien es a nivel local como hay que distinguir las necesidades y proponer los objetivos a conseguir en cooperación proporcionalmente a la madurez ecuménica lograda localmente. La iglesia local es el lugar en que se particulariza y concretiza la orientación ecuménica general de la Iglesia universal.

En este contexto, es necesario recordar que el mundo evangélico italiano manifiesta la tendencia a posiciones radicales en el terreno político. Los jóvenes, en particular, declaran explícitamente que quieren vivir juntamente militancia marxista y profesión de fe cristiana. Las posturas más extremas son las que se expresan a través de la revista "Gioventù evangelica", del grupo "Movimento studenti cristiani", y el semanario "Com Nuovi Tempi". Estas posturas maximalistas establecen una hipoteca sobre la posibilidad de encuentro dentro de las instituciones eclesiales tradicionales. Sin embargo, incluso estas contestaciones tienen su utilidad. Las voces que proclaman que se ha entrado en el "postecumenismo" invitan a las iglesias a interrogarse sobre si han tomado en serio el ecumenismo mismo. Se ven obligadas a darse cuenta de que no pueden limitarse a añadir la dimensión ecuménica como un apéndice a la propia estructura, dejando sin cambiar todo el resto. El movimiento

ecuménico se universaliza a expensas de su carácter eclesialístico. La nueva vía implica una apertura al mundo entero habitado por los hombres sin limitar el servicio efectivo de la Iglesia al mundo en cuanto habitado por cristianos. Ser ecuménico hoy exige entrar en esta nueva sensibilidad, que, por lo demás, es el horizonte cristiano originario. En efecto, desde el principio el evangelio fue destinado a la *okumene*, es decir a todo el mundo habitado.

S Spinsanti

Notas—(1) Es significativo que la obra monumental de R. Rouse y S. C. Neill *A history of the ecumenical movement* Londres 1954 comienza el estudio de los esfuerzos por la conciliación a partir de 1517 el año en que se abrió el conflicto entre Lutero y Roma. —(2) G. Pattaro *Ecumenismo en NDT* I 345 366 —(3)

Unita cristiana e movimento ecumenico. Testi e documenti (dir. por C. Boyer y D. Bellucci) Roma 1963 115 125 —(4) *Ib* 211 217 —(5) M. Villain *Introduzione all'ecumenismo* Milán 1965 380 (Vers. cast. en Desclée Bilbao 1962 —(6) Y. Congar *Cristianos en dialogo* Barcelona 1967 —(7) Todos los escritos de P. Couturier se han recogido en el volumen de M. Villain *Ecumenismo spirituale* Ed. Paoline Alba 1965 —(8) Una exposición de conjunto puede verse además de en los escritos de P. Couturier en el opusculo *Ecumenisme spirituel* Lyon 1960 de P. Michalon discípulo y continuador de la obra del sacerdote Couturier —(9) P. Michalon *o.c.* 8 —(10) F. Heiler *Urkirche und Ostkirche* Munch 1937 204s —(11) A. Molinaro *Eucitá del dialogo en AA VV Dialogo a una svolta* Roma 1969 160 —(12) Cf. la base doctrinal del diálogo ecuménico establecida por K. Rahner en *Ecumenismo c) Dialogo y colaboración entre las iglesias en SM II* 464 469 —(13) J. De La Croix Bonadio *Dialogo ecumenico* Bolonia 1968 115 —(14) Nos referimos a la posición filosófica de G. Calogero el cual reduce el imperativo ético al principio dialógico. 'Lo indiscutible (lo que no puede someter a la discusión ajena) es el deber de discutir'. Cf. G. Calogero *Filosofía del dialogo* Milán 1962 y otras obras numerosas —(15) El documento se halla reproducido en el volumen *Dialogo a una svolta* o.c. (nota 11) que recoge también buenos estudios de comentario e interpretación.

BIBL.—AA VV *El movimiento ecuménico*, CSIC Madrid 1953.—Algermissen K. *Iglesia católica y confesiones cristianas* Rialp Madrid 1964.—Allmen J. J. Von *La Iglesia y su unidad*. Preguntas protestantes al concilio Vaticano II. Marova Madrid 1968.—Bieler A. *Una profecía de la esperanza*. Paulinas Madrid 1972.—Congar Y. M. J. *Cristianos desunidos*. Principios de un ecumenismo católico. Verbo Divino Estella 1967.—Congar Y. M. J. *Cristianos en diálogo*. Aportaciones católicas al ecumenismo. Estela Barcelona 1967.—Cullmann O. *Verdadero y falso ecumenismo*. Ecu-menismo después del concilio. Studium Ma

dríd 1972—Cullmann O *Unidad en Cristo* Sigüeme Salamanca 1967—Desseaux J *Vida consagrada y ecumenismo* Mensajero Bilbao 1968—Estruch J *Ecumenismo actitud espiritual* Nova Terra Barcelona 1965—Grau J *El ecumenismo y la Biblia* Ed Evangélicas Barcelona 1975—Lanne E *La oración ecuménica* Descleé Bilbao 1973—Lescrauwaet J *La unidad de los cristianos en la Biblia* Verbo Divino Estella 1970—Matabosch A *Liberación humana y unión de las iglesias* El Consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968 1975) Cristiandad Madrid 1975—Schütz R *La unidad esperanza de vida* Estela Barcelo na 1965—*Textos y documentos de la comisión Fe y Constitución* (1910 1968) Ed Católica Madrid 1972

EJERCICIOS DE PIEDAD

SUMARIO I Piedad cristiana y ejercicios de piedad 1 Contexto semántico y ámbito de significación 2 Historia cristiana y ejercicios de piedad II Religiosidad cristiana y ejercicios de piedad 1 Piedad cristiana teocéntrica y antropocentrismo 2 Ejercicios de piedad y economía salvífica III Algunos ejercicios de piedad 1 El rosario 2 El viciarius 3 Ejercicios de piedad eucarística

I Piedad cristiana y ejercicios de piedad

1 CONTEXTO SEMÁNTICO Y ÁMBITO DE SIGNIFICACIÓN - Para enfocar con exactitud la naturaleza de los ejercicios de piedad practicados en la comunidad cristiana y para discernir la espiritualidad de la que han nacido y a la cual se orientan es indispensable una adecuada determinación de la noción de "piedad" cristiana. A este respecto, si bien el lenguaje cristiano tomo indudablemente el término "piedad" del equivalente latino "pietas", modificó, sin embargo, su acepción en diversa medida, introduciendo en él algunas connotaciones bíblicas y caracterizándolo en el transcurso de los siglos con matices diversos. No siendo posible en este lugar recorrer todas las diversas etapas históricas en las que se precisaron los contenidos y los ámbitos de significación de la noción de piedad cristiana, nos limitaremos a subrayar los aspectos que la especifican a partir ya de su significado latino originario ya del que comunmente se le atribuye en el lenguaje contemporáneo.

Comenzando precisamente por este último aspecto, no es difícil observar que en el lenguaje actual la noción de

piedad aparece notablemente empobrecida si se la compara con la propia del latín. Para nuestros contemporáneos, la piedad es preferentemente sinónimo de conmiseración, de compasión por quien sufre o se encuentra en dificultad y, aunque catalogable entre los sentimientos humanos más nobles la piedad es ante todo un sentimiento que siempre se circunscribe al ámbito de las relaciones del hombre con sus semejantes o también con las criaturas inferiores. No es improbable que esta acepción particular de piedad sea, al menos en parte, fruto de una cierta influencia cristiana, con todo, sigue siendo cierto que falta en ella una clara connotación religiosa.

La *pietas* latina, en cambio, era una actitud (o más precisamente un estilo de vida) que caracterizaba no sólo los sentimientos, sino también todos los comportamientos de un inferior en relación con su superior. Su esfera de ejercicio era ante todo la religiosa, en la cual el hombre piadoso demostraba que sabía relacionarse convenientemente con la divinidad, mas, sea por el carácter familiar de algunas divindades (los penates, los lares) sea por la pertenencia a un mundo que en cierto modo de vivimaba a los antepasados, la piedad amplió su espacio hasta incluir el mundo familiar e incluso, después, el social. La piedad era la actitud que más que ninguna otra debía distinguir las relaciones que los miembros de la familia mantenían con el *pater familias* y, correlativamente, con la autoridad civil (el emperador), con los educadores, etc. Sin embargo, a pesar de esta su capacidad nativa de extenderse en sentido horizontal, conserva una orientación unidireccional y ascendente. En la esfera humana, y sobre todo en la religiosa la piedad latina es siempre una actitud virtuosa que, partiendo de abajo, es siempre ascendente, del hombre a Dios.

En cambio, la piedad cristiana se caracteriza sobre todo por el siguiente punto de vista aunque conserva todas las dimensiones de la *pietas* latina y, por tanto, su orientación ascendente, tiene como característica la de ser antes una actitud de Dios respecto al hombre que del hombre respecto a Dios. En toda la Biblia aparece continuamente la enseñanza de que Dios es la fuente misma de la piedad, ya sea porque la piedad es un comportamiento típico de Dios respecto al género humano, y a su pueblo en particular, ya por que la piedad que los hombres nutren

entre sí debe ser una imitación de la que Dios tiene hacia nosotros. Para comprender la riqueza de la enseñanza bíblica sobre la piedad de Dios habría que integrarla en todo lo que la Biblia dice sobre la bondad y misericordia de Dios (*heset*) y, más aun sobre su fidelidad (*emet*), ante todo, esta integración resulta indispensable cuando se quiere captar el sentido en que la piedad humana ha de ser imitación de la divina, tanto en los casos de piedad interhumana como sobre todo en los de piedad del hombre hacia Dios. Sin embargo, bastará tener presente que Cristo es a la vez la manifestación y realización plena así de la piedad de Dios con los hombres como de la piedad de los hombres hacia Dios. De la constatación de que cualquier aspecto de la piedad esta tipificado en Cristo pueden derivarse innumerables consideraciones luego volveremos sobre algunas por el momento sólo interesa dar con lo que nos indica cómo pasar de la consideración de la naturaleza de la piedad cristiana a la consideración de los *ejercicios de piedad*.

Ya como signo real de la piedad de Dios hacia los hombres ya como tipo del hombre piadoso Cristo enseña que la piedad no puede nunca reducirse a un puro sentimiento, porque se expresa siempre en actitudes concretas en esta perspectiva, Cristo mismo puede ser considerado en cierto modo un "exercitium pietatis". Ya en el s III escribía san Cipriano "Christi adventu, qui exercitium et exemplo hominis fungeretur" (CSEL 3, 1, 1868, p 29), pero, mientras que el texto de Cipriano usa el término "exercitium" en la acepción que le era propia en el lenguaje latino profano, a saber, acción que requiere esfuerzo y empeño, ya sea que se trate de actividad manual o de actividad de pensamiento el texto que con mayor probabilidad ha influido en la locución cristiana "ejercicios de piedad" es el texto de Pablo que dice "Ejercitate en la piedad, pues el ejercicio corporal es de poca utilidad pero la piedad es útil para todo" (1 Tim 4,7 8). Sin descuidar el hecho de que el texto paulino da a la noción de piedad y a su ejercicio una extensión muy amplia, "ad omnia utilis est", es justo subrayar que con toda verosimilitud este texto constituye el origen de la antiquísima distinción entre "exercitia corporalia", con los que se indicaba sobre todo la práctica de la mortificación y de la ascesis cristiana y "exercitia spiritualia", que indicaban

especialmente las diversas formas de oración. Esta es por ejemplo, la perspectiva del Ambrosiaster, el cual comentando precisamente el texto paulino, subraya la diferencia que existe entre "exercitium corporale" y "pietas" (PL 17 473-474). Así pues, desde los primeros siglos mientras que la palabra "exercitium" entra en el lenguaje cristiano para indicar el empeño que el discípulo de Cristo debe poner tanto en la práctica de la virtud como en la práctica de la oración, la expresión "exercitia spiritualia" se emplea sobre todo para indicar la oración. Con todo, aun siendo muy antigua la identificación entre ejercicios de piedad y actividad de oración, la expresión "ejercicios de piedad" encontraría en el curso de la historia cristiana diversas variaciones de significado, que merecen resaltarse.

2 HISTORIA CRISTIANA Y EJERCICIOS DE PIEDAD De los documentos que poseemos se desprende con gran evidencia que, desde la era apostólica (He 2,42) y durante los primeros siglos de vida cristiana, la práctica de la oración se ejercitaba de forma preferentemente comunitaria y en el ámbito de la celebración litúrgica. La oración personal ciertamente tenía su espacio, pero el "exercitium" de la piedad cristiana se identificaba más fácilmente con las diversas formas de acción litúrgica. Además, mientras las comunidades cristianas fueron pequeñas y vivieron diseminadas, las celebraciones litúrgicas, sin perder su naturaleza íntima y común de "memorial" de los misterios salvíficos de Cristo [↗ Eucaristía I, 1], se diferenciaban notablemente a nivel ritual. Lo cual, al consentir una notable creatividad y, por tanto, una buena respuesta a las exigencias de cada contexto cultural concreto permitía a las celebraciones litúrgicas ser por igual expresión de la piedad comunitaria y de la individual. Cuando, algunos siglos después, la comunidad eclesial tuvo la posibilidad de extenderse por todas partes y de darse una estructuración más completa y orgánica, la liturgia se hizo más homogénea y prácticamente idéntica, incluso a nivel ritual, en amplias zonas territoriales. Este proceso de homogeneización, mientras que, por una parte, daría a pueblos étnica y culturalmente diversos la ventaja de expresar también visiblemente a través de ritos idénticos, la unidad de su fe, por otra, conferiría a las celebraciones litúrgicas aquel

tono de carácter oficial que inevitablemente limita las posibilidades expresivas de las tradiciones locales y de la piedad personal, las cuales desde este momento sentirían más la necesidad de reservarse otros espacios vitales

Pero, en conexión con este primer factor que caracterizó a las primeras apariciones de ejercicios de piedad menos comunitarios y, en todo caso, distintos de la celebración litúrgica, debemos recordar un segundo factor determinante. Con la aparición de la vida cenobítica y, sucesivamente, de la monástica, los ejercicios de piedad distintos de la celebración litúrgica no sólo tuvieron un relieve más evidente, sino que se convirtieron en un elemento esencial de la espiritualidad cristiana. En las diversas escuelas monásticas de la alta Edad Media en las cuales se seguía concediendo amplio espacio a la piedad litúrgica y a la oración comunitaria, los ejercicios de piedad fueron tema de diversos tratados doctrinales, se convirtieron en expresión de un método de oración —como la “meditatio”, la “oratio” y la “contemplatio” (*Scala Claustralium*, PL 184, 475 484)— y muy pronto adoptaron formas bien determinadas. En este contexto y con el correr del tiempo, los ejercicios de piedad experimentaron otras dos modificaciones: una consiste en un proceso que podríamos llamar de interiorización, otra, en cierto modo en contraste con la primera, viene dada por la progresiva identificación de los ejercicios de piedad con determinadas formas de devoción en honor del Señor, de María y de los santos

El proceso de interiorización puede encontrarse sobre todo en aquellos ejercicios de piedad [Meditación examen de conciencia (Revisión de vida), etc] que pretendían formar en una oración entendida como relación directa y personal de Dios y, en consecuencia, sustraída a todo peligro de dispersión externa, comprendida la misma enunciación oral de la oración. Todo esto, si, por una parte, ha de darle a la oración la posibilidad de ser más sentida e incluso de construirse como auténtica “elevación de la mente a Dios”, por otra, acentuaría la distinción entre piedad litúrgica y piedad personal y, en todo caso, sería la premisa remota que llevaría a vincular de forma progresiva algunos ejercicios de piedad con estados particulares de vida cristiana. Ello pondría de manifiesto, a su vez, algunos aspectos ventajosos, pero también otros

que no lo fueron, entre las ventajas hay que recordar el hecho de que los ejercicios de piedad favorecieron la afirmación o la especificación de las diversas espiritualidades, mientras que entre los menos ventajosos hay que registrar el hecho de que no todos los ejercicios de piedad nacieron en correspondencia con las exigencias efectivas de los diversos estados de vida. De esta manera los ejercicios de piedad, que hubieran debido favorecer el nacimiento de espiritualidades diversas, en realidad consiguieron el resultado contrario, en efecto, los ejercicios de piedad típicos y adaptados a una espiritualidad monástica se impusieron prácticamente también a estados de vida que no podían tener como propia aquella espiritualidad. A este hecho se debe también el que, en los siglos posteriores, la espiritualidad del clero secular [Ministerio pastoral] y la de los mismos laicos no fuera otra cosa que una espiritualidad monástica a escala reducida

En cuanto al enlace de los ejercicios de piedad con las diversas prácticas devocionales, hay que observar que, si bien, por una parte, marca la progresiva afirmación de una piedad popular que procede por caminos no siempre fáciles de controlar, por otra, parece institucionalizar una cierta relación entre piedad litúrgica y piedad popular. Sin embargo, en la práctica, y en una visión retrospectiva, se debe reconocer que, aunque en los comienzos la celebración litúrgica consiguió transmitir algún rasgo de sus características típicas a la piedad popular y a las prácticas devocionales en que se expresaba, con el correr del tiempo estas últimas se impusieron hasta cierto punto a la celebración litúrgica. Esta simbiosis entre piedad popular y piedad litúrgica tenía una razón de ser profunda y hubiera podido disponer de una notable carga formativa, por desgracia, lenta y progresivamente fue degenerando y, en lugar de procurarle a la acción litúrgica la posibilidad de exaltar y transformar los valores más verdaderos de la cultura y de las tradiciones locales, así como de la misma piedad personal, permitió que la acción litúrgica se diluyera en simples ejercicios de piedad, además no siempre rectamente entendidos. A título puramente de ejemplo, mencionamos la progresiva transformación de la celebración sacramental de la penitencia en una práctica devocional, en la cual las instancias individuales parecen preva-

lecer sobre las eclesiales, y la relación entre penitencia virtud y penitencia sacramento se atenuó a veces más de lo permitido, el desarrollo de algunas prácticas de piedad eucarística, por otra parte laudables, pero no siempre en condiciones de subrayar su necesaria referencia a la celebración eucarística por excelencia, la santa misa, y, por último, el predominio del santoral sobre la parte temporal dentro del calendario litúrgico. Cada uno de estos hechos merecería un análisis más detallado, no sólo para darles una ubicación histórica precisa, sino sobre todo para evitar formular respecto a ellos demasiado precipitadamente un juicio positivo o negativo, en todo caso, es cierto que el nacimiento o el desarrollo de algunos ejercicios de piedad no supieron crear una justa sincronización entre piedad litúrgica y piedad popular y personal. No siendo posible detenernos más en este tema, nos contentamos aquí con recordar que en el lapso de tiempo en que tuvieron lugar las modificaciones indicadas (ss X XIV), se pueden registrar los primeros síntomas de algunos ejercicios de piedad que luego encontrarían sistematización definitiva: el oficio de la Virgen, el rosario, el viacrucis, el ángelus, etc

Después del concilio de Trento, el cual, entre otras cosas, hubo de proceder a la reforma de la vida monástica y religiosa y a la institución de los seminarios para la formación del clero, algunos ejercicios de piedad, como la meditación y el examen de conciencia cotidianos, algunas prácticas de piedad eucarística (varias formas de adoración privada), la misma confesión frecuente y el rosario, se convirtieron en elemento indispensable de la espiritualidad religiosa y clerical, muy pronto estos ejercicios de piedad fueron institucionalizados por las constituciones y por las reglas de las diversas familias religiosas y por los seminarios, y algún ejercicio fue objeto de disposiciones canónicas bien precisas

Para el mundo de los simples fieles, las cosas siguieron otro rumbo. Dada la imposibilidad de institucionalizar la vida de los fieles, su espiritualidad quedó en cierto modo desguarnecida y abierta a toda iniciativa privada. De esta manera, mientras que, por una parte, los ejercicios de piedad típicos de la vida religiosa y clerical se convirtieron casi en un ideal nostálgico que los mejores fieles podían siempre, en algu-

na medida, tratar de alcanzar por otra, nació una amplia disponibilidad para toda práctica devocional y para los ejercicios que la expresaban. El ejercicio de piedad que más que ningún otro caracterizaría la religiosidad de los fieles particulares y de las familias cristianas sería el rosario. En este período, en el que la piedad cristiana se identifica cada vez más con la práctica de los ejercicios de piedad, la piedad personal y la piedad litúrgica parecen caminar por caminos divergentes, la piedad personal se sentía mejor servida por los ejercicios de piedad que por las celebraciones litúrgicas, las cuales a veces quedaron reducidas a simples ocasiones para que los particulares pudieran dedicarse a sus ejercicios de piedad personal

Para encontrar los primeros síntomas de un acercamiento habría que esperar a finales del siglo pasado y a los primeros decenios del presente, época en que el movimiento litúrgico desplegaría todos sus esfuerzos, tanto a nivel pastoral como a nivel teológico, para colocar de nuevo la vida litúrgica en el centro de la piedad cristiana. Desde entonces a nuestros días se ha hecho un largo camino, las dificultades que hubo que superar no fueron pocas pero es preciso reconocer también que se consiguieron no pocos éxitos. Por otra parte, es innegable que el camino que queda por recorrer es todavía largo, no se han eliminado todos los obstáculos y, además, a las dificultades de siempre se han añadido otras nuevas. En sustancia, el problema fundamental es el de encontrar una posición justa de equilibrio, que permita que la liturgia se afirme como momento privilegiado de la piedad cristiana sin que prive con ello de todo espacio a la piedad personal, la cual, reafirmando sus innegables y auténticos valores, debe renunciar a ver la celebración litúrgica como un “exercitium” que no la consiente, o la consiente demasiado poco, realizarse a sí misma

II. Religiosidad cristiana y ejercicios de piedad

1 PIEDAD CRISTIANA TEOCENTRISMO Y ANTROPOCENTRISMO. Si bien el problema que más resalta es el de encontrar el modo de evitar que la liturgia sofoque los ejercicios de piedad y viceversa, cualquier solución adecuada resultará muy improbable si antes no se ha resuelto el problema de un equilibrio más

fundamental, a saber, el de la tensión teocéntrica y antropocéntrica de la piedad cristiana. Puesto que la cristiana es una religiosidad de alianza, donde a cada afirmación de Dios debe corresponder una afirmación del hombre, es bastante fácil concluir que, en principio, dicha tensión no puede ni debe constituir una alternativa, igualmente en principio, es también más simple y expeditivo afirmar que la piedad cristiana debe ser simultáneamente teocéntrica y cristocéntrica [↗Cristocentris m] Mas la solución del problema en estos términos, por exacta que sea, no puede considerarse satisfactoria, si no es sobre la base de una comprobación concreta de las posibilidades efectivas de convergencia que encuentran la animación teocéntrica y la antropocéntrica en el ámbito de los ejercicios de piedad. Si es ya difícil discernir y describir la convergencia dentro de cualquier actitud de oración —bastaría pensar en la problemática de la noción misma de la oración y en las diversas soluciones, a veces reductivas, a veces simplemente evasivas, que se han dado—, todavía es más difícil configurarla allí donde se trata de un “*exercitium*” que da a la actitud de oración un “*modus*” que acentúa y amplía todas las razones de la problemática de la oración misma. Para un análisis a fondo de esta cuestión, remitimos a estudios más detallados y específicos, aquí bastará con destacar algunos factores que pueden contribuir, y de hecho han contribuido, a desequilibrar la relación teocentrista-antropocentrista en la práctica de los ejercicios de piedad.

En la medida en que los ejercicios de piedad que se han afirmado y difundido en los diversos estados de vida cristiana no son otra cosa que una edición adaptada de los ejercicios de piedad nacidos expresamente para la vida monástica, dan vía libre a un proceso de sacralización de los mismos ejercicios y, por tanto, de acentuación indebida de su dimensión teocéntrica. Aunque también la vida monástica debe comprender un testimonio justo de búsqueda equilibrada y simultánea de la gloria de Dios y de la promoción humana, el hecho es que, en la consideración más común, la elección monástica se ha convertido en el prototipo de una ↗vida consagrada enteramente a Dios frente a otras formas de vida que no se pueden consagrar totalmente a él. Los ejercicios de piedad de la vida monástica, escalona-

dos en tiempos fijos durante la jornada, se convierten, pues, en la expresión de una existencia que puede disponer libremente de todo su tiempo para en contrarse con Dios. En los otros estados de vida que no pueden disponer con igual libertad de su tiempo, los ejercicios de piedad se convierten en el momento privilegiado, y único, en el que se cree poder dar a Dios al menos una parte de aquella vida y de aquel tiempo que no se le pueden dedicar íntegramente. De ahí se derivan dos consecuencias: una escisión inevitable entre vida de piedad y vida llamada profana, y la identificación ya señalada entre piedad cristiana y ejercicios de piedad, los ejercicios de piedad, que deben ser expresión de una vida “piadosa” en toda su extensión, se convierten, en cambio, en el hecho discriminante entre una vida piadosa y una vida no piadosa, de ahí se derivará también el significado despectivo de la expresión “hombre piadoso”.

Sin embargo, casi como reacción inevitable, a una exasperada acentuación del teocentrismo de los ejercicios de piedad corresponderá una desordenada animación antropocéntrica de los mismos: la oración recitada (palabra del hombre) se antepone a la oración-escucha (de la palabra de Dios), y la oración de petición prevalece sobre la oración eucológica de bendición y de agradecimiento.

Las opciones viables para aportar los necesarios correctivos a cada una de las dos formas de desequilibrio arriba aludidas son muchas, pero aquí es preciso recordar algunos principios formulados ya claramente por el magisterio de la Iglesia. Las enseñanzas del Vat II han echado las bases de un camino provechoso en este sentido, ya sea afirmando la vocación universal a la santidad, y por tanto también la de quienes viven en el mundo (véase en particular LG 39-42), ya declarando que “el cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación” (GS 43). Al principio de este párrafo se decía que es preciso evitar que la liturgia sofoque los ejercicios de piedad personal y que éstos se conviertan a su vez en sustituto de la liturgia sin embargo, las dos afirmaciones del Vat II arriba citadas nos ayudan a comprender que se debe evitar también toda situación de conflictividad entre ejerci-

cios de piedad y ejercicio de la actividad profesional. Si quisiéramos traducir esta indicación en términos más concretos aun, habría que decir que a situaciones de vida diversas deben corresponder ejercicios de piedad diversos, que no solo sean compatibles con las diversas obligaciones profesionales, sino también capaces de expresar y de edificar espiritualidades diversas. Por este camino se han dado ya muchos pasos, bien modificando algunos ejercicios de piedad tradicionalmente en uso a fin de hacerlos más aptos para las respectivas espiritualidades, bien creando otros nuevos. A este propósito, para evitar los errores del pasado, habrá que estimular la creatividad dentro de los estados de vida particulares, no solo de los religiosos y clericales, sino en particular de los ↗institutos seculares y de los diversos grupos de vida eclesial. En todo caso, es necesario fijar los criterios de fondo que deben corresponder a los ejercicios de piedad.

2 EJERCICIOS DE PIEDAD Y ECONOMÍA SALVÍFICA - Para que los ejercicios de piedad puedan cumplir su servicio edificador y expresivo de la espiritualidad cristiana, deben adaptarse a la economía a la que corresponde toda la historia de la salvación y, en particular, el máximo “*exercitium pietatis*”, que es Cristo mismo [↗*supra*, I, 1]. En pocas palabras podría decirse que la función de los ejercicios de piedad es explicitar simbólicamente los significados más profundos de la historia de la salvación y ser el punto simbólico de partida de su actuación. En el fondo, se trata de la misma función que es típica y propia de toda ↗celebración litúrgica, pero con connotaciones personales, temporales y contingentes, que a ésta no le son posibles.

La primera explicitación que deben realizar los ejercicios de piedad es la que concierne a la trascendencia y gratitud de la historia de la salvación. La salvación, ya sea en su sentido más global y completo, ya en sus aspectos más detallados e históricos, es don gratuito de la libre y amorosa iniciativa divina. El cristiano basa su sano optimismo y su alegría en esta profunda convicción. En la persuasión de que todo es gracia en su sentido la oración de alabanza y acción de gracias, pero sobre todo la oración de petición. La petición del cristiano no es jamás el intento, más o menos mágico, de plegar la voluntad

del Omnipotente a la propia, sino, al contrario, el esfuerzo cotidiano de conformar la propia voluntad a la suya. La misma reiteración de la oración cristiana el ejercitarse cada día y/o con determinado ritmo en una práctica de piedad, además de ser un gesto de obediencia al evangelio, que nos invita a pedir con la constancia aparentemente obsesiva e inoportuna con que un amigo llama a la puerta a media noche, subraya claramente que tenemos necesidad de la gracia cada día. El *exercitium* cotidiano de piedad connota entonces dos grandes principios que el *exercitium* de lo terrible cotidiano con su poder limitador y deprimente, no es posible afrontarlo con nuestras solas fuerzas y que este ejercicio de lo cotidiano, vivido en la gracia, debe transformarse en gracia histórica para nosotros y para los demás. En esta perspectiva es donde el ejercicio de piedad puede dar a su significación de la gratitud de la historia salvífica aquella nota personal, contingente y concreta que la acción litúrgica no consigue expresar con idéntica immediatez.

En segundo lugar, puesto que la economía salvífica ha encontrado su vértice en el misterio de Cristo, que es misterio de alianza y de encuentro, los ejercicios de piedad no pueden ser cuestión de aislamiento y de fuga del tiempo, sino de comprobación y de programación de nuestra historia personal. El ejercicio de piedad es ciertamente un gesto de obediencia a aquel otro precepto evangélico que nos estimula a orar a nuestro Padre en secreto, o, si se quiere de fidelidad a la invitación a sustraerse a los apremios cotidianos para descansar un poco, sin embargo no es nunca el aislamiento idílico en el cual es difícil establecer si prevalece la tentación de monopolizar a Dios para uno mismo o la de excluirse del mundo de los otros. Toda oración cristiana es siempre una “memoria” de los misterios de Cristo y, si bien los ejercicios de piedad lo son solo analógicamente respecto al “memorial litúrgico” [↗Eucaristía, I, 1], constituyen un momento en el que se somete la propia existencia al juicio salvífico que Dios ha pronunciado en Cristo. Desde este punto de vista, los ejercicios de piedad, además de ser una escucha respetuosa del Dios que nos habla en nuestro hablarle se convierten en un momento de verificación penitencial, de una comparación de nuestro ser con el de Cristo, de un cotejo entre los crite-

rios con que él reguló su existencia y los que regulan la nuestra, emergen tanto las deficiencias de nuestra vida pasada como las orientaciones nuevas que hay que adoptar para la futura

Por último, los ejercicios de piedad, aun estando al servicio de la piedad personal o de grupo, no pueden sustraerse a toda connotación comunitaria o católica (universal) Que toda oración cristiana debe ser católica y, por tanto, ajena a cualquier animación egoísta, que tiende a privatizar (no sólo las gracias que Dios nos concede sino incluso la misma relación personal con Dios) es una verdad manifiestamente enseñada por el NT la oración dominical (el Padrenuestro) es claro ejemplo de ello, en todo caso, es una verdad fundada en el hecho de que, en la acepción cristiana, la fraternidad universal, que elimina toda posibilidad de discriminación, no nace de un vínculo étnico, cultural o estructural, sino del vínculo que liga a todos los hombres sin excepción alguna, al único Dios No es posible ponerse en relación con Dios sin ponerse en relación con todos aquellos que, al menos a título de criaturas, están en relación con él Sin embargo, para limitar este razonamiento, que podría tener amplias posibilidades de desarrollo, podemos decir que los ejercicios de piedad deben tener una función análoga a la de los carismas con que Dios nos enriquece Si bien los carismas y las vocaciones son un hecho personal, el modo cristiano de ser fiel al propio carisma y, por tanto, a uno mismo, no es considerar el carisma como un privilegio, sino transformarlo en un servicio Incluso los momentos de oración más íntima, como podrían ser la contemplación o la meditación, deben mantener una apertura a la comunidad eclesial y a la humanidad entera no es posible contemplar a Dios y los misterios de su Cristo sin darse cuenta de que Dios es el padre de todos y que Cristo es el salvador de todo el mundo aquello por lo que debemos alabar y dar gracias a Dios, aquello por lo que podemos gozar en el Señor, es precisamente cuanto nos une a todos los demás y en todo caso, es lo que nos hace desear también para los otros cuanto nos ha sido concedido

III Algunos ejercicios de piedad

A la luz de cuanto queda expuesto precedentemente, sería interesante

(además de útil) examinar los diversos ejercicios de piedad que todavía están en uso en la Iglesia, para determinar sus méritos y la eventual posibilidad de ponerlos al día Un estudio adecuado comprendería una investigación a través de varias pistas, que van desde la reconstrucción histórica de sus orígenes y de su desarrollo a la determinación de la espiritualidad y de los principios teológicos que los sustentan, y hasta la síntesis de las enseñanzas más importantes del magisterio sobre uno u otro ejercicio de piedad En este lugar, nos limitaremos al análisis de algunos de los ejercicios de piedad más conocidos y practicados

1 EL ROSARIO El origen del nombre es incierto, se ha emitido la hipótesis de que el término *rosario* es una proyección del sánscrito "japamala", que puede significar bien "colección de oraciones", bien "colección de rosas", pero, por encima de las incertidumbres en torno a la derivación del nombre, puede establecerse que la práctica de repetir oraciones un número determinado de veces es muy antigua y común también a las religiones no cristianas Ya en el siglo X existen testimonios de que a los religiosos incapaces de tomar parte en la recitación del oficio oral (*conversus illiteratus*) se les obligaba a repetir muchas veces el padrenuestro Cuando en el siglo XII comenzó a difundirse el "Ave María", nació lentamente el *psalterium B. Mariae V.*, que consistía en la recitación de 150 Avemarías La división en decenas es posterior por lo menos en dos siglos, y se atribuye al monje Henri Egner († 1408) de la Cartuja de Colonia En la segunda mitad del siglo XV sería otro cartujo (Domingo de Prusia, † 1461) quien introdujera el uso de unir la recitación de las decenas con la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, y, hacia finales del mismo siglo, el dominico Alano de la Roche († 1475) difundiría ampliamente la recitación del rosario, a él se debe la leyenda que atribuye el origen del rosario a una iniciativa de santo Domingo Después del concilio de Trento, la recitación del rosario se convirtió en una práctica común para la casi totalidad de las familias cristianas y, para hacerla más accesible se impuso lentamente el uso de limitar la recitación a sólo cinco decenas cada vez

Es indudable que la estructura del rosario, especialmente desde que a la re-

petición del ave se añadió la contemplación de los misterios, está del todo conforme con las características de la oración cristiana, y por ello el magisterio la ha recomendado quizá más que ningún otro ejercicio de piedad Entre los documentos más recientes, merece ser recordada la exhortación apostólica *Marialis cultus* de Pablo VI² no sólo porque pone de manifiesto la índole evangélica del rosario y sus relaciones con la oración litúrgica, sino también porque formula una aprobación explícita de algunos ejercicios piadosos que se inspiran en el rosario "Queremos indicar y recomendar entre ellos los que incluyen en el tradicional esquema de las celebraciones de la palabra de Dios algunos elementos del Rosario de la bienaventurada Virgen María, como, por ejemplo, la meditación de los misterios y la repetición letánica del saludo del ángel Tales elementos adquieren así mayor relieve, al encuadrarlos en la lectura de textos bíblicos, ilustrados mediante la homilía, acompañados por pausas de silencio y subrayados con el canto" (*Marialis cultus* 51)

2 EL VIACRUCIS - Si bien el viacrucis, en la forma que todavía se usa ampliamente en nuestros días, no nació hasta el s XVII este ejercicio de piedad tiene sus precedentes históricos en prácticas devocionales que se remontan al s XIII En aquella época en la que la misma dramatización de los misterios de Cristo (representaciones sagradas) se hacía en función de una contemplación y de una catequesis, estaba ya en uso expresar la coparticipación en la pasión de Cristo haciendo un recorrido que de algún modo reprodujera la vía dolorosa En esta práctica prevalecía la imitación sobre la meditación sin embargo la misma meditación se apoyaba en un rico patrimonio de fe y de doctrina análogo al que animaba la práctica de las peregrinaciones En el s XIV ya se había advertido la necesidad de añadir la meditación al camino representativo, pero persistía el gusto de la dramatización y el viacrucis, que a veces contaba hasta 47 estaciones, se desarrollaba en recorridos diversos y adaptados a las diversas posibilidades de reconstrucción escénica de la pasión Estas prácticas, aunque se atenían sustancialmente a los relatos evangélicos de la pasión se vivían con una total apertura a acoger todas las leyendas (caídas, Verónica, etc.) florecidas en torno al tema de la pasión

de Cristo Dos siglos después, el carmelita Jean Van Praesschen nos da por primera vez noticia de un viacrucis de 14 estaciones, pero el testimonio de un viacrucis de 14 estaciones que se siguen unas a otras en el orden y con los episodios que nosotros conocemos, lo encontramos en España sólo en la primera mitad del s XVII

Para otorgar a este "piadoso ejercicio" el justo puesto que le corresponde en la vida de piedad del pueblo cristiano, parece oportuno aportar algunas modificaciones Recordemos tres, en particular Ante todo hay que eliminar aquellos elementos legendarios que pueden favorecer el sentimentalismo religioso, pero que no son ni necesarios ni útiles para edificar una auténtica piedad cristiana En segundo lugar, las oraciones más o menos retóricas y casi siempre incapaces de poner de relieve las enseñanzas más profundas de la *passio Christi*, habrá que sustituirlas por la lectura de trozos bíblicos oportunamente elegidos, la meditación y la contemplación obtendrá de ello mayores beneficios En tercer lugar, tomando en consideración más justamente el lazo indisoluble existente entre la pasión y la resurrección de Cristo, habrá que completar el viacrucis con algunas estaciones que, subrayando la victoria de Jesús sobre el sufrimiento y la misma muerte, den una visión más unitaria del misterio pascual y, al mismo tiempo, un significado más completo a todo el problema de la existencia humana redimida³

3 EJERCICIOS DE PIEDAD EUCARÍSTICA - La piedad cristiana, que ha visto siempre en el sacramento de la eucaristía el vértice de la vida religiosa, ha creado en torno a la eucaristía numerosos ejercicios de piedad Algunos se han convertido en verdaderas celebraciones litúrgicas —como las procesiones, la bendición eucarística, las cuarenta horas, las adoraciones solemnes— otros en cambio, han permanecido dentro del ámbito de la piedad personal —como las horas de adoración, la visita al SS Sacramento, etc — Cada una de estas prácticas de piedad eucarística posee una historia propia, que puede reconstruirse documentalmente, pero a nosotros nos basta con observar que, en la gran mayoría de los casos, han tenido una única matriz histórico-cultural Se trata de la exigencia de proclamar la fe en la "transubstanciación" y más pre-

casamente en la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía, cuestionada primero por la controversia berengariana (s. XI) y, luego por la Reforma (s. XVI). [Eucaristía II, III, 2]

Sin atenuar los méritos de estas prácticas de piedad y la notable importancia que han tenido en la formación del pueblo cristiano, queremos subrayar, sin embargo algunos condicionamientos que se han derivado de aquella matriz y que debieran superarse para dar una mayor autenticidad a algunas formas de piedad eucarística⁴. La importancia de afirmar la "presencia real" esta fuera de discusión pero es cierto que en la medida en que la afirmación de la presencia real se convirtió en fin en sí misma y dejo caer en la sombra las razones de esta presencia y la economía salvífica a la que corresponde los ejercicios de piedad eucarística además de separarse más de lo debido de la santa misa casi hasta imponerse a ella degeneraron en una especie de triunfalismo eucarístico o en formas de torcido pietismo. El lenguaje de cierta predicación o de algunos manuales de piedad es prueba de ello a veces se habla del Cristo eucarístico como del "divino prisionero" o del "huésped solitario", mientras que en otros casos se habla del Cristo "colocado en el trono" de los altares o de los "triumfos" eucarísticos que se realizan en las procesiones. La intemperancia de este lenguaje no debiera preocupar mucho si no revelase una cierta mentalidad o no favoreciera una piedad deformada.

Las prácticas de piedad eucarística no deben ser expresión de una voluntad de mayor aproximación física a Cristo o del deseo de hacerle salir de un supuestado estado de abandono y aislamiento. Puesto que Jesucristo está presente en la eucaristía realmente, pero de modo sacramental, nuestras relaciones con él no pueden resolverse en términos de mayor o menor aproximación física por otra parte, lo que se debe proclamar es el triunfo de la economía salvífica que ha llevado a Cristo a reinar sirviendo.

La piedad eucarística debe asumir las características de una actividad sacramental, es decir debe ser un signo eficaz de la relación personal con Cristo y, más precisamente, de una relación salvífica en un contexto sacrificial y eclesial. Se trata de hacer de estos ejercicios una ocasión para asumir el compromiso de transferir a la vida vivida la economía salvífica de la cual ha nacido

la eucaristía, a saber, la lógica de la cruz del amor de donación del crecer poniéndose al servicio, del afirmarse dándose.

Digase lo mismo de las funciones solemnes de piedad eucarística: las procesiones solemnes y las adoraciones solemnes no debieran ser otra cosa que el signo de nuestra voluntad de reconocer que la economía salvífica proclamada por la eucaristía debe encontrar aplicación no sólo en nosotros mismos, sino también en nuestro ambiente (calles, plazas, puestos de trabajo) y en todas las estructuras de la convivencia humana. Se trata en una palabra de someter al juicio salvífico del misterio eucarístico nuestra vida cotidiana y todos los contextos existenciales en los que se puede y se debe dar testimonio cristiano.

E. Ruffini

Notas—(1) Cf G. Mioti *Oracion en DETM* 741-747. Id. *Oracion en NDT* 1172-1187. Cf también *Eucaristia* III 1 d—(2) 2 Febr 1974. Sobre el rosario cf AA VV *El culto de María oggi. Sussidio teologico pastorale*. Ed. Paoline Alba 1978. 267-273. Este riquísimo volumen toma en consideración toda la piedad mariana tanto litúrgica como extralitúrgica.—(3) Cf L. Boros *Irrazione su Dio. La via crucis come anti pellegrinaggio*. Ed. Paoline Bari 1977.—(4) Una lucida síntesis histórica y teológica que puede contribuir notablemente a la construcción de una piedad eucarística correcta es la de A. Gerken *Teologia dell'eucaristia*. Ed. Paoline Alba 1977.

BIBL.—AA VV *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. Patria Grande B Aires 1976.—AA VV *Cara al viento. Plegarias para todos los días*. Inst. Pont. S. Pio X Madrid 1978.—AA VV *Familia cristiana devocionario*. Colegio El Salvador. Valladolid 1977.—AA VV *Guía de la familia cristiana devocionario*. Claretiana B. Aires 1981.—Alvarez Gastón R. *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*. Ed. Católica Madrid 1976.—Boff L. *Via crucis de la justicia*. Paulinas Madrid 1979.—Calvo Moralejo G. *La esclavitud mariana y su origen concepcionista*. Aldecoa Burgos 1976.—Civera Pérez F. *Devocionario de los fieles y cantos gregorianos*. Galdurra Jódar (Jaén) 1975.—Dornn F. X. *Letania lauretana*. Rialp Madrid 1978.—Esteve E. M. *La devoción del escapulario*. Centro de Espiritualidad Carmelitana. Caudete 1978.—Guardini R. *Via crucis*. Rialp Madrid 1954.—Marrodán M. J. *Conocías el valor del rosario?* PP. Trapenses Duenas (Palencia) 1974.—Meseguer y Murcia D. *Con María. Cada día en el Año litúrgico sus festividades sus meses siempre*. Fe Católica Madrid 1976.—Ordóñez V. *Mayo siempre en nuestra vida. Mes de las flores y teología mariana*. Studium Madrid 1973.—Pardo A. *Nuevo devocionario del cristiano*. Ed. Católica

Madrid 1977.—Ribera L. *Jesús amigo mi maestro devocionario para niños y niñas*. Regia Barcelona 1975.—Ribera L. *Ejercicios piadosos*. Regina Barcelona 1978.—Valle F. J. *del Decenario al Espíritu Santo*. Rialp Madrid 1954.

EJERCICIOS ESPIRITUALES

SUMARIO 1 Referencias históricas 1 En la Biblia 2 Antes de san Ignacio 3 La génesis de los EE ignacianos 11 Contenido 1 El fin de los EE 2 Proceso de purificación y dimensión sacramental 3 Búsqueda de la propia identidad y valores personales 4 En y con Cristo para la vitalidad del cuerpo místico 5 La vida en el Espíritu una alegría que comunicar 111 El método 1 La concatenación de las ideas 2 La adaptación 3 En colaboración activa 4 Unidad de atmósfera 4 Los actores de los EE 1 El Espíritu de Dios 2 El ejercitante 3 El que da los ejercicios 5 Elementos sintonizantes con el plan del Padre 1 Sentir y gustar 2 La experiencia de las resonancias interiores 3 La búsqueda de los signos de los tiempos 4 Las reglas para sentir con la Iglesia 6 EE Nuevas experiencias 1 Exigencias de renovación 2 Formas nuevas de EE a) EE en la vida corriente b) Ejercicios en diálogo c) EE y técnicas psicológicas d) EE como praxis de liberación e) Otras formas de EE

La expresión "ejercicios espirituales" (EE) evoca ideas e imágenes que entusiasman a unos y aburren o entristecen, a otros¹. Encuentro personal con Dios, conocimiento "experiencial" del Verbo encarnado, animación y guía del Espíritu, búsqueda y descubrimiento de la propia identidad en Dios son realidades vividas por quien ha tenido la suerte de asistir a un curso de EE dirigidos y hechos con seriedad y compromiso.

1 Referencias históricas

La expresión obtuvo éxito definitivamente con Ignacio de Loyola. Pero ya antes los creyentes se "aislaban" para reflexionar y rezar².

1 EN LA BIBLIA. En el AT, Abraham (Gén 12 1), Moisés (Ex 3 1-6 19 3 25) Elías (1 Re 19,1-8) fueron llamados por Dios a un encuentro personal³. Desde siempre, Dios es el que "atrae y guía al desierto para hablar al corazón" (Os 2,16)

La llamada del "desierto" como lugar de oración está presente también en el NT a partir del Bautista, al que le llegó la palabra de Dios durante su permanencia "en el desierto" (Lc 3,2 cf 18). Al mismo Jesús le atraía la soledad⁴. Particularmente significativo es el hecho de que, al comienzo de su vida pública "fue conducido al desierto bajo el influjo del Espíritu, donde durante cuarenta días fue tentado por el diablo" (Lc 4,1-2). Fue uno de los momentos más intensos de su vida en aquella ocasión, el hombre Jesús aceptó el proyecto del Padre sobre el modo de la redención. En resumen orar es encontrarse con Dios para conocer y aceptar su voluntad de salvación y los medios de que servirse⁵.

La primitiva comunidad cristiana ofrece no pocas experiencias de EE. La más interesante es la de los primeros cristianos con María, madre de Jesús, "perseveraban unánimes en la oración" (He 1,14). Fue una experiencia magnífica y privilegiada de EE hechos para disponerse a recibir el Espíritu Santo, el "don" que definitivamente habría de marcarlos y lanzarlos. Experiencias análogas las vivió la comunidad después de ampliarse con nuevos convertidos "perseveraban en la enseñanza de los apóstoles en la comunión en la fracción del pan y en las oraciones" (He 2,42)⁶. Además de la asiduidad y la concordia en la oración tenemos pues la escucha de la palabra y la fracción del pan en un clima de caridad fraterna.

2 ANTES DE SAN IGNACIO⁷. Los monjes ya desde los primeros siglos se dedicaron a los diversos "ejercicios" de oración y de vida cristiana, bien aisladamente en los yermos (*eremitas*), bien comunitariamente en las "lauras" (*anacoretas*) y en los monasterios o cenobios (*cenobitas*). San Eutimio el Grande († 473) por ejemplo, considerado el fundador de las lauras de Palestina, promovió de modo particular el "retiro" durante la cuaresma⁸. En el Medioevo muchos monasterios destinaron celdas e incluso "yerros" para quienes deseaban dedicarse a la oración durante un determinado período con el fin, por ejemplo de obtener una gracia especial o de disponerse a recibir un cargo o un ministerio⁹.

Desde finales del s. XIII al s. XVI tuvo lugar sobre todo en Europa, una progresiva decadencia del espíritu cristiano y de la práctica religiosa. Para reac-

cionar contra el peligro del laicismo y del naturalismo, se promovió la meditación cotidiana metódica, incluso las grandes órdenes religiosas construyeron “desiertos” destinados a la oración y a la penitencia

Precisamente después de un retiro hecho en la Cartuja de Colonia, el fundador de la *Devotio moderna*, Gerardo Groote († 1384), se dedicó a este movimiento de renovación religiosa. Su espiritualidad, divulgada sobre todo por la celeberrima *De imitatione Christi*, de Tomás Hemerken de Kempis († 1471), se caracteriza, en el plano del contenido, por una ardiente devoción a Jesús y, en el plano del método, por los ejercicios relativos a las diversas facultades¹⁰. De aquellos tiempos son las obras *De spiritualibus ascensionibus*, de Gerardo de Zutphen († 1398) y *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mombaer o Mauburnus († 1494). Otras obras de grandísima importancia fueron el *Ejercitatorio*, de García de Cisneros († 1510) y la *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia († 1377).

Gracias sobre todo a estas obras, se divulga por Europa la expresión “ejercicios espirituales” hasta hacerse de uso corriente¹¹.

Así pues, los EE no sólo tienen contenidos, sino también técnicas precisas y hasta el nombre específico, ya antes de Ignacio de Loyola. ¿Qué año, entonces, el patrono de los EE?

3 LA GÉNESIS DE LOS EE IGNACIANOS. Ignacio nacido en Loyola en 1491, “hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dando a las vanidades del mundo”¹². La herida recibida en Pamplona en 1521 le obligó a permanecer mucho tiempo en cama. A falta de otra cosa, se resignó a leer la *Vida de Cristo* del cartero Ludolfo de Sajonia y la *Leyenda aurea*, del dominico Giacomo da Varazze († 1298).

a) *Las experiencias de Loyola*. Los ejemplos de los santos le provocan, le arrastran. Le hacen desear aventuras de todo diversas a las precedentes. Mas, de buenas a primeras, no se pueden borrar veintiséis años de vida. Pensamientos dispares y opuestos se suceden, unas veces se siente contento y entusiasta y, otras, triste y encerrado en sí mismo.

En un primer momento, no se percató del significado de aquellos diferentes estados de ánimo. “Una vez se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse de esta diversidad, y a hacer re-

flexión sobre ella y, aprendiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viéndolo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban el uno del demonio y el otro de Dios”¹⁵. Ignacio había descubierto uno de los elementos constitutivos más originales de sus EE.

De Loyola fue a Montserrat, donde “se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días”¹⁶, y a Manresa, donde permaneció del 25 de marzo de 1522 a febrero de 1523.

b) *Las enseñanzas de Manresa*. Después de narrar otras numerosas experiencias¹⁵, que codificará puntualmente en el librito de los EE¹⁶, escribe Ignacio “Le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole”¹⁷, y enumera cinco enseñanzas¹⁸, de las cuales la quinta reviste un particular significado para nosotros. El penitente de Manresa se encontraba en las riberas del Cardener. En un determinado momento se le abrieron “los ojos del entendimiento”, “entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras, con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas”¹⁹. En aquella ocasión fue cuando aprendió a discernir mejor los espíritus²⁰, entonces fue cuando “Dios le concedió un conocimiento profundísimo y un vivo sentimiento de los misterios divinos y de la Iglesia, le comunicó los Ejercicios y le mostro en las meditaciones del reino y de las dos banderas la finalidad de su vida”²¹. En una palabra, a las orillas del Cardener “su entendimiento fue de tal manera iluminado que parecía otro hombre y con otro entendimiento”²². Los EE, en su parte “sustancial”²³, eran cosa hecha²⁴. Después de ser sometidos, a menudo junto con su autor, a repetidos exámenes en diversas ciudades de Europa y, en particular, en Alcalá, Salamanca, París, Venecia y Roma, fueron definitivamente aprobados por Pablo III el 31 de julio de 1548 con el Breve *Pas toralis Officium*²⁵.

II. El contenido

Los EE no tienen, ni pueden tener, mucho de original desde el punto de vista del contenido. Basta pensar que en tres cuartas partes (II, III y IV semana) presentan la vida de Jesús²⁶. Pero no es

menos cierto que los EE son de una originalidad única, ya sea porque Ignacio trasfundió a ellos sus intuiciones y sus experiencias, ya porque supo relacionar y amalgamar sus diferentes etapas y estructurar el conjunto de forma altamente unitaria y sistemática. La adaptación y la posibilidad de graduar los elementos más centrales del mensaje cristiano se cuentan entre los méritos más originales del método.

1 EL FIN DE LOS EE - Ignacio habla de cuatro etapas (EE 4), que corresponden a la primera a la vía purgativa, la segunda a la iluminativa, la tercera y la cuarta a la unitiva (EE 10). Al comienzo del librito, en las *Anotaciones*, tenemos indicaciones concisas y claras sobre el método y sobre la naturaleza de los EE: una serie de “actividades espirituales” con un fin (EE 1). El ejercitante que, en colaboración activa, consiente en dejarse “pilotar” (obviamente, y sobre todo, por el Espíritu de Dios), llegará a “verse a sí mismo y a ordenar su vida sin determinarse por ningún afecto desordenado” (EE 21), a través de una serie de *ejercicios*²⁷ madurará su apertura y su aceptación del plan divino.

2 PROCESO DE PURIFICACIÓN Y DIMENSIÓN SACRAMENTAL. La I Semana tiene como fin principalmente “situar” al ejercitante en la historia de la salvación. ¿Cuál es su relación con el Salvador? La experiencia, tan drásticamente descrita por Pablo (Rom 7,14-25), nos convence de que en cada hombre fuerzas disgregadoras llevan a hacer lo que no se quiere. De esta manera toma cuerpo, hasta imponerse de manera ineludible conforme se avanza en la oración, la necesidad de un Salvador. En realidad, el hombre, llamado a abrirse a Dios liberando su espíritu de cuanto pueda distraerlo de esta relación realizadora (Principio y Fundamento PF), se encuentra, en la Semana I, tímidamente plegado sobre sí mismo, separado de Dios, irrealizado. Es la experiencia —para Ignacio elemento primero de este sorprendente mosaico— de los ángeles que se rebelan contra Dios, de Adán y Eva de un pecador cualquiera, del mismo ejercitante.

El tercer ejercicio examina, de manera más directa, las causas del pecado; en la oración, que se hace cada vez más insistente, se pide *conocer* los pecados, el desorden y el mundo, y la gracia de

aborrecerlos y de reequilibrarse. Se llega así a comprobar las condiciones mejores para acceder a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, es la dimensión sacramental, hacia la cual, según se indica claramente desde el comienzo de la etapa (EE 44, cf 18, 20 y 354), todo debe converger. La I Semana se cierra con una visión escatológica que, si, por una parte, es particularmente traumatizante, por otra (y es éste el objetivo a conseguir), abre de manera definitiva a Cristo Salvador. La meditación del *infierno*, en efecto, ayuda no solo “a no caer en pecado”, si por ventura “por mis faltas me olvidase del amor del eterno Señor” (EE 65 c) sino también y sobre todo a fijar bien en la memoria y en el corazón que “Cristo nuestro Señor no me ha dejado caer” en el infierno “acabando mi vida” (EE 71 b). La conclusión dar gracias a Jesús porque “hasta ahora siempre ha tenido de mi tanta piedad y misericordia” (EE 71 c). En este punto habría que estar verdaderamente pronto a entrar definitivamente por el camino de la maravillosa aventura cristiana.

3 BUSQUEDA DE LA PROPIA IDENTIDAD Y VALORES PERSONALES. La II Semana, después de haber urgido oportunamente a la prontitud, a la diligencia y a la entrega incondicional (EE 91-94), presenta al ejercitante, en una visión sintética, el plan de Jesús salvar al mundo siguiéndole a él. La visión apostólica asume significado y amplitud con las contemplaciones de la *Encarnación*, de la *Natividad*, de la *vida oculta*. Con Jesús, que se encarna y vive de acuerdo con opciones bien definidas y provocadoras, el ejercitante puede tomar sus opciones, pecatarse de su puesto en el cuerpo místico de Cristo y descubrir su identidad. El proceso de purificación y de afinamiento, iniciado con el PF, tenido particularmente presente durante la I Semana, continúa ahora a la luz deslumbrante de los ejemplos del Salvador poco a poco, por vía de asimilación vital gracias a la acción del Espíritu, el ejercitante puede hacer suyas las opciones de Jesús.

La trilogía de la II Sem (*Banderas, Binarios, Tres coloquios*) presenta de modo definitivo e inequívoco el camino (cf He 19,9). El conocimiento no solo de los pecados y de las debilidades, sino también de las tendencias y las aspiraciones, la experiencia de las consolaciones, de las desolaciones y del discerni-

mento la constante atención a mantenerse en equilibrio y sobre todo a dejarse guiar por el Espíritu de Dios constituyendo las condiciones ideales para ver y valorar (cf Lc 14 28ss) para buscar y encontrar la voluntad divina

De cuanto se ha dicho hasta ahora fácilmente puede deducirse que la *instancia personalista* se integra bien en la *comunitaria*. También en la visión ignaciana Dios hace “señas” al individuo más para introducirlo en el “cuerpo” para hacerle tomar conciencia de que es miembro del pueblo. Todo desde el principio de los EE lleva a aceptar y vivir según la vocación personal no solo para realizarse a sí mismo sino también para contribuir al bien de los hermanos. El ejercitante de Ignacio se descubre *creado* y por tanto dotado de capacidades particulares *redimido* y por tanto rehabilitado y llamado a dar su contribución personal para la promoción humana integral *animado del Espíritu* y por tanto dotado también de carismas particulares que le hacen apto y pronto para cumplir la tarea a que la Providencia le ha destinado (cf LG 12). En otros términos si es cierto que Dios le llama es igualmente cierto que el hombre está dotado de un patrimonio personal en orden a una misión de liberación y de salvación. Son estos elementos que los EE bien dirigidos hacen aflorar y madurar

Mas ¿cómo en concreto ocuparse de vivir según la propia misión?

4 EN Y CON CRISTO PARA LA VITALIDAD DEL CUERPO MÍSTICO - Según la vida de Jesús va poco a poco pasando ante los ojos atentos del ejercitante el cuadro dentro del cual ha de comprometerse y va adquiriendo contornos cada vez más claros y definidos se vive tanto más intensamente cuanto más nos damos a Dios y a los hermanos en el estado querido por Dios en las condiciones queridas por Dios bajo la guía del Espíritu de Dios “bien arraigados y edificados” en Jesús (Col 2 7) Jesús considerado durante la I Sem como restaurador de la imagen del Padre contemplado en la II como el modelo en que inspirarse para realizar del mejor de los modos posibles el plan del Padre habrá de ser asimilado mediante una permanente y profunda ‘simpatía’ durante la III Sem hasta el punto de que el ejercitante ha de poder afirmar con san Pablo ‘Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo pues es Cristo el que vive en mí’ (Gal

2 20) Por eso pedirá “dolor con Cristo doloroso quebranto con Cristo quebrantado lagrimas pena interna por tanta pena como Cristo paso por mí” (EE 203)

Es la semana de la eucaristía y por tanto de la unión más íntima que se pueda concebir. Es el tiempo de la reflexión sobre las grandes revelaciones del Amor “Yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros” (Jn 14 20) ‘para que todos sean una sola cosa’ (Jn 17 21) ‘seguid unidos a mí y yo a vosotros’ (Jn 15 4)

Es también el tiempo de la comprensión del misterio de la Cruz como medio privilegiado escogido por Dios para la redención del mundo. En toda contemplación (EE 204) el ejercitante además de “considerar como (*Jesús*) todo esto padece por mis pecados etc.” (EE 197) debe preguntarse también “que debo yo hacer y padecer por él” (ib) Es decir debe ver la manera de realizar la misión a la que está llamado para el bien del cuerpo místico. Al contacto, o mejor en íntima unión con Jesús que “libra” y “promueve” sufriendo y muriendo también el debe “hacer y padecer” algo debe adoptar la finalidad y hasta el estilo y los medios de Jesús debe a la luz de una enseñanza precisa de la Sda Escritura y de san Pablo en particular consentir en completar en su carne “lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1 24) debe por ejemplo aceptar la eventual invitación a “compartir” la vida de los marginados

5 LA VIDA EN EL ESPÍRITU UNA ALEGRÍA QUE COMUNICAR - La IV Sem está destinada a la contemplación de Jesús resucitado. Ignacio quiere que el ejercitante pida la gracia de alegrarse y gozar intensamente de tanta gloria y gozar de Cristo nuestro Señor” (EE 221) Para ayudar a conseguir la meta, sugiere dirigir la atención a las manifestaciones de la divinidad (EE 223) intentar desde el primer momento de la jornada conmovirse y alegrarse “por tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor” (EE 229) recordar y pensar “cosas que causan placer alegría y gozo espiritual” (ib) En el fondo se trata de dar a la vida un sabor nuevo propio de los que se dejan animar y conducir por el Espíritu. Estamos al final del itinerario y es la hora de los *frutos del Espíritu*. Al contacto con el cuerpo resucitado de Jesús y en la medida en que se profundiza la consideración de los “verdaderos y san-

tos efectos” de la resurrección (EE 223) no se puede menos de participar de su alegría. El cumplimiento perfectamente su misión puso las condiciones para la efusión del Espíritu prometido y el Espíritu una vez que ha tomado posesión de nuestros corazones atestigua “que somos hijos de Dios” (Rom 8 15 16) También estos y estos sobre todo son “verdaderos y santísimos efectos” de la resurrección

Habitado por el Espíritu dotado de dones y de carismas particulares el ejercitante de la IV Sem no puede dejar de “decir” su alegría de estar y sentirse salvado no puede dejar de gustar el honor de saberse asociado a la obra de la salvación no puede dejar de “darse” —también para imitar y asimilarse al Resucitado que ejercita “el oficio de consolador” (EE 224)— a la edificación del cuerpo místico con alegría y entusiasmo. En la madurez que es fruto de acción divina recibida con plenitud de docilidad y de amorosa atención sentirá la exigencia de corazón —estamos en la contemplación final propuesta por Ignacio— de encontrarse con el Señor que colma de toda suerte de dones y que se da también a sí mismo (EE 234) con su presencia (EE 235) y con su acción (EE 236) vera en todas las cosas en cada acontecimiento en cada hombre las huellas del Amor y en consecuencia adorar alabar y agradecer (EE 237) En el deseo cada vez más vivamente percibido de estar ‘con’ y ‘en’ Dios —pero siempre atendiendo a una purificación necesaria y permanente (EE 238 248)— tendrá cada vez más ante los ojos al Padre al Hijo al Espíritu y a la Virgen y se sentirá “familiar” suyo (EE 249 257) los tendrá en el corazón y en los labios (EE 258 260) Mas no de una manera romántica y alienante porque sabe que “el amor se debe poner más en las obras que en las palabras” (EE 230 231)

III El método

Hacemos referencia solamente a los puntos de los elementos que constituyen la fuerza del método ignaciano haciendo sumamente actual y válido

1 LA CONCATENACIÓN DE LAS IDEAS - Cuando queda dicho sobre el contenido debe haber hecho comprender que uno de los secretos del método hay que buscarlo en la concatenación de las

ideas dentro de los respectivos ejercicios entre un ejercicio y otro y entre las diversas etapas. Dejando a un lado la muestra que de ello tenemos desde el principio dejando a un lado el hecho de que el ejercitante al reflexionar sobre esta página maravillosa queda prácticamente iniciado en ese rigor lógico tenemos también afirmaciones explícitas. Damos un solo ejemplo no se puede pasar a la etapa siguiente si no se han recogido los frutos de la anterior precisamente porque la segunda está arraigada en la primera y la desarrolla (EE 4 b, 162 209 226)

2 LA ADAPTACIÓN - Esto muestra también la necesidad de la fidelidad tanto al hombre como a Dios. No todos estamos hechos de la misma manera. Y no solo desde el punto de vista de las dotes naturales de la capacidad de la voluntad de compromiso (EE 4 b 14 18) existe también una “medida” de gracia que Dios en su inscrutable sabiduría y bondad infinita confiere a cada uno según le place. Por eso el que da los ejercicios debe proponer aquellas verdades que son “convenientes y conformes a la necesidad” concreta del ejercitante (EE 17). De ahí el principio de oro “Los ejercicios espirituales de ben adaptarse a la disposición de las personas que quieren hacerlos” (EE 18)²⁸

3 EN COLABORACIÓN ACTIVA - Ignacio invita a comprometerse y a colaborar con la gracia de Dios. El principio es tan claro y se inculca tanto que no pocos han acusado a nuestro autor de voluntarismo. En realidad algunas de sus expresiones, sobre todo si se las saca de su contexto se prestan a una acusación así²⁹. Para resolver esta dificultad es necesario ‘comprender’ la breve frase que sirve de introducción a la demanda de la gracia propia de cada ejercicio la cual se repite con un énfasis único desde la primera (EE 48) a la última (221) meditación o contemplación ‘pedir lo que quiero’ o bien ‘demandar la gracia que quiero’ (91 c) o en una forma más completa “demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo” (48)

En otras palabras Ignacio está vencido de que todo es don de Dios y que ningún fruto puede madurar si Dios no lo concede. Por eso en los momentos más importantes de los EE invita a insistir en la oración interponiendo también la mediación de Jesús y de la Virgen (EE 63 y 147)

Mas esto no significa pasividad y quietismo. La experiencia de los EE del mes es solo para personas maduras es decir, capaces de compromiso y de colaboracion, que *piden* lo que quieren y desean, pero que tambien *quieren* y *desean* lo que *piden*, que hacen todo cuanto esta en su mano y cuanto se les exige para abrirse a la gracia. El Dios que presenta Ignacio es un Dios que respeta la libertad y la capacidad humana con creta nos dirigimos a el no solo para pedir que "quiera mover mi voluntad y poner en mi alma lo que debo hacer sobre la cosa propuesta" (EE 180) sino tambien para decir "Fierno Señor de todas las cosas, con tu favor y ayuda hago mi oblation quiero y desco y es mi determinacion deliberada" (EE 98), no solo para ofrecer la eleccion, hecha despues de haber "discurrido y razona do bajo todos los aspectos sobre la cosa propuesta" (EE 182) sino tambien para pedirle que "la reciba y la confirme si es para su mayor servicio y alabanza" (EE 183)

4 UNIDAD DE ATMÓSFERA Durante los EF hay que separarse "de todos los amigos y conocidos y de toda solicitud terrena" (EE 20) para ir a vivir en "otra casa o habitacion para permanecer alli lo mas secretamente posible" (ib) Ademas del aislamiento, se requiere tambien y sobre todo el recogimiento. Precisamente para este se escoge aquel nos apartamos para concentrar "toda la atencion en una sola cosa" y, en consecuencia ejercitar mas libremente las facultades naturales (ib)³⁰

Esto supuesto, siempre con la ayuda de Dios habra que cuidar no tanto de "conocer" cuanto de "comprender" porque "no el mucho saber harta y satisfice al alma, sino el sentir y gustar las cosas interiormente" (EE 2), por eso, una vez encontrado el "punto" sobre el que reflexionar y orar, "descansare en ellos sin ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" (EE 76)

Gracias tambien a este modo de proceder, a esta fidelidad al hombre es de cir, a sus procesos de asimilación y de maduracion, podra el discipulo de Ignacio madurar verdaderamente disposiciones que le hagan atento y pronto al servicio y a la mayor gloria de Dios

IV Los actores de los EE

Los verdaderos protagonistas de los EE ignacianos son el Espiritu de Dios y

el ejercitante. En lineas generales el que los da debe desarrollar solo una tarea de iniciacion y de *discreta* asistencia

1 EL ESPÍRITU DE DIOS - El que por el contrario debe dominar el campo desde el principio al final y durante toda la vida (y de manera consciente, una vez que se ha tenido la experiencia de los EE), es el Espiritu Santo³¹. Los EE tienen en realidad, ante todo, la finalidad de poner al ejercitante en sintonia con el Espiritu de Dios para conocer su voluntad realizadora y, luego enfocar la vida segun el plan paterno

En cada una de las fases de los EE, y desde el principio, hay que crear las condiciones requeridas para que el ejercitante sea "iluminado por la virtud divina" (EE 2) para que el Creador pueda comunicarse y obrar "inmediatamente con la criatura" (EE 15), mover la voluntad y poner en el alma lo que es preciso elegir (EE 180)

2 EL EJERCITANTE Muchos de los elementos que le conciernen han sido ya subrayados. Recordemos aqui la gerencia de iniciar los EE "con corazon abierto y con generosidad" ofreciendo se a si mismo y las cosas propias al Señor (EE 5) es decir haciendo aquel acto de fe por el cual "el hombre se abandona a Dios todo entero libremente" (DV 5)

En el curso de los EE, el ejercitante habra de discernir todas y cada una de las partes de la vocacion cristiana, captar los contenidos de la voluntad paterna y escoger liberado de cuanto no es Dios y totalmente abierto a él. En el fondo, todo se reduce a esto: tener capacidad de reflexion y de decision ponderadas comprometerse sinceramente a hacer la experiencia propuesta por Ignacio "querer" seguir al Señor

En suma, los EE suponen una cierta madurez tanto humana como cristiana. Justamente en el n 649 de las *Constituciones* de la Compania escribe Ignacio "Generalmente no se daran mas que los Ejercicios de la primera Semana, y si se dan enteros, se hara con personas elegidas o con quien desee tomar una decision respecto al estado de su vida"

3 EL QUE DA LOS EJERCICIOS Debe, ante todo recordar que ocupa un puesto de segundo plano respecto al Espiritu de Dios, por eso, sobre todo en algunas circunstancias, debe sencillamente desaparecer (EE 15)

En todo caso, la suya es una labor de presencia discreta y paterna. Ademas de dar los "puntos", debe adaptar sus tener animar y vigilar para que el ejercitante no formule propósitos desatinados no sea indiscreto en la eleccion de los medios no se agote. Sobre todo debe *ayudar a discernir los espíritus*. Es lo que se desprende tambien del parrafo que sigue

V. Elementos sintonizantes con el plan del Padre

El Espiritu que mora en nosotros en sea recuerda y guia. El hombre sin embargo generalmente hablando no procede por via de intuicion. Conocer comprender desear, querer obrar son actividades que requieren tiempo y conllevan a veces largos procesos de asimilacion, maduracion y decision

1 SENTIR Y GUSTAR Tambien para esto quiere Ignacio que se "sienta" y se "guste" (EE 2) que nos detengamos solo en una parte de alguna verdad, que volvamos con constancia y perseverancia cotidianamente y en diversas ocasiones sobre cuanto precedentemente se ha gustado, poco o mucho. Las repeticiones los resúmenes las aplicaciones de los sentidos, son habituales en los EE desde el dia primero al treinta. Ademas al final de cada meditacion o contemplacion hay que reflexionar para ver "como me ha ido" (EE 77), y, dos veces al dia examinarse para realizar una ulterior puntualizacion sobre las *mociones* de Dios. En este clima saturado de gracia divina y de esfuerzo humano, se atendra a su tiempo a buscar y encontrar la voluntad de Dios. Ignacio habla de ello desde el n 175 al n 189, describiendo sus tiempos, el primero se da cuando Dios "llama" de manera teramente clara e inequivoca (EE 175), el segundo, cuando nos servimos de las experiencias de las consolaciones de las desolaciones, del *discernimiento* (176), el tercero, cuando se descubre la voluntad divina "razonando". Hablaremos brevemente de las dos ultimas

2 LA EXPERIENCIA DE LAS RESONANCIAS INTERIORES Desde la primera jornada de los EE se nos invita a *anotar* y a *determnos* en aquellos puntos en los que se ha probado "mayor consolacion o desolacion o mayor sentimiento espiritual" (EE 62). En una palabra hay

resonancias intimas y profundas en nosotros que Ignacio fiel a la tradicion mas segura llama consolaciones y desolaciones. En el origen de tales "sentimientos" estan los "espíritus" el bueno obra para nuestra realizacion, el malo para nuestra alienacion y dispersion (EE 318). Fruto de la accion del primero es cuanto abre al amor y a la alegria (consolacion) cuanto por el contrario, repliega y cierra sobre uno mismo (desolacion) es el fruto agusado del "enemigo de la naturaleza humana" (EE 325). Por consiguiente el deseo de elegir o la eleccion misma que, una vez realizada, produce consolaciones es de Dios. Y esto baste

3 LA BUSQUEDA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS Mas, ¿que hacer cuando las resonancias interiores no estan presentes de manera clara y neta? En este caso se le invita al ejercitante a proceder a un trabajo de atenta investigacion sobre todo lo que pueda ayudar a escoger lo que "sienta" que es de mayor gloria de Dios (EE 179). Se trata, a nuestro entender, de buscar descubrir e interpretar los signos de los tiempos, *discurriendo* y *razonando* "bajo todos los aspectos sobre la cosa propuesta" (EE 182) de "descubrir en los acontecimientos cuales son las exigencias naturales y la voluntad de Dios" (PO 6) de examinar "aquellos signos de que se sirve cada dia el Señor para hacer comprender su voluntad a los cristianos prudentes" (PO 11), de "buscar en cada acontecimiento su voluntad" (AA 4)

4 LAS REGLAS PARA SENTIR CON LA IGLESIA Se entiende que en este trabajo de busqueda, a veces complejo es necesario dejarse ayudar (condicion para no vagar en la oscuridad) y "escuchar" a aquellos a quienes el Señor ha confiado la labor de guarnos "Es necesario que todas las cosas sobre las que queremos hacer eleccion [] militen dentro de la santa madre Iglesia jerarquica" (EE 170) hay que "tener el animo aparejado y pronto a obedecer en todo a la verdadera esposa de Cristo nuestro Señor que es nuestra santa madre Iglesia jerarquica" (353). En resumen, el pensamiento de Ignacio, solidamente fundado tambien en este punto en la Escritura, concuerda con cuanto ensena la Iglesia a proposito de la genuinidad y del uso de los carismas "El juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en

la Iglesia a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probar lo todo y retener lo que es bueno (L.G. 12)

P. Schiavone

VI EE. Nuevas experiencias

En nuestro tiempo existen dos tendencias en relación con los EE que aparentemente se contradicen, pero en el fondo se integran. Por una parte se siente la necesidad de continuar su práctica porque suponen todavía hoy una gracia eclesial y por otra la necesidad de renovarlos, aun con el riesgo de retocar su esencia. Estos breves apuntes pretenden analizar los esfuerzos de renovación y las formas nuevas en que se traduce la original experiencia de san Ignacio.

1. EXIGENCIAS DE RENOVACIÓN - El concilio Vat II es un obligado punto de referencia al hablar de "renovación" y "aggiornamento". Mas que el concilio en sí cuenta la nueva mentalidad que los documentos conciliares asumen, sintetizan y comentan, sobre todo mirando a perspectivas de futuro. Son muchas las causas que han influido en la "nueva mentalidad" y que han obligado a los pastoralistas a revisar el entramado de los Ejercicios ignacianos. Algunas ideas han adquirido especial relevancia e incidieron en la renovación del método las categorías del *encuentro*, la *relación* y el *dialogo*, la *dinámica de grupos*, el nuevo sentido de la *comunidad*, que dificultan y cuestionan la soledad, el silencio, el dialogo personal con Dios cargado de individualismo tan necesario en los clásicos EE.

Más profunda incidencia en los EE han tenido la renovación teológica, las exigencias de la pastoral y la catequesis, las nuevas ciencias del hombre como la sociología religiosa, la antropología, la psicología profunda, la psicología social, etc. Y hasta la situación de injusticia en muchas partes del mundo que es interpretada desde los contenidos de la fe como denuncia profética. Este complejo mundo de ideas ha obligado a buscar acomodos para los antiguos caminos y métodos espirituales.

Por no salirme de la aludido concilio Vat II como impulso renovador de los EE, recuerdo un hecho sintomático. Pocos meses después de la clausura del

concilio en agosto de 1966 se celebró en Loyola un *Congreso Internacional de Ejercicios*, al que había precedido una *Encuesta*, también de ámbito internacional sobre el mismo tema. La finalidad del congreso era clara: acomodar el método, las ideas ignacianas, a la nueva teología del concilio. Este hecho confirma cuanto dije al principio: validez de los EE pero también urgencia de su puesta al día.³²

2. FORMAS NUEVAS DE EE. La renovación de los EE afecta al método y a la tematización pero sin traicionar la finalidad primordial de los mismos: que es conseguir una experiencia de Dios que conduzca a la conversión.

a) *Ejercicios espirituales en la vida corriente*. En realidad, no se trata de una innovación sino de una vuelta a lo original de los EE, iniciada ya por san Ignacio y después caída en desuso. De hecho, en la "Anotación 19" del *Libro de los Ejercicios* escribe: "Al que estuviere embarazado en cosas públicas o negocios convenientes, quier letrado, o ingenioso tomando una hora y media para se ejercitar platicándole para que es el hombre criado se le puede dar asimismo por espacio de media hora el examen particular y después el mismo general y modo de confesar y tomar el sacramento."³³ Pioneros en nuestros días pueden considerarse el jesuita belga P. Jean Pierre van Schoote quien inició la experiencia con jóvenes universitarios en Lovaina hacia el año 1960, y el jesuita canadiense Gilles Cusson que ha publicado una especie de *Directorio del método*.³⁴

Se exige en primer lugar, una *selección de candidatos*, que posean capacidad de reflexión y concentración en una idea para dejarse dominar por ella durante los trabajos y ocupaciones del día. Con ellos tiene el director un encuentro previo para explicarles el sentido de la experiencia. Fundamentalmente el método se basa en el principio psicológico de que durante el día el hombre normal no emplea toda su capacidad mental y afectiva en los trabajos que realiza que existen espacios interiores muertos o al menos vacíos. Pues bien, el director introduce en el ejercitante una idea "preocupante" que le acompañe vaya madurando hasta que le domine totalmente le convierta a ella. Esta idea convive con el sobrevive en medio de las preocupaciones y los trabajos normales de cada día. Por ejemplo: Dios es mi padre

los hombres son mis hermanos, Cristo vive presente encarnado entre nosotros, en los pobres, en la Eucaristía, etc. Además de esta preocupación fundamental, el ejercitante necesita algún espacio libre para poder concentrarse mejor en el tema de reflexión del día o de la semana, y también un tiempo para la oración personal.

El método es sumamente personalizable, requiere un control metódico por parte del director, una revisión frecuente, pero es algo más que la clásica "dirección espiritual". Puede ser una buena experiencia religiosa para cristianos muy ocupados que no tienen tiempo de "retirarse" a casas de espiritualidad, o que quieren salir de la rutina de los EE organizados.

b) *Ejercicios en dialogo*. Esta experiencia supone un profundo cambio metodológico. Los EE clásicos, aunque se hagan en grupos más o menos limitados, no rompen la estructura individualista y una cierta pasividad, a lo sumo, se hacen *con dialogo*. El nuevo método se funda en la psicología dinámica de grupos, que ve al hombre como ser social, miembro de un grupo en el que necesariamente existe una relación y un encuentro con los demás. Los ejercicios —en este caso— no solo se harán con dialogo, sino *en dialogo*, con la participación activa de todos los componentes del grupo.

El hombre moderno está acostumbrado a tener responsabilidades sociales y religiosas y —cuando se junta con otros semejantes— quiere encontrar el camino de la fe junto con ellos, no a través de un líder religioso. La nueva mentalidad está generando cristianos nuevos, que se expresan en un lenguaje diferente y de modo más libre. El grupo como parte la fe, expresa sus experiencias religiosas. La búsqueda común de las soluciones ayuda a madurar cristianamente, a construir la Iglesia. Es tarea común que se realiza en dialogo. Resulta claro que es algo más profundo que una mera dinámica de grupos.

El grupo no es numeroso y se fragmenta en pequeñas unidades de trabajo que al final confrontan las conclusiones de los miembros directivos —que también asisten— no en manera alguna protagonistas, sino especialistas a quienes se puede acudir si surgen dudas y problemas.³⁵ El método es complejo y costoso pero vale como novedad y experiencia. Quizá se podrían acomodar en el futuro algunas técnicas e ideas ba-

sicas. Una metodología combinada mejoraría la práctica de los EE clásicos.

c) *EE y técnicas psicológicas*. Resulta novedad metodológica incorporar al grupo técnicas psicológicas para una mayor eficacia, como la *dinámica de grupos*, siempre que no se olvide el fin primordial de los EE, que es la "conversión" del ejercitante, y que se pretenda una finalidad apostólica.³⁶ También se están aprovechando los valores terapéuticos de los EE por los procesos interiores que provocan. Así, por ejemplo, el recuerdo de los pecados y la meditación de la pasión de Cristo, que desencadena en el ejercitante lágrimas de dolor, tienen un cierto paralelismo con la técnica para crear en el cerebro "estereotipos dinámicos de reacción". Lo mismo que el *agere contra* de los EE de san Ignacio, dinamismo interior para luchar contra las malas inclinaciones, es utilizado en psicoterapia para sublimar el instinto de combatividad y así corregir la afectividad mal orientada. Además, tanto los EE como la psicoterapia pretenden una reorganización de la vida del individuo sometiendo las fuerzas desintegradoras de la personalidad —instintos y afectos— para conseguir una actuación más unitaria, racional e integradora. Finalmente, tanto la psicoterapia como los EE pretenden provocar imágenes contrarias a las imágenes que anteriormente crearon la desarmonía de la persona. Esta provocación voluntaria de las nuevas imágenes se realiza en los EE mediante las meditaciones sobre el infierno, el cielo, la composición de lugar, las distintas contemplaciones. Al mismo tiempo, los ejercicios repetidos sistemáticamente generan en el ejercitante una especie de neurotización obsesiva transitoria y provisional creando, a la larga, "estereotipos dinámicos correctivos".³⁷

d) *EE como praxis de liberación*. Mas que nuevo método, esta experiencia se mueve en la renovación de la "teología" de los EE, teniendo en cuenta la "teología de la liberación", muy activa en América Latina. Las clásicas meditaciones de los EE se cambian o se combinan con otras más acordes con la situación de injusticia en que viven muchos pueblos del Tercer Mundo, para provocar en el ejercitante un espíritu solidario con los más pobres y marginados. Esta sería la conversión al Evangelio: el amar a los hermanos para ayudarles a su propia liberación. Vivencia y experiencia del Cristo histórico, pero

sobre todo del Cristo total, que es la Iglesia y la humanidad doliente. Según los promotores o los EE suscitan este tipo de conversión o son "enajenantes". Los temas tratados son una síntesis de la *espiritualidad de la liberación* [↗Liberación] que es la que quieren suscitar con los EE. Para que los EE surtan los efectos deseados el ejercitante tiene que mentalizarse antes con las corrientes y los postulados teóricos de la teología de la liberación que posee una especial sensibilidad por la injusticia. A crear este clima interior óptimo se dedican los primeros días de los EE, que vienen a ser unos *pre ejercicios* después se inicia el periodo propiamente de *Ejercicios* con la predicación tematizada y culmina el compromiso con los *post ejercicios*. En resumen una experiencia fuerte vivida durante un mes.³⁸

e) *Otras formas de EE*. Los EE tienen muchas variaciones si por *ejercicios* se entiende unos días densos de espiritualidad en orden a una conversión a Cristo y al Evangelio. Se abandona por ejemplo la rígida fórmula ignaciana y se inician otras experiencias que dependen del director y del ejercitante. Muchos prefieren hacer los EE "en silencio" con poca o ninguna predicación y mucha reflexión personal puro en encuentro con Dios con Cristo en la lectura de la Palabra de Dios en la celebración de la liturgia y con el propio yo. Esto no obsta que a ratos se compare con el grupo alguna experiencia. La "experiencia del desierto" de uno o varios días es otra formulación moderna. En ellos se elige la incomodidad la soledad plena el cansancio físico los largos ratos de oración y de reflexión como medios para el encuentro con Cristo o la escucha del Espíritu Santo. También se pueden combinar días de reflexión personal o comunitaria de convivencias con algún día de "desierto". Por otra parte el director también puede abandonar los rígidos esquemas temáticos ignacianos para articular las meditaciones y reflexiones desde un esquema doctrinal coherente y actualizado siguiendo la doctrina de uno o varios grandes maestros espirituales o las tendencias actuales de la teología o la espiritualidad. La oración personal hecha en silencio y en soledad según los métodos clásicos puede intercalarse con experiencias nuevas. Lo mismo el silencio y la soledad típicos de los días de "retiro" puede combinarse con encuentros colectivos en los que se haga

revisión de lo tratado durante el día. Se pueden utilizar también medios modernos para la exposición temática y el modo de hacer oración como las imágenes los montajes audiovisuales etc.

En fin en esta época de transición y creatividad el tema queda abierto a muchas experiencias novedosas que todavía no han terminado.

D De Pablo Maroto

Notas—(1) Cf I Iparraguirre *Problemática actual de los Ejercicios espirituales* en *Presenza Pastorale* 42 (1972) 692s—(2) La capacidad para concentrarse reflexionar decidir y elegir es una exigencia del hombre en cuanto tal. Queremos decir que el hombre ha ejercitado siempre su inteligencia y su voluntad siguiendo métodos y técnicas particulares. También los contenidos de la investigación filosófica sobre todo tienen no pocas afinidades con nuestros EE. Piense en la reflexión sobre Dios y sobre el fin del hombre. Sin embargo en la corriente cristiana encontramos temas y sobre todo contenidos cualitativamente diversos—(3) Y por sentirse con una misión Cf *Gen* 12 I Ex 3 10ss 19 3ss I Re 19 15ss—(4) Cf *Mt* 14 13 23 26 36 *Mt* 1 35 45 6 31 *Lc* 4 42 9 18 *Jn* 6 15—(5) Recordemos también la invitación de Pablo a Timoteo Ejercitate en la piedad (1 Tim 4 8) *gymnaze*—(6) Pablo debió inspirarse en este tipo de reuniones cuando en su carta a los Efesios les desea que estén llenos del Espíritu y hablen unos con otros en salmos en himnos y cánticos espirituales cantando y alabando al Señor (Ef 5 18 20)—(7) Para un estudio más profundo y completo vease A Codina *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Biblioteca Balmes Barcelona 1926 E Ancelli *Ruolo e significato degli Esercizi spirituali nella storia della spiritualità cristiana* en *Presenza Pastorale* 42 (1972) 671 689—(8) Según Villier en los ss VII y VIII el retiro cuaresmal lo practicaban casi todos los cristianos. M Villier *Le XVII^e eme siècle et l'origine des retraites spirituelles* en *RevAscMyst* 9 (1928) 150 162—(9) *Ib* 359 371—(10) Entre las prácticas que se proponían recordemos el examen de conciencia. Querían conseguir la pureza del corazón y la reforma de la vida mediante los ejercicios espirituales de la vida purgativa iluminativa y unitiva—(11) Cf L von Hertling *De usu nominis exercitiorum spiritualium ante S P Ignatum* en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 2 (1933) 316—(12) *Autobiografía* 1 en *OC* Ed Católica Madrid 1977—(13) *Ib* 8—(14) *Ib* 17—(15) *Ib* 19 27—(16) Cf *Reglas* para el discernimiento de espíritus de la primera (313 327) y de la segunda (328 336) *Semana y Reglas* para sentir y conocer los escrupulos (345 351)—(17) *Autobiografía* 27—(18) *Ib* 28 30—(19) *Ib* 30 (20) *Fontes Narrativi de S Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu unius* (FN) 4 vols Roma 1943 1965 I 80 10 161 18—(21) *FN* I 30s—(22) *FN* II 6—(23) Cf I Iparraguirre *Practica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor*

(1522 1556) Bilbao Roma 1946 I—(24) Ignacio siguió retocándolos también después Cf *FN* I 319 Polanco Juan Alfonso *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesu historia* 6 vols Madrid 1894 1898 III 530—(25) Hasta hoy han testimoniado en su favor 38 papas unas 600 veces. Recordemos en particular dos documentos oficiales de Pio XI la const *Summorum Pontificum* (25 julio 1922) en la cual a petición de 672 cardenales arzobispos y obispos el papa declaraba a Ignacio celeste patrono de todos los ejercicios espirituales y de todas las entidades que los promueven la enc *Mens Nostra* (20 dic 1929)—(26) Tampoco por lo que concierne al otro cuarto (la I Sem) puede haber dudas trata de verdades tomadas de la Biblia. Ya Pablo III había afirmado que la doctrina contenida en los EE es toda bíblica (breve *Pastoralis Officium*)—(27) La evocación de los ejercicios físicos es de Ignacio pero la comparación se encuentra ya en I Cor 9 21 27—(28) Recordemos a este propósito que Ignacio además de Ejercicios completos ya sea abiertos (19) ya cerrados (20) había también de *EE de primera semana* (18 d) y de *EE ligeros* (18 c) Cf Armando Guidetti *La Annotacion 18 método olvidado de Ejercicios ignacianos en Los Ejercicios de S Ignacio a la luz del Vat II* Ed Católica Madrid 1968 620 638—(29) Piense por ej en las indicaciones relativas al *Examen particular y general* (24 53) en las *Adiciones* (73 90) en las *Elecciones* (175 189) y sobre todo en la sugerencia del *cuarto punto* de las contemplaciones de la III Sem. Y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarse en el dolor en la tristeza en el llanto y trabajar de la misma manera en los otros puntos que siguen (EE 195)—(30) Para ser ayudado a alcanzar esta meta el E se servirá de la luz o de la oscuridad (79 130 c) y también de los alivios de la estación por ejemplo del fresco en verano y en invierno del sol y del calor (229 c) por eso tampoco se reira ni dira cosas que provoquen risa (80) y tendrá refrenados los ojos (81)—(31) Hoy existe en la Iglesia una toma de conciencia más neta de la presencia y de la acción del Espíritu. Los EE realizan una aportación esencial a movimientos de este género no solo por que se le atribuye al Espíritu un puesto de primerísimo plano ni sólo porque han sido concebidos como medio para buscar y encontrar la voluntad divina y por tanto y en concreto también los carismas recibidos no solo porque el carisma (o al menos el arte y el ejercicio) del discernimiento es uno de los elementos constitutivos del método sino también porque a los sacramentos y en particular a la eucaristía a la oración de alabanza a la devoción a la Virgen a la fidelidad a la jerarquía se les asigna un puesto de particular importancia—(32) Las *Actas del congreso* fueron publicadas en *Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vat II* Ed Católica Madrid 1968. También los trabajos preparatorios *Encuesta internacional sobre los EE* 2 vols Roma 1966. En septiembre de 1974 se celebró otro congreso sobre los EE. Cf *Ejercicios constituciones unidad vital Congreso internacional ignaciano* Mensajero Bilbao 1975—(33) Cf *OC* (nota 12) 212—(34) *Ejercicios espirituales en la vida co*

rriente Sal Terrae Santander 1976 Original francés Montreal Roma 1975—(35) Cf Louis Fevre *L'expérience des retraites en dialogue* Desclée Paris 1974—(36) Jose A Garcia Monje *Ejercicios espirituales y dinamica de grupos en la pastoral con jóvenes* en Sal Terrae 62 (1974) 508 513 Manuel Ruiz Jurado *Dinamica de grupos y Ejercicios espirituales* en Manresa 43 (1971) 343 348—(37) F Jiménez Hernández *Ejercicios espirituales y psicoterapia* en Manresa 47 (1975) 135 152. También Ruth Tiffany Barnhoose *The spiritual Exercises and psychoanalytic therapy* en *Way Supplement* 24 (1975) 74 82 (38) Cf algunas obras Jose Magaña *Ejercicios ignacianos estrategia de liberación* *Notas para unos EE utopicos* Pax Sal Terrae Bogota Santander 1973 1974 *Id Ejercicios como espiritualidad de liberación* en Manresa 48 (1976) 9 24 *Id Pre ejercicios ignacianos* en Manresa 48 (1976) 261 266

BIBL—AA VV *Los ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II* Ed Católica Madrid 1968. Andres R de *Ejercicios para teólogos* Paulinas Madrid 1979. Boros I *Decision liberadora los ejercicios de san Ignacio en su dimension actual* Herder Barcelona 1979—Cusson G *Experiencia personal del misterio de salvacion Biblia y ejercicios espirituales* Apostolado Prensa Madrid 1973—Cusson G *Los ejercicios espirituales en la vida corriente* Sal Terrae Santander 1976—Iparraguirre I *Historia de los ejercicios de san Ignacio* 3 vols Institutum Historicum S I Roma 1955 1973. Jimenez Duque B *Voluer o la esencial* Narcea Madrid 1980—Laplace J *Diez dias en una experiencia de la vida del Espíritu dentro de la tradicion de los ejercicios espirituales* Secretariado de Ejercicios Madrid 1979—Lombardi R *La iglesia de la esperanza Ejercicios espirituales comunitarios* Euramerica Madrid 1973—Magaña J *Misterio pascal y ejercicios ignacianos* *Hacia una integración* Sal Terrae Santander 1968—Magaña J *Ejercicios ignacianos Estrategia de liberación* Sal Terrae Santander 1974—Plaza M *Ejercicios ignacianos y pedagogia de la fe para jóvenes* Sal Terrae Santander 1978—Rahner H *Genesis y teologia del libro de los ejercicios* Apostolado Prensa Madrid 1966—Stamley D M *Moderno enfoque bíblico de los ejercicios espirituales* Apostolado Prensa Madrid 1969

ENFERMO/SUFRIMIENTO

SUMARIO 1 Contexto socio cultural 1 La reflexión sobre el sufrimiento 2 La reacción del hombre hoy II La perspectiva bíblica cristiana 1 I a oferta salvífica del Antiguo Testamento 2 Jesús y el sufrimiento III La espiritualidad cristiana del sufrimiento 1 La prueba del sufrimiento 2 La ascesis del exodo y del misterio pascal 3 La comunidad cristiana y los pacientes IV El sacramento de los enfermos

I. Contexto socio-cultural

1 LA REFLEXIÓN SOBRE EL SUFRIMIENTO- Prescindiremos en esta primera parte de la visión bíblica cristiana. Los primitivos consideraban que las desgracias individuales y cósmicas eran reflejo de poderes sobrehumanos de los que el hombre era víctima, y frente a ellos buscaban protección en ritos mágicos sin renunciar a defensas personales.

Las culturas judía y griega pusieron de relieve la corresponsabilidad personal. En la época moderna, el marxismo ha denunciado los condicionantes sociales y el psicoanálisis ha analizado los del subconsciente.

La vida del individuo y la convivencia son una lucha continua y esforzada, sostenida durante milenios contra toda forma de sufrimiento si bien este persiste adoptando formas nuevas provocadas por el mismo progreso. La sensibilización social y eclesial, que constituye un índice de promoción humana, agudiza por reflejo los contrastes y exaspera las tensiones. Se renuevan formas de marginación y de opresión hasta las violencias más extremas, en nombre incluso de la promoción social. El poder de los medios de comunicación social y los integralismos ideológicos provocan una onerosa masificación del pensamiento, cuando no se llega a las persecuciones políticas religiosas o raciales más descaradas. El progreso sanitario ha acabado con las epidemias, ha disminuido la mortalidad infantil y ha hecho posible que un número cada vez mayor de personas llegue a una edad avanzada [Anciano] pero se encuentra frente a las complicaciones propias de las enfermedades degenerativas, y no raras veces provoca posteriores sufrimientos con las mismas tentativas terapéuticas (las llamadas enfermedades iatrogénicas). Instintivamente concebimos la vida como salud y bienestar, y el sufrimiento como un incidente desafortunado, que puede cruzarse en nuestro camino.

La dura realidad de la vida contrasta con esta concepción nuestra de la existencia. Debemos aceptar que la primera causa de sufrimiento está inscrita en nuestro tejido vital, en las potencialidades biológicas y en nuestra conciencia crítica, que constituyen las energías de la vitalidad individual y social y, al mismo tiempo, provocan inseguridades y sufrimientos. La potencialidad sexual efectiva es causa de tensión, de placer y

de sufrimiento. La evolución social no se realiza sin contrastes violentos, aunque sea condenable la violencia homicida.

De ahí que entre la vida en su fase terrena y el sufrimiento no exista oposición radical, sino que el sufrimiento entra como elemento constitutivo de nuestra existencia. Aceptar la vida significa admitir también la realidad del sufrimiento y de la muerte.

El problema no es como no sufrir, sino saber reaccionar ante el sufrimiento y disminuir las causas que lo agravan.

2 LA REACCIÓN DEL HOMBRE HOY. Consideremos al hombre de nuestra cultura europeo-occidental. El que sufre especialmente si es un enfermo, tiene conciencia del derecho a reivindicar de la sociedad respeto, comprensión y ayuda, y acusa a los demás (el ambiente familiar, las estructuras sociales, inadecuadas e injustas, los egoísmos y errores de otros) como causas primarias de sus sufrimientos. Se fatiga analizando su parte de responsabilidad, revisando sus actitudes de reacción y evitando sentirse solamente víctima del sistema y de la incompreensión de los demás.

La mentalidad secularizadora que agudiza la tensión hacia las realizaciones terrenas, el mito del bienestar, la confianza en el poder tecnológico, la creciente sensibilidad psicológica son factores que provocan una mayor alerta a toda forma de sufrimiento y una espera a veces neurótica de soluciones inmediatas. No se puede esperar ni se debe sufrir más, el consumismo y el uso excesivo de los fármacos, la repetición obsesiva de los exámenes clínicos, los intentos más temerarios incluidos los raptos y los secuestros, son un indicio de lo que acabamos de decir. El recurso a la droga, los atropellos y las violencias, incluso homicidas, por motivos políticos o por delincuencia común forman parte de esta mentalidad de liberarse del sufrimiento cuanto antes y como sea.

No faltan, incluso en nuestros países, los desconfiados, los "cansados de la vida", que oscilan entre un sentido fatalista y el deseo del suicidio, estos son los pacientes más graves.

En la milenaria lucha del hombre contra el sufrimiento, la reflexión ha profundizado en las causas del mismo y se han multiplicado los medios técnicos, sin embargo parece que el hombre de hoy es más frágil frente al sufrimiento.

El psicólogo judío Viktor Frankl denuncia una "frustración existencial", que necesariamente se sigue del contraste entre la concepción corriente de la vida y la realidad de la existencia. Mientras nos impregne una mentalidad sobre la vida basada en el placer y en la propia afirmación —quizá identificados con las propias ideas sociales o religiosas— y se contemplemos esos valores como absolutos habremos de experimentar una continua frustración al constatar el progresivo debilitamiento físico y las oscilaciones y contradicciones sociales.

La "logoterapia" o cura médica del alma, que V. Frankl propone consiste en ayudar al sujeto a preguntarse sobre el sentido de su existencia convenciéndolo de que en cualquier situación, por absurda que sea es posible encontrar un "cometido vital", comenzando por las respuestas más modestas con tal que sean realizables en ese momento.

II. La perspectiva bíblico-cristiana

1 LA OFERTA SALVÍFICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Yahvé ofrece al hombre, condicionado por culpas y sufrimientos, una alianza salvífica que le ayuda a redimirse y a dar un significado a su propia existencia, cualquiera que sea su situación. Esta es la respuesta fundamental de la Biblia a la realidad de la existencia y del sufrimiento humano.

La respuesta bíblica sobre el comienzo del sufrimiento y de la muerte del hombre está apenas esbozada y es de difícil interpretación. El Génesis reacciona contra las interpretaciones de otros pueblos que hacían a los hombres víctimas de una misteriosa potencia mágica o del capricho del destino, y reafirma la existencia de un Dios único que ha dado origen a la realidad cósmica y que es sabio y bueno. El sufrimiento y la muerte no pueden, por lo tanto, ser queridos por él, sino que son consecuencia de una culpa, de una ruptura voluntaria en las relaciones del hombre con Dios. De esta culpa derivan todos los demás desequilibrios, efecto de la presunción y del egoísmo. El apóstol Pablo resume el pensamiento bíblico en esta síntesis dramática: "Por un hombre entra el pecado en el mundo y por el pecado la muerte" (Rom 5,12).

La Biblia establece, pues, una correlación entre pecado, sufrimiento y

muerte. Pero no se puede deducir de ella que el pecado constituya la única causa del sufrimiento y de la muerte, como si antes de la culpa el hombre hubiera estado hecho de una estructura física y psíquica distinta.

La reflexión teológica ha estimado siempre que el pecado supuso una complicación e hirio a la naturaleza humana, pero no la cambió radicalmente. La teología actual ha vuelto a plantear la problemática en torno a la frase del Génesis: "Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás en modo alguno, porque el día en que comieres ciertamente morirás" (Gen 2 17). ¿Era quizá una amenaza de muerte inmediata, conmutada luego por una vida de sufrimiento? (cf Gen 3 14 17). La frase de Pablo, que contrapone al pecado y a la muerte provocada por Adán la gracia y la vida ofrecida por Cristo tampoco se limita al problema de la muerte biológica, porque esta sigue dándose después de la redención.

El concilio de Trento ratificó que la muerte es consecuencia del pecado, pero evitó pronunciarse sobre la situación anterior al pecado (DS 1511). El ritual reformado del sacramento de la unción y cura pastoral de los enfermos usa esta expresión en la introducción: "No se puede negar que existe una estrecha relación entre la enfermedad y la condición de pecado en que se encuentra el hombre" (n 2) y el documento de la Conferencia Episcopal Italiana sobre *Evangelización y sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos* precisa lo siguiente: "Según la fe cristiana, la enfermedad tiene su origen no solo en la finitud de la criatura humana, sino también en la corrupción introducida por el pecado en el mundo" (n 132).

La catequesis debe tener en cuenta estas clarificaciones evitando recurrir solamente al pecado original como única causa de nuestro sufrimiento y de la muerte. Semejante planteamiento no está conforme con la Biblia, suscita la idea de un Dios cruel y favorece un sentimiento de indiferencia como si todo fuera culpa de Adán. Yahvé echa en cara a su pueblo sus reiteradas infidelidades como causa de sus sufrimientos.

Nos parece que del mensaje bíblico se puede deducir una vinculación mayor entre la creación y la redención. Dios Padre no nos ha hecho nacer culpables, sino que ha querido hacernos copartícipes de nuestra maduración sal

vifica En este planteamiento de pedagogía activa aplicada a la humanidad entera resultaban previsible la culpabilidad y un sufrimiento que se hizo mas oneroso por la imprudencia el egoismo y el odio humanos Dios puede permitir, en su bondad, todo esto no solamente para darnos la posibilidad de ser parcialmente artifices de nuestra promoción sino también porque sabrá dar a cada uno y a la convivencia general una respuesta de salvación Esta oferta redentora se convierte en don gratuito porque supera el costo de nuestras fatigas y porque no solamente nos devuelve otra vida sino que además nos hace "participantes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4)

Esta clarificación bíblica enlaza con la constatación científica de la condición natural de los límites biológicos y psíquicos del hombre y con la percepción de una corresponsabilidad social Pero subsiste una diferencia La mentalidad moderna habla de culpabilidad social mientras que la revelación habla de "pecado" Hay que tomar conciencia de que en el origen de nuestras faltas de madurez personal y de nuestras injusticias sociales esta una situación de pecado, una infidelidad a Dios Padre, que se manifiesta en las dificultades y en los egoismos propios de las relaciones humanas (cf Gen 3 7 19) La terapia salvífica prescrita por la Biblia parte de una conversión a Dios, y de esta comunión mas auténtica que no se limita a las prácticas rituales (cf la reiterada apelación de los profetas) deberá derivarse una solidaridad fraterna que reconstituya la convivencia humana

El saludo habitual de Israel "shalóm" significa bendición (alianza entre Dios y los hombres) implica seguridad bienestar y felicidad es confianza en la paz mesiánica que Yahve reserva para su día pero en la que ya nos sentimos comprometidos a colaborar con una respuesta libre y activa

2 JESUS Y EL SUFRIMIENTO - A los interrogantes humanos sobre el sufrimiento Dios respondió encarnándose es decir, aceptando compartir el padecimiento humano

Nosotros intentamos justificar nuestras carencias frente a Dios y al prójimo con las múltiples dificultades de la existencia porque cuesta demasiado mantenerse honrados, estar siempre disponibles tomar partido en favor de los marginados y aceptar la dureza de una

enfermedad que se prolonga sin esperanza

Jesus para redimirnos, recorrió nuestro camino hasta el final, despojándose de su condición divina, "tomando la naturaleza de siervo haciéndose semejante a los hombres" (Flp 2,7), compartiendo nuestras decepciones y amarguras aceptando ser víctima de la incompreensión y del odio, y, en este contexto existencial de dolor, dio pruebas de su fidelidad a Dios y de su amor redentor a los hombres hasta la tortura de la cruz En esta "kenosis" integro la nueva vitalidad del Espíritu en el sufrimiento nos dio la prueba de su amor y en la muerte completo su victoria (cf 1 Cor 15,55) esto es el misterio pascual de vida y muerte en tensión hacia la resurrección

Consideramos que Cristo confirió un valor salvífico a todo sufrimiento humano aun inconsciente incluyendo el dolor de los niños y de cuantos han perdido conocimiento critico, siempre que el que sufre no quiera sustraerse culpablemente a esta forma de redención

En el testimonio de la vida de Jesus se insertan sus relaciones de predilección por los que sufren independientemente de la forma de su sufrimiento de culpabilidad (la mujer sorprendida en adulterio Jn 8 1 11) de marginación social y religiosa (la samaritana Jn 4, la visita a Zaqueo Lc 19 1 10, las curaciones de los endemoniados) y de sufrimiento físico Las numerosas curaciones de enfermos se insertan como signo de la curación global o redención que el nos ofrece, exigiendo nuestra participación comprometida de fe, y que el mismo realiza gradualmente en la totalidad de nuestra vida, que se extiende mas allá de las fronteras terrenas En la otra vida glorificada por Cristo resucitado, se verificará la plenitud de la vida la victoria completa sobre toda forma de sufrimiento "No habra mas muerte, ni luto, ni clamor, ni pena" (Ap 21,4)

III. La espiritualidad cristiana del sufrimiento

1 LA PRUEBA DEL SUFRIMIENTO El sufrimiento es una dura prueba de nuestra madurez humana y cristiana des truye las pretendidas seguridades pone en crisis las motivaciones ideales no profundizadas ni asimiladas adecuadamente estimula una revisión de nuestra

forma de ver la vida y de nuestro modo de comprender y de aceptar a Dios

Durante el sufrimiento, la persona se siente tentada a cerrarse en su miedo y a ver solamente su situación, sin darse cuenta puede hacerse demasiado exigente, aunque se niegue a pedir ayuda porque no sabe aceptar sus propios límites puede volverse insoportable o infantilmente generoso, puede caer en la rebeldía neurotica que se niega a mirar de frente la realidad o adopta la actitud de víctima

La misma religiosidad puede ser mal interpretada, cayendo en un dolorismo fatalista Aceptar la voluntad de Dios significa reaccionar con el ante las debilidades y sufrimientos propios y ajenos y actuar con mayor justicia

Mas frecuente es el interrogante sobre la bondad y la sabiduría de Dios, que permite los sufrimientos aun los mas absurdos Es la tematica del *Libro de Job* Sus amigos recurren a la mentalidad corriente Dios castiga a los malos y premia a los buenos, por lo tanto el que sufre es culpable Job comparte la misma mentalidad, pero es consciente de que no es tan culpable, y por eso apela a la justicia misma de Dios El Señor acepta este proceso de fe, pero invita a Job a que antes demuestre su pretendida competencia para juzgarlo "¿Dónde estabas tu cuando fundaba yo la tierra?" (Job 38,4)

La comprensión de fe parte de la humildad radical de aceptar nuestra pequenez frente al misterio de la vida y al misterio mas grande de Dios Debemos abandonar la pretensión de reducir a Dios a nuestros esquemas humanos El Señor no nos persigue para castigarnos o para premiarnos de inmediato "Tan altos como el cielo por encima de la tierra se elevan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos" (Is 55,9) En la desconcertante experiencia de un sufrimiento humanamente absurdo, Job llega a revisar su propia fe y a comprender mejor a Dios "De oídas, ya te conocia pero ahora te han visto mis ojos" (Job 42,5), es la conclusión de un itinerario espiritual madurado en el sufrimiento Continúa en pie el misterio de esta existencia humana, incluso lo acepta y se pone en las manos de Dios, seguro de que su presencia le ayudara en la prueba del sufrimiento y este no quedara vacío de significado

La crisis provocada por el sufrimiento suscita no raras veces una nueva visión

de la vida, una maduración humana y una espiritualidad que difícilmente se habria alcanzado sin este itinerario de dolor Así se constata con especial evidencia en la experiencia espiritual de los santos

Debemos entrenarnos en el sufrimiento como debemos educarnos para vivir, porque la vida implica sufrimiento Se trata de una educación hecha de coraje, constancia capacidad de diferir y moderar los propios deseos, sentido de realismo para aceptarse a si mismo y a los demás con nuestros límites con nuestros fallos y nuestros pecados Una educación para la vida que debe iniciarse en los primeros años rechazando toda forma de exhibiciones y de egoismo

La promoción humana y cristiana se balancea en el difícil equilibrio de no arrojarse ante las dificultades, de intentar mejorarse a si mismo y la convivencia sin pretender soluciones utópicas, aceptando colaborar en los proyectos a largo plazo de Dios

El ascetismo medieval que insistía en las formas de sufrimiento físico provocado voluntariamente no se debe entender como búsqueda del dolor sino como forma de entrenamiento Hoy día el entrenamiento en el sufrimiento preferimos ejercerlo con la madurez de un equilibrio fundamentalmente sereno hasta en las contradicciones mas penosas de la existencia en la capacidad de aceptarnos a nosotros mismos y a los demás y en la convivencia dentro de los límites recíprocos, sin renunciar al valor de un diálogo critico, de una conversión renovada, y demostrando la capacidad de saber aceptar y apreciar incluso las pequeñas alegrías de la existencia y sobre todo la disponibilidad concreta al encuentro fraterno Se trata de la "metanoia" evangelica, del "cambio íntimo y radical de todo el hombre", que constituye el itinerario redentor y paciente del penitente cristiano (cf Const apostólica *Paenitentium*, 17 2-1966)

En este itinerario penitencial se insertan las posibles incompreensiones eclesiales, que a veces resultan especialmente amargas como le ocurrió al mismo apostol Pablo los conflictos ocurridos incluso entre personas santas, posibles, por tanto a pesar de las buenas intenciones recíprocas "Se carecer de lo necesario y vivir en la abundancia Estoy enseñado a todas y cada una de estas cosas a sentirme harto y a tener hambre a nadar en la abundancia y a

experimentar estrecheces. Todo lo puedo en Aquel que me conforta" (Flp 4,12-13). Este pasaje paulino no se ha de interpretar como presunta indiferencia del cristiano frente al placer o al sufrimiento. El cristiano ama la vida como don de Dios e intenta favorecer por sí mismo o mediante los demás la promoción humana no desprecia los bienes de la tierra, aunque reconoce una jerarquía de valores.

El cristiano cultiva la sensibilidad humana porque su ideal es Cristo, que no se presenta como un superhombre, al contrario se hizo tan pequeño e indefenso, que llegó hasta huir de los sicarios de Herodes, "despreciado, desecho de la humanidad, hombre de dolores, avezado al sufrimiento" (Is 53,3), no tuvo inconveniente en llorar ante el sepulcro de Lázaro, conoció el miedo y la angustia y se sintió "triste hasta la muerte" (Mc 14,34). No busco el sufrimiento por sí mismo, sino que postrándose "rostro a tierra" (Mt 26,39), suplicaba "¡Abba!, ¡Padre!, ¡Todo te es posible! ¡Aparta de mí este cáliz!" (Mc 14,36). ¡Cuanta humanidad se observa en este desahogo de Jesús a punto de completar el objeto de la encarnación! La ascésis cristiana no es estoicismo. "Pero —añado Cristo— no sea lo que yo quiero sino lo que quieres Tú" (Mc 14,36).

2 LA ASCÉISIS DEL EXODO Y DEL MISERIO PASUAL. La reacción cristiana ante el sufrimiento debe remitirse a la espiritualidad del exodo. La vida se entiende como peregrinaje hacia la ciudad del Dios vivo, como un exodo incesante del estado de pecado y de egoísmo, de nuestras presuntas seguridades y de nuestra búsqueda de comodidades para aceptar las pruebas de la existencia, incluyendo a veces la amargura, la soledad y la aridez del desierto.

El espíritu del exodo es espíritu de desprendimiento, de valor y de riesgo, es espíritu de solidaridad humana y de confianza en Dios, que camina con nosotros, sin pretender resultados inmediatos, porque largo y misterioso es el camino hasta la tierra prometida. El exodo constituye también la gran esperanza de una liberación y promoción humana, pero construida en comunión con Yahvé y con su pueblo.

Esta mentalidad del exodo se opone a los mesianismos exclusivamente terrenales, al mito del fácil bienestar y de la afirmación exhibicionista, a la idolatría

de la salud física y del poder, que constituyen, desgraciadamente, el espejismo de una presunta promoción humana, pero que se resuelven realmente en nuevas formas de sufrimiento y de opresión.

El espíritu del exodo madura en el misterio pasual de Cristo, la vida continúa siendo un paso del pecado, de la pretendida autosuficiencia, del egoísmo, etc., a una vida nueva en Cristo, donde resucitamos a la libertad de una promoción humana que va más allá de los condicionamientos terrenos para abrirse a la plenitud de la otra vida.

Para resucitar es preciso tener el valor de morir, es decir, de aceptar esta existencia terrena, que se desarrolla en un dinamismo de muerte y resurrección, porque nuestras energías vitales son fruto de tensiones toleradas de reacción confiada y no neurotica de superación valerosa de nuestros límites. Esta lucha continúa adquiere un sentido más amplio, una confianza más cierta, cuando esta animada por la fe en el Cristo paciente y glorioso.

No es fácil aceptar a "Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles" (1 Cor 1,23), pero este es su programa. "El que quiera venir en pos de mí, nieguese a sí mismo tome su cruz y sigame" (Mc 8,34). No es Cristo quien ofrece la cruz, sino que la cruz es nuestra, en el sentido de que forma parte del proceso vital y condicionado de esta existencia terrena pero Cristo da la posibilidad de transformar esta cruz en un acto de oblación a Dios y de amor redentor para uno mismo y para los hermanos porque "el que pierda su vida por mí causa y por el Evangelio la salvará" (Mc 8,35). De este modo se cumple la voluntad del Padre igual que para Jesús en Getsemani, y el sufrimiento se convierte en manifestación de las "obras de Dios", como ocurrió al ciego de nacimiento (Jn 9,3).

Es el misterio del grano de trigo, que parece morir, pero que de esa forma revive (Jn 12,24), es el sufrimiento de la mujer que está a punto de dar a luz, y que se transforma en una alegría que hace olvidar la aflicción (Jn 16,21), es el recuerdo de la Dolorosa, que se hace madre de los vivientes en Cristo resucitado y renueva su cántico de gozoso reconocimiento "Mi alma glorifica al Señor" (Lc 1,46).

El cristiano no pide ni bienestar ni sufrimiento, ni tranquilidad ni lucha, sino la capacidad de entregarse todos

los días a Dios y a los hermanos en testimonio de fe y de amor cualesquiera que sean las circunstancias en que le toque vivir, convencido de que en todo caso su vida tiene un significado de redención y de resurrección, es el tránsito pasual.

3 LA COMUNIDAD CRISTIANA Y LOS PACIENTES. Jesús preciso su misión ampliándose a sí mismo las palabras de Isaías "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió. Me envió a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la recuperación de la vista, a libertar a los oprimidos" (Lc 4,18). La religión cristiana no es, por lo tanto, un mensaje de resignación o de consuelo, sino un compromiso de promoción global que se realiza en la fe.

El cristiano participa de la lucha del hombre contra toda forma de sufrimiento, pero con la mentalidad y con la perspectiva de Cristo. Las comunidades cristianas se han distinguido siempre por una atención concreta hacia los que sufren, desde las primeras instituciones hospitalarias hasta las múltiples obras caritativas llevadas a cabo a lo largo de los siglos. Ver a Cristo en el hombre que pasa hambre, en el abandonado y en el encarcelado ha sido el programa evangélico (cf Mt 25,31-40) que ha animado este testimonio cristiano singular, único en la historia por su continuidad, por la variedad de formas y por la cantidad de ejemplos heroicos.

No han faltado los fallos por condescendencia con los centros de poder político o económico, por falta de perspectivas sociológicas. Forman parte de los límites y las culpas de la convivencia. Se acusa a las religiones de haber dormido la conciencia crítica de los marginados y de los que sufren en general con la resignación a la voluntad de Dios y con la esperanza de compensaciones en la otra vida. Se trata de denuncias que carecen a veces de un análisis sereno y profundo de las diversas causas sociales concomitantes, aunque estimulan a una continua revisión y conversión para activar con mayor fidelidad evangélica y con mayor sensibilidad social el compromiso de liberación y de promoción humana y cristiana.

Señalemos algunas orientaciones que deben animar el testimonio de fe y caridad de las comunidades cristianas. Evítese toda forma de paternalismo y de beneficencia, ayudar a quien sufre es

un deber de justicia social y de coherencia cristiana. San Camilo rechazaba el agradecimiento de los enfermos que sanaba porque consideraba un deber curar a Cristo en ellos, y para él habría sido como pretender que Cristo le diera las gracias por haberle ofrecido la posibilidad de servirlo, es la diaconía evangelica.

La conversión evangélica tiene su punto de partida en "el corazón de los hombres" (Mc 7,21), es decir, en su responsabilidad individual. "¿Dónde está tu hermano Abel?", esa es la pregunta que continuamente nos dirige el Señor y que no debemos escamotear con la excusa de que no somos su "guardian" (Gén 4,9). El cristiano es aquel que siente el deber de acercarse al otro (cf la parábola del buen samaritano Lc 10,25-37). Es la fidelidad a Dios lo que ha ayudado a los santos a ser fieles al hombre hasta jugarse incluso su propia vida y sufrir incomprendimientos y calumnias, como lo recuerda Pablo de sí mismo cuando escribe a los corintios (1 Cor 4,10-13).

Algunas veces incluso ciertas personas comprometidas en la solidaridad social se olvidan de quienes conviven con ellas. Es el peligro del dinamismo, que no facilita la espiritualidad interior y puede hacernos incapaces de dedicar un poco de tiempo a escuchar a Dios y a quien está a nuestro lado.

Además de los gestos individuales, es preciso constituir comunidades locales de caridad que encuentren su propia "koinonía" en la reflexión comunitaria sobre la forma de concretizar el amor de Cristo en los hermanos. Cada uno ha de ofrecerse según sus disponibilidades, sus aptitudes, sus carismas, intentando hacer partícipes a los demás de sus propias experiencias para fomentar una verificación común. Esto debería llevarse a cabo a nivel de grupos, entre las diversas organizaciones o institutos eclesiales, evitando la reiterada tentación de aislamiento, de competencia o de nivelación total, porque son diversas las actitudes personales, son diversos los carismas, pero todos contribuímos a la edificación del único cuerpo de Cristo (cf Rom 12,3-8).

Debemos corresponsabilizar a quien sufre, cualquiera que sea su tara moral o física, para su propia liberación y su propia promoción. Esto es seguir el plan salvífico de Dios, que exige nuestra respuesta personal. No debemos ocupar el puesto que les corresponde a los inte-

resados sino ayudarles a encontrar en si mismos la fuerza de reaccionar aun que sea asegurandoles que estaremos a su lado. A veces algunas formas de ayuda favorecen la inercia y no son un estímullo para la reflexion critica en orden a una reaccion personal y social.

No aceptemos concepciones psicologicas que todo lo hacen depender de los determinismos del subconsciente y rechacemos las hipotesis sociologicas que todo lo atribuyen a condicionamientos de las estructuras sociales. Pero tengamos en cuenta que no se trata de convertir primero a las personas y cambiar despues las estructuras, porque la persona se resiente de sus propios limites psicologicos del ambiente familiar y social, por eso ayudar a la liberacion de una persona significa analizar sus diversos condicionamientos y estudiar las posibilidades de eliminarlos.

De ahí se sigue que una accion caritativa implica la adquisicion de los datos psicologicos y sociologicos, analisis e intuiciones que provoquen la discusion y la revision de las estructuras con el valor de formular denuncias oportunas contra las diversas formas de opresion e injusticia de estrangulamiento de la libertad de conciencia, reaccionando ante las formas vejatorias, de tortura o de extorsion economica, cualquiera que sea la motivacion aducida.

Jesus comparo el reino de los cielos a la levadura que debe hacer fermentar la masa de harina (cf Mt 13,33). Se trata de una invitacion a no encerrarnos en nosotros mismos y a colaborar con quienes "estiman los valores humanos", aunque "no reconozcan al autor del mundo" (Tercer Sínodo de los Obispos 1971, III). En esta colaboracion para la promocion del hombre, los cristianos y en especial los seglares, se deben sentir comprometidos valorando la peculiaridad de su contribucion de fe, es decir, de su vision de la vida, y defendiendo la libertad de las iniciativas sin buscar situaciones de privilegio o de especulacion que hagan ambiguo su testimonio (documento citado).

En el esfuerzo contra el sufrimiento se necesita una serie de ayudas de emergencia, como son las programaciones de reformas a medio y largo plazo con posibilidades de intentos diversos. No confundamos la ortodoxia con las aplicaciones sociológicas, que varían según las situaciones y según un legítimo pluralismo, sin embargo, la fe debe

abarcar todas las formas de reaccion contra el sufrimiento (cf *Octogesima ad veniens* 4).

IV. El sacramento de los enfermos

El enfermo por su debilidad psicofísica, se encuentra normalmente con mayor dificultad para reaccionar ante el sufrimiento. Por otra parte el enfermo presenta de una forma visible en su propia carne los limites humanos, al igual que su curacion representa un signo de liberacion.

En este contexto se considera la sagrada uncion de los enfermos como el sacramento que despierta en el enfermo la reflexion cristiana sobre toda forma de sufrimiento.

"¿Enferma alguno de vosotros? Haga llamar a los presbiteros de la Iglesia" (Sant 5,14). La frase del apostol evidencia dos aspectos. Ante todo se dirige al enfermo en sentido generico. Esta acepcion del termino biblico se inserta en el concepto moderno mas extenso de enfermedad, incluyendo las perturbaciones psicicas, que son enfermedades tipicas del hombre. El ritual habla de "salud gravemente comprometida" (Introduccion, 8), en el sentido de que no se trata de un malestar pasajero, sino de una situacion que preocupa seriamente al enfermo.

El otro aspecto recordado por el apostol Santiago es la invitacion dirigida al enfermo a que pida el mismo la intervencion de la Iglesia. Esta correspondencia de la Iglesia al enfermo le ayuda a salir de su propio aislamiento, a tener el coraje de afrontar la realidad e intentar reaccionar pidiendo la ayuda de Dios y de la comunidad de fe para que su situacion penosa se convierta en momento de revision de vida, de espiritualidad mas intima y de testimonio valeroso, a pesar de las comprensibles oscilaciones de confianza y de depresion que experimentara en si mismo.

Los presbiteros, prosigue el apostol "oren por él, ungiéndolo con el óleo en nombre del Señor. La oracion de la fe salvara al enfermo, y el Señor le restablecera y le seran perdonados los pecados que hubiere cometido" (Sant 5,14-15).

El gesto de la uncion, que se hace "ungiendo con un poco de aceite la frente y las manos del enfermo" (Ritual, introduccion, 23), tiene un significado biblico y psicologico muy particular

Para los hebreos, el aceite que penetra en el cuerpo conferia vigor, agilidad y belleza y era signo de consagracion a la vez que servia simplemente para curar las heridas (recuerdese el gesto del buen samaritano Lc 10,34). A estos significados se añade que la uncion se convierte para los cristianos en signo de la penetracion del Espiritu Santo. Todos estos significados estan presentes en la uncion del enfermo, donde se repite el gesto de uncion del bautismo y de la confirmacion para que el Espiritu Santo descienda y renueve la purificacion y la consagracion del enfermo atenuando sus sufrimientos y vigorice su espiritu.

Incluso desde el punto de vista psicologico este inclinarse sobre el enfermo para unirlo manifiesta un gesto de cercania y de preocupacion. "Este sacramento —precisa el Ritual— confiere al enfermo la gracia del Espiritu Santo, el hombre en su totalidad recibe ayuda para su salvacion y se siente confortado por la confianza en Dios" (Introduccion, 6). Es el sacramento de la esperanza cristiana.

La Biblia no distingue entre efectos espirituales y corporales. Todo sacramento es una oferta global de salvacion segun las diversas exigencias de la persona. El sacramento de los enfermos remite de manera mas expresiva a este caracter global de la salvacion, aunque siempre pertenezcan a la soberana y misteriosa libertad de Dios las modalidades de la respuesta.

El sacramento de la uncion no es el sacramento de la muerte o de la curacion, es el sacramento que hace que el enfermo sienta cercanos a Cristo y a la comunidad cristiana para ayudarle en su "lucha contra la enfermedad" y en su "testimonio cristiano" (Ritual, introduccion, 3). No se ofrece al enfermo una invitacion a la simple resignacion o un intento de consolacion, sino la gracia del Espiritu Santo orientada a reavivar la virtud cristiana de la paciencia que significa capacidad de resistencia y fe renovada en el misterio pascual [Muerte/resurreccion].

Siempre que sea posible, la uncion sagrada debe ofrecerse pronto al enfermo y se le debe administrar en una celebracion en la que está presente la comunidad local por lo menos mediante los familiares, los amigos y algunas de las personas que lo asisten sanitariamente.

Como todos los sacramentos, también la uncion de los enfermos, lejos de

constituir un momento liturgico aislado debe ser signo de la coparticipacion sensible y cristiana que nos une con los que sufren y con Cristo paciente y glorioso.

G Davanzo

BIBL.—AA VV. *Sufrimiento y fe cristiana* en "Concilium" 119 (1976)—Benson C. *¿Que ocurre con los que no somos sanados?* C/ie Tarrasa 1979—Boff L. *Teologia del cautiverio y de la liberacion* Paulinas Madrid 1978—Cabodevilla J M. *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano* Ed. Católica Madrid 1967—Fernandez J F R. *Diagrafia del dolor. Origen y proyecciones espirituales del sufrimiento* Ministerio de Educacion San Salvador 1974—Fernandez Piera J M. *El kempis del enfermo* Atenas Madrid 1978—Kitamori K. *Teologia del dolor de Dios* Sigüeme Salamanca 1975—Schlink B. *Las bendiciones de la enfermedad* C/ie Tarrasa 1981—Solle D. *Sufrimiento* Sigüeme Salamanca 1978—Steinmann J. *Job témoin de la souffrance humaine* Cerf Paris 1969—Tanquerey A. *La divinizacion del sufrimiento* Rialp Madrid 1955—Velasco S. *Dios no que re el dolor* Ope Guadalajara 1970—Young Ph. *Donde está Dios cuando se sufre* C/ie Tarrasa 1980.

ESCATOLOGÍA

SUMARIO I. Introducción II. Espiritualidad cristiana y tendencia escatológica 1. Religion y fenómeno místico 2. La mística en la tradición bíblica III. Monaquismo y escatología 1. El origen del monaquismo 2. Espiritualidad monástica y escatología a) Separacion del mundo b) La peregrinación c) La contemplación d) La espera escatológica en la tradición de los votos IV. Las realidades últimas según la tradición mística V. Dimension escatológica y compromiso en el mundo 1. Contemplación y vida activa 2. ¿Abandono o aceptación del mundo? 3. Anticipación del sábado escatológico VI. La escatología en la espiritualidad del laico 1. Las cosas penúltimas 2. Frente a las cosas últimas VII. El carisma escatológico en la cultura actual 1. Testimonio del futuro 2. Testimonio de un futuro gozoso

I. Introducción

No pretendemos aquí hacer una exposición sistemática de la escatología cristiana, ni tan siquiera delinear brevemente su contenido y sus tendencias actuales en el campo de la reflexión teológica¹. Siguiendo el enfoque general de este diccionario, queremos principalmente captar la relación existente entre los movimientos espirituales, vis-

tos historicamente y la escatología. Esta relación se configura de acuerdo con dos direcciones fundamentales: ante todo se trata de esbozar la relación entre el carisma religioso ascético y la tendencia escatológica y luego de ver como entienden los movimientos religiosos la escatología, es decir si tienen un modo específico propio de entender las realidades últimas. Queda así presentado a grandes rasgos el contenido de cuanto vamos a desarrollar en cambio el método pretende ser más bien deductivo o sea se parte de la experiencia histórica de los diversos movimientos religiosos y se intenta dejar que hable su alma interior.

El supuesto teórico de este método es la convicción de que la mística posee un modo específico propio de hacer teología junto a otras particularidades tiene un "carisma teológico" exclusivo es un lugar teológico en el sentido técnico del término. Mas aun en la medida en que la mística representa la experiencia histórica de la fe la exposición teológica que intenta hacer es una exposición directamente vinculada a la praxis y por tanto típicamente moderna profundamente actual.²

En efecto mientras que la teología dogmática se ha desarrollado históricamente como reflexión crítica sobre la fe preferentemente en dependencia del pensamiento filosófico dominante en un determinado momento la teología monástica mística ha estado siempre anclada en la experiencia interior del místico y en la experiencia comunitaria del movimiento religioso. Los escritos de los místicos no han sido primordialmente un tratado teórico de verdades de fe sino ante todo una descripción de lo que el místico había vivido dentro de sí un intento de expresar experiencias interiores profundas e indecibles. Que dan así pues aclarados tanto el contenido de la exposición que queremos hacer como el método o la línea expositiva.

Anticipando ahora muy sintéticamente la tesis de este trabajo conviene que cedamos en seguida la palabra a una de las mayores autoridades en el campo de la mística y de la teología que en ella se inspira a san Bernardo de Claraval. Este gran padre de la Iglesia escribió la mayor parte de sus sermones sobre el misterio de la ascensión de Cristo.³ En la contemplación de este misterio en contra de la razón profunda de toda la existencia del monje. Ahora bien en la ascensión lo que se tematiza es justa-

mente la tendencia escatológica es la Jerusalén celeste contemplada como fin al que tiende la vida religiosa. Y el razonamiento de Bernardo sobre la vida del monje se desarrolla armónicamente como sigue: el monje deja el mundo como todo cristiano se desprende de él pero además lo abandona por una vocación particular. Va a la soledad con frecuencia a una montaña para realizar mejor el programa que la Iglesia en la fiesta de la ascensión presenta a todo fiel: "Habitare in regionibus celestibus in caelestibus habitemus". Cuando el Señor desapareció en la nube de su gloria los apóstoles permanecieron con los ojos dirigidos al cielo. Dos ángeles fueron a avisarles de que no volverían a verlo hasta su retorno. Muy pronto les llegará la hora de diseminarse por toda la tierra para sembrar el evangelio y edificar la Iglesia. Pero los monjes tienen este privilegio *segur mirando al cielo*. Ellos saben que no verán al Señor viviran en la fe no obstante permanecerán allí en el monte de la ascensión. Su cruz será amar sin ver y no obstante seguir mirando fijar la mirada exclusivamente en Dios invisible y presente. Su testimonio ante el mundo será mostrar con su misma existencia la dirección en que es preciso mirar. Su misión será apresurar con la oración y el deseo el cumplimiento del reino de Dios.⁴

He anticipado estos pensamientos de san Bernardo porque en ellos se describe muy claramente lo específico de la vocación monástica en relación a la escatología. Según la autoridad indiscutida de este maestro el monje está ahí para recordarle a la Iglesia la dirección escatológica: el monje repite a todos que el hombre no está hecho para la tierra. Bernardo reconoce que otros cristianos en particular los apóstoles deben ir por el mundo a predicar reconoce que la Iglesia debe dedicarse al mundo pero reserva al monje el cometido escatológico: el carisma del monje es la tendencia escatológica. Tal es sintéticamente la tesis que deseo sostener probándola primero históricamente y viendo por fin que sentido puede tener en la cultura actual.

II Espiritualidad cristiana y tendencia escatológica

Es necesario comprobar la tesis de Bernardo en la globalidad histórica de

la espiritualidad cristiana: ver si realmente los movimientos religiosos cristianos han surgido y se han movido en esta dirección. Y antes todavía es necesario captar la originalidad de la espiritualidad cristiana respecto de otras espiritualidades. Naturalmente esta comprobación solo puede hacerse aquí de modo sumamente breve. Mas que nada se trata de un esquema que se limita a indicar la dirección intuitiva de la síntesis.

1 RELIGIÓN Y FENÓMENO MÍSTICO. La mística es un fenómeno religioso universal. Todas las religiones proponen al hombre una o varias potencias superiores a las que amar o temer sin embargo en la mayoría de los casos la simple veneración de estas potencias no satisface a todas las personas por eso algunas aspiran a una unión más profunda en un contacto más íntimo. Generalmente se admite que este deseo de unión con la divinidad corresponde a una vocación especial a una llamada de lo alto y que su desarrollo supone una ardua preparación centrada en la renuncia a las alegrías del mundo y en austeridades corporales muy severas.

En las religiones "primitivas" el chamánismo es un ejemplo clásico de la mística arcaica: el vidente formado en la escuela de un anciano gracias a algunas técnicas particulares entra en comunicación con la divinidad y obtiene poderes particulares como la predicción del futuro y la bilocación. El contenido profundo de esta experiencia consiste según Eliade en un retorno al caos primitivo para determinar una nueva creación que revigore la fuerza vital.

En el hinduismo el místico se propone captar la presencia de Dios en todas las cosas del mundo y dentro de sí mismo el camino para llegar a esta meta se describe en las *Upanishads* y en la *Bhagavad Gîtâ*. El núcleo de la experiencia mística está en la conciencia de una profunda identidad de lo absoluto con todo lo real: el mundo exterior y todas sus manifestaciones materiales son considerados como un velo ambiguo que encubre y esconde la presencia de Brahma. De esto se sigue una mística de la identidad que elimina el sentido del mundo y de la historia puesto que también la historia es una máscara engañosa.

En el mismo horizonte cultural se mueve también la mística budista: el fin

que se propone es alcanzar el nirvana que es un estado de perfecta serenidad en el cual el hombre se desprende tanto del placer como del dolor. Son precisos muchos años de práctica ascética para llegar al nirvana: se debe recorrer el sendero de la comprensión justa del pensamiento justo de la palabra justa de la acción justa de los medios de existencia justos del esfuerzo justo de la atención y la concentración justas. [↗ Budismo ↘ Yoga/Zen]

Observese que la meta fundamental de estas vías místicas orientales es la disolución del individuo en el Único a través de la pérdida de la propia identidad individual. Al estar aquí la historia completamente ausente falta toda tendencia escatológica.

Una forma particular de ascetismo se desarrolló también en las corrientes neoplatónicas: aquí el esfuerzo místico consiste en liberarse de la materia fuente de todo mal para permitirle al alma la visión permanente de su unidad con la divinidad. La unidad perfecta tiene lugar después de la muerte: la cual libera al alma del cuerpo. En este caso el asceta vive una tendencia pero esta tendencia no está en la dirección de la historia sino en la contraposición de materia y espíritu: es una contraposición espacial.

2 LA MÍSTICA EN LA TRADICIÓN BÍBLICA

Los grandes hombres del AT son ascetas en un sentido muy particular de la palabra: viven en una actitud de escucha y de aceptación de Dios: de un Dios que obra en la historia del hombre. No se coloca en primer plano la unión mística sino el seguimiento que exige disponibilidad para caminar que encuentra su contenido material en un camino local y su significado más profundo en un avanzar histórico en dirección al futuro. Abraham es el hombre cercano a Dios: el padre de los creyentes: su vocación exige un desplazamiento geográfico cuya alma es la esperanza de un pueblo futuro. Su religión es un continuo vagar errante que hace de la búsqueda de Dios una búsqueda configurada como espera de un futuro histórico.

Moisés es la gran figura religiosa del Pentateuco con el hablaba Yahweh cara a cara como habla uno con su amigo (Dt 34 10). Pero Moisés es el caudillo del exodo: el que sigue a Dios presente en la nube y guía al pueblo hacia la tierra prometida. Su llamada es la intuición de que la unión con la divinidad no pue-

de consumarse por el acercamiento es tático de la experiencia mística dentro del dualismo espacial profano sagrado (la experiencia de la zarza ardiendo) sino que debe buscarse en la dirección de la esperanza que asume la dirección histórica. La mística del éxodo se define claramente en la exposición de su negación con el becerro de oro: vuelve aquí la tentación de localizar a Dios sacando lo de la historia para colocarlo en el espacio determinado del culto.

En una fase sucesiva los grandes místicos son los profetas: sus obras describen a menudo grandes experiencias místicas, visiones y raptos. En torno a los profetas mas grandes surgen verdaderas y auténticas escuelas que son escuelas de verdadera religiosidad y de búsqueda de Dios. Pues bien precisamente aquí asistimos al hecho extraordinario de que el esfuerzo ascético místico se constituye como dimensión escatológica mesiánica capaz de impugnar constantemente el aburguesamiento del pueblo hebreo y sobre todo de mantener viva la dirección de la espera [Contestación profética].

En la dirección profética se coloca decididamente la obra de Jesús con su mensaje escatológico: toda su enseñanza no hace otra cosa que radicalizar la tradición profética.

Sin embargo en el Dios hecho hombre del NT comienza también la segunda alma de la mística cristiana (la primera es justamente la que hemos identificado en la tendencia escatológica) que consiste en una visión positiva de las realidades terrenas definitivamente asumidas por Cristo. En esta dirección surge para el místico cristiano la necesidad de amor al prójimo: la necesidad de la comunidad, la necesidad del compromiso en el mundo. Volver luego sobre este asunto. Aquí es suficiente haberlo rozado.

Los dos grandes místicos del NT son Pablo y Juan. Pablo hizo del tema de la unión con Cristo el tema fundamental de sus cartas y la aspiración mas profunda de toda su vida. Esta unión se consume en la comunidad cristiana: sobre todo en la eucaristía. Pero es sumamente importante percatarse de la tendencia escatológica que anima el pensamiento de Pablo: tender a la unión con Cristo significa para el individuo y para la comunidad entera esperar su vuelta. Solo entonces se consumará la unión de todos y de todo con Cristo. La tendencia a la unión de una parte asu-

me la realidad histórica concreta y de otra al no poder agotarse en la historia se convierte en tendencia escatológica.

Juan es considerado por todos como el gran místico del NT y este hecho nos da el criterio hermenéutico para la comprensión de sus obras. Dos me parecen las líneas fundamentales de su planteamiento místico: en el evangelio se anticipa la escatología: la vida eterna esta ya al alcance del creyente y ello funda la posibilidad de una existencia profundamente imbuida por la agape donde lo divino se da junto con la relación convivial eucarística en el apocalipsis: la tendencia mística mira mas allá del tiempo presente y se convierte en espera impaciente de la consumación final en suspiro constantemente elevado que balbucea 'Ven' (Ap 22 17 20). Estos dos aspectos no se contraponen sino que constituyen mas bien las dos caras de una misma realidad: con Jesús y con el don del Espíritu la comunión con Dios se ha hecho presente en la vida histórica del hombre: el cual es transfigurado por esta presencia pero esta comunión espera su manifestación global cósmica: espera su consumación que tendrá lugar al fin de los tiempos: 'Queridísimos desde ahora somos hijos de Dios y aun no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él porque le veremos tal como es' (1 Jn 3 2).

Me parece pues que lo específico de la mística bíblica cristiana frente a la de las otras religiones consiste precisamente en estas dos características por una parte según el enfoque profético del AT que prosigue y se profundiza también en el NT: la tendencia a la comunión con Dios se identifica con la tendencia escatológica por otra parte según la lección fundamental del NT que se centra en la encarnación del Verbo: la tendencia mística no se desentiende de las realidades terrenas sino que las asume como signos de una presencia de lo divino. La fuga hacia el futuro por decirlo así no es frenada por el segundo aspecto sino que se convierte en una fuga de todo el mundo y de toda la historia que son integrados en la tendencia místico escatológica. Aquí el místico no va hacia el futuro solo sino con toda la realidad que es la carne del Verbo.

Mientras que la tendencia escatológica subraya la trascendencia de Dios su ser otro respecto al mundo y a la histo-

ria del hombre: la asunción de la realidad subraya la inmanencia de Dios: su presencia en lo profundo de todas las cosas.

III Monaquismo y escatología

A partir del s III el fenómeno místico cristiano adquirió un desarrollo considerable dando lugar a formas organizadas que luego acompañan constantemente a la vida de la Iglesia y constituyen los movimientos religiosos cristianos. No me es posible realizar aquí ni siquiera un somero análisis de estos movimientos: solo quiero verificar la relación entre el carisma místico de estos grupos y la escatología tomando como punto de referencia la tesis expuesta por la autoridad de san Bernardo:

1 EL ORIGEN DEL MONAQUISMO. El monaquismo como fenómeno organizado se encuentra atestigüado a partir del s III. A comienzos del s VI existen textos relativos a san Benito. Ciertamente ya antes del s III existían personas particulares que se entregaban a la vida contemplativa: hemos visto que el fenómeno místico acompaña siempre al fenómeno religioso. Mas esto no quita la particularidad de que en un cierto punto de la historia de la Iglesia comienzan a surgir movimientos de monjes organizados. Evidentemente la causa de la aparición de estos movimientos es la gracia de Dios por un lado y por otro el deseo de algunos hombres de seguir a Cristo mas de cerca. En opinión de algunos el origen del monaquismo se encontraría ya en el evangelio: en todos aquellos pasajes que parecen establecer un seguimiento mas particular reservado a un grupo de personas⁵. Sin embargo dejando a un lado el problema exegético de esos pasajes sinópticos que hoy se leen como dirigidos indistintamente a todos los cristianos [Consejos evangélicos I] no parece suficiente explicar el origen del monaquismo de este modo. Sobre todo desde el punto de vista histórico es esencial aclarar por que el monaquismo comenzó a existir de modo organizado en un periodo determinado y no antes.

Apoyándonos en la tesis general que ve en el ermitano en el monje (mas exactamente en el confesor) al sucesor del martir: una vez que la nueva situación de la Iglesia hizo el martirio

cada vez mas raro se trata de discernir el contenido de esta afirmación en su alcance mas profundo. Esta claro que ser martir es una forma mística: las actas de los mártires no dejan lugar a dudas sobre este punto⁶. En cambio se impone reflexionar sobre el hecho de que el martirio de los primeros tiempos del cristianismo se relaciona directamente con la tendencia escatológica y con la expectativa de una irrupción del reino de Dios en una fecha mas o menos proxima. El cristianismo primitivo chocó con el mundo que le rodeaba por su mensaje de novedad pero este mensaje de novedad tenía su fundamento en la esperanza de que ocurriese un acontecimiento nuevo y encontraba su fuerza en la fe escatológica.

El martir es el testigo de la esperanza: acepta el sacrificio de la vida porque espera con impaciencia unirse a Cristo (1 Pe 3 13 16). Al cambiar la situación social en el s III situación que llega a su culminación con el edicto del 313 el testigo de la escatología no es ya el martir sino el monje eremita del desierto. Estos cristianos que se retiran a vivir juntos una vida de privaciones corporales que se entregan con mayor auidad a la oración y a la contemplación quieren subrayar ante la Iglesia y ante la sociedad que lo esencial de la visión cristiana es tener fija la mirada en las realidades futuras.

Con el triunfo de la Iglesia podía entenderse el reino de los cielos como existente ya en la tierra y en cierto sentido el viejo mundo quedaba destruido. La Iglesia al instalarse en las altas esferas del imperio romano había aceptado el mundo como era: esforzándose por hacer la existencia humana un poco menos infeliz que lo había sido durante las grandes crisis históricas. Precisamente en la lucha contra estas ambigüedades es donde surgió el monaquismo como exigencia de reafirmar con la vida propia la trascendencia del reino de Dios frente a la historia humana. En este sentido el monaquismo es el carisma escatológico para la Iglesia misma, antes de serlo para toda la sociedad, lo que los primeros cristianos fueron para la sociedad entera: lo fueron los eremitanos posteriormente para la comunidad cristiana.

Si esta explicación del origen histórico del monaquismo es cierta hemos de ver en el dinamismo interno de estos grupos místicos la tendencia escatológica que estamos describiendo: esto es

exactamente lo que debemos intentar ahora

2 **ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA Y ESCATOLOGÍA** - Existen algunos rasgos comunes a todos los movimientos espirituales cristianos son aquellos rasgos que estimo esenciales y constitutivos del misticismo cristiano y que forman su alma y el sentido interior del mismo. Estos puntos comunes confluyen en la dimensión escatológica

a) *Separación del mundo* El monje, al principio de su vocación, se retira del mundo y va a vivir a la soledad al desierto, a una montaña a un lugar apartado. Incluso cuando los monjes comenzaron a vivir juntos en pequeñas comunidades vivían en lugares más bien aislados, lejos de la gente. Este apartarse pretende ser para el monje un separarse del mundo, un estar libre del mundo y conlleva un juicio preciso sobre todas las cosas de este mundo en su relación con los bienes eternos. Existe al respecto una abundante literatura. Casiano, muerto en la primera mitad del s. V, compara la vocación del monje con la de Abraham y, comentando el texto del Génesis "exi de terra tua et de domo patris tui" habla de las tres renuncias del monje, que se reducen a un abandono total del mundo.⁷

En el mismo s. V san Eucherio compone dos obras que exaltan el espíritu ascético del monje y nos indican ya en el título su contenido: *Elogio de la soledad y Del desprecio del mundo y de la filosofía del tiempo*.⁸ Eucherio subraya muy fuertemente que la soledad y el abandono del mundo solo tienen sentido por amor de Dios, es decir se trata de abandonar el mundo para darse totalmente a Dios.

San Gregorio Magno hablando en los *Dialogos* de los tres órdenes de personas que existen en la Iglesia, define a los monjes y a las monjas como "separati" los que viven *extra mundum*. Se encuentran en la soledad para darse totalmente a Dios, y éste es su estado específico en la Iglesia.⁹ El separarse del mundo se entiende también como un estar aquí en la tierra sin patria. La soledad indica entonces que se pone en otra parte el fin de la propia vida, la cual se convierte en expectativa y en testimonio escatológico.

b) *La peregrinación* Desde sus orígenes, el monaquismo fue considerado por algunos de sus representantes como una forma de destierro, hasta el punto

de que el monje no podía serlo en su patria. El verdadero monje debía ser un extranjero en la tierra, no solamente en sentido espiritual sino en el sentido literal del término, el monje abandona su patria y marcha a una región donde ninguno le conoce, donde es un extranjero. Con ello se quiere recuperar el sentido bíblico del destierro, que es evidentemente un tema escatológico.

A partir del s. IV se propaga también el monje peregrinante, un monje que no tiene morada estable, sino que está continuamente viajando y vive de las limosnas. Parece que este estado ascético se deriva del uso apostólico descrito en el NT, según el cual los apóstoles iban siempre de un lado para otro predicando y visitando las comunidades. Tendríamos entonces un paso del apóstol asceta al asceta apóstol. Este modo de ser monje no ha desaparecido nunca del todo de la vida de la Iglesia, si bien ha pasado por formas y reglamentaciones muy diversas. La idea de estar desterrados a causa de la fe se impone en la tradición monástica bien como dimensión espiritual bien como hecho concreto. La celda, por ejemplo, quiere recordarle con su pequeñez al cenobita que es un extranjero y que no posee espacio propio. La peregrinación no es, pues, una manifestación accidental, que solo aparece en algunas épocas. No se trata de un fenómeno raro sino de una expresión ascética que hace total la donación contemplada como desarraigo total del propio ambiente. Precisamente porque el monje da testimonio de que espera otra patria, está dispuesto a vivir aquí abajo sin patria.¹⁰

Tanto el abandono del mundo como la peregrinación indican la tendencia escatológica solo negativamente, en otras palabras, son modos y formas de decir que el monje no se entiende como perteneciente a este mundo. Esta formulación negativa de la espera escatológica encuentra su réplica positiva en lo que es el objetivo primero y esencial de la vida religiosa: la contemplación.

c) *La contemplación* La experiencia mística es la percepción experimental y directa del ser de Dios y de su presencia, en ella consiste lo que de diferentes maneras describen los diversos místicos como el ápice de su experiencia. La contemplación es entonces el fin mismo de la vida mística, ya que propio de la contemplación es que el místico experimenta la presencia de Dios. Los gran

des místicos están de acuerdo en afirmar que la contemplación es una realidad escatológica, en el sentido de que la presencia de Dios solo será plenamente actual al fin de los tiempos. En este sentido el monje místico vive el presente esperando ese acontecimiento final. Suspira, en el ejercicio mismo de la mística, por la unión con Dios, pero esta unión solo le será concedida en la eternidad. La vida contemplativa se convierte entonces toda ella en un ejercicio de espera en un modo de vivir constantemente la esperanza, en una manera de repetir incesantemente el "Ven" del Apocalipsis.

No hay duda de que la tradición mística está también de acuerdo en sostener que la contemplación es en parte anticipada ya en esta vida, pero esta anticipación no extingue la espera agotando el deseo sino que por el contrario, siendo una participación parcial, aumenta cada vez más el deseo. El asceta no tiene entonces aquí en la tierra una patria, no se encuentra en su casa en este mundo, porque tiene continuamente fija la mirada en esta meta final que es la unión con Dios. No es el desprecio del mundo lo que le guía en sus opciones tan austeras, sino el amor al bien supremo. Creo que de este modo el dinamismo interno del ascetismo cristiano no aparece intrínsecamente unido a la tendencia escatológica, hasta el punto de poderse afirmar que el carisma ascético es el mismo carisma escatológico.

Nos queda, para terminar de explicar la relación entre vida espiritual y escatología, considerar algunas posteriores determinaciones que brotan, a manera de manifestaciones del carisma ascético y llevan el signo de la tendencia escatológica.

d) *La espera escatológica en la tradición de los votos* La relación entre los votos religiosos y la escatología es tan tradicional y tan frecuente, que casi parece inútil recordarlo. Por eso lo haré muy brevemente. Los santos son los testigos por excelencia de la ciudad de Dios y la santidad real es el valor escatológico primordial. Todas las motivaciones que animan la vida de los santos, que justifican sus renunciaciones y sus opciones (comprendidas las de los votos), se reducen a la afirmación escatológica "propter regnum caelorum". Para proclamar del modo más radical posible la superioridad incomparable de la unión definitiva con Cristo, se testimonia su grandeza consintiendo en perder la vida

terrena, el mártir es el primer testigo de la escatología y por tanto, el santo por excelencia. Los que no pueden ser mártires en el sentido material del término lo son en el sentido espiritual a través de los votos. El asceta abandona todos los bienes de la tierra para subrayar con la mayor fuerza posible la superioridad de los bienes del reino de Dios. Para proclamar la infinita grandeza del amor de Dios, abandona los bienes auténticos de la vida matrimonial. Finalmente, para expresar la necesidad de buscar por encima de toda la voluntad de Dios, admite que se controle su libertad por un intermediario humano autorizado.

Todos estos gestos son signos que atestiguan la grandeza del reino de Dios, y son valores auténticamente escatológicos, porque anticipan en esta tierra ciertas condiciones de existencia de la vida eterna. Sin la referencia escatológica, los votos no solo pierden su valor sino que incluso resultan una "ano malia incomprensible". El santo tiene un sentido y un valor únicamente en cuanto vive a fondo el primado de Dios, mas vivir el primado de Dios significa vivir la superioridad del mundo que ha de llegar al fin de los tiempos.

Jean Leclercq que es un gran estudioso de la espiritualidad occidental, define toda la teología monástica como escatología, los padres de esta teología son, en efecto, los doctores del "deseo" y no hacen otra cosa que exponer su anhelo de unirse con Dios. "El contenido de la cultura monástica aparece como simbolizado y sintetizado en estas dos palabras gramática y escatología. Por una parte, es necesario el conocimiento de las letras para acercarse a Dios y expresar lo que se intuye de su realidad, por otra, hay que superar incesantemente la literatura para tender a la vida eterna. Ahora bien, la expresión más fuerte y más frecuente de esta superación se descubre en referencia a la vida eterna."¹¹

IV. Las realidades últimas según la tradición mística

He intentado ver la tendencia escatológica como soporte que anima toda la tradición espiritual cristiana, esta tendencia ha sido contemplada exclusivamente como elemento formal que da unidad a todo el mundo ascético. Me parece fuera de lugar hacer ahora una

exposición completa de los contenidos materiales de esta tendencia o sea hablar detalladamente de las realidades últimas tal como han sido entendidas en la espiritualidad cristiana a mi entender, esto nos llevaría muy lejos y exigiría demasiado espacio. Intento aquí, por el contrario, subrayar una particularidad propia de la ascética. Al tratar de las realidades últimas, la teología monástica, aunque hace una exposición amplia, en parte igual que la de la teología dogmática, ha subrayado constantemente el aspecto jubiloso de las realidades últimas. Sin duda, los ascetas han hablado también del infierno, lo han descrito en aquellas visiones en que se reflejan las ideas que tienen del mas allá, pero sus viajes imaginativos de ultratumba terminan casi todos en el paraíso. En sus textos de oración, la meditación sobre el paraíso es mucho mas frecuente que la del infierno. No solamente existen capítulos de sus obras espirituales, sino tratados enteros que llevan títulos de este tenor: *Del deseo celeste, Por la contemplación y el amor de la patria celeste accesible solo a los que desprecian el mundo, Alabanza de la Jerusalén celestial, De la felicidad de la patria celestial*, y podríamos seguir con un largo catalogo.¹² Así, la literatura monástica que se ocupa de la Jerusalén celeste es punto menos que infinita. Para san Bernardo, el monje es un habitante de Jerusalén, naturalmente, no en sentido literal pues Jerusalén está dondequiera que se mantiene el animo orientado hacia el cielo. En los monasterios antiguos se hacia el ejercicio de Jerusalén, ejercicio similar al de la buena muerte que aun se usa entre nosotros, pero con tonalidades completamente diferentes, se reflexionaba sobre el cielo, se reavivaba el deseo de poder subir a un día y se pedía la gracia de conseguirlo. Muchísimas obras intentan describir con gran libertad poética la realidad futura del cielo, basta citar el poema tan citado de san Pedro Damiano *Sobre la gloria del paraíso*.¹³ Toda la vida del monje pretende ser un gusto anticipado del cielo, una participación anticipada de la visión de Dios, por esto precisamente la contemplación es la actividad fundamental del místico. La misma oración expresa casi siempre el suspiro del deseo de la patria celeste.

Pues bien, si la tradición espiritual tiene algo específico que decir sobre las realidades escatológicas, consiste en la prioridad absoluta que da a la felicidad

eterna del paraíso.¹⁴ Esto es así no solo porque el monje se ocupa en sus reflexiones mas del paraíso que del infierno, sino por la idea misma que el místico se hace de Dios, el entiende a Dios como el amor absoluto y ve las realidades últimas a la luz de este amor, una visión diversa resulta poco menos que imposible para el contemplativo. El final será justamente el triunfo del amor de Dios, el término del sufrimiento del destierro, el fin del mal, a los que seguirán una paz y una felicidad infinitas.

La tradición mística es, pues, esencialmente optimista sobre la conclusión de la historia humana, porque subraya continuamente la grandeza de la misericordia de Dios y la grandeza de su amor. No en vano muchos santos padres, como Didimo, Clemente, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Jerónimo y Ambrosio, sostuvieron de modos diversos el triunfo completo y total del amor de Dios al final de la historia humana.¹⁵

V. Dimensión escatológica y compromiso en el mundo

Al tratar de la escatología bíblica, hemos visto que una dimensión esencial de la ascética cristiana es asumir la realidad humana, realidad que después de la encarnación se ha convertido en el "cuerpo" de la divinidad. La tendencia escatológica, carisma de la vida religiosa, no es entonces una fuga de la realidad, un desentenderse frente a la historia o una evasión de la solidaridad con los problemas humanos y terrenos, es mas bien una presencia en el corazón de la realidad a la luz del reino de Dios, que debe venir. Se trata ahora de analizar este segundo aspecto del carisma escatológico.

1. CONTEMPLACIÓN Y VIDA ACTIVA Los términos tradicionales con que se vive la relación entre tendencia escatológica y compromiso en el mundo por parte de la reflexión monástica ya desde los primeros tiempos son los de contemplación y vida activa. Las imágenes bíblicas mas usualmente empleadas para expresar esta relación son las de las dos mujeres de Jacob, Lia y Raquel, y, naturalmente, la imagen neotestamentaria que se apoya en la relación entre Marta y María. San Agustín es el primero que aborda de manera sistemática este problema, y de él, por caminos diversos,

depende toda la tradición mística occidental. En el libro 19 del *De civitate Dei* escribe "Nadie debe ser tan contemplativo que no piense en su misma contemplación en la utilidad del prójimo, ni tan activo que no busque la contemplación de Dios. En la contemplación no debe deleitarse un reposo inerte sino la búsqueda o el descubrimiento de la verdad, para progresar en ella y para conservar lo que ha descubierto sin envidiar a los otros. En la acción, en cambio, no se debe amar en esta vida ni el honor ni el poder, sino que se debe amar la obra misma que se hace por el honor y el poder, supuesto que se realice con rectitud y utilidad, o sea porque ayuda a aquella salvación de los subditos". Algunas líneas después resume su pensamiento del modo siguiente: "La caridad de la verdad pide una tranquilidad santa (contemplación = *otium*), la necesidad de la caridad, un justo trabajo (*negotium*). Si ninguno impone esta carga, se debe atender a la búsqueda y a la adquisición de la verdad. Si se impone, se la debe recibir por el deber de la caridad".¹⁶

La relación, un poco extrínseca aun, ilustrada por Agustín es entendida por san Gregorio Magno como necesidad intrínseca fundada en la naturaleza misma del hombre. Escribe este maestro "Cuando de la vida activa nos elevamos a la contemplativa, como nuestra mente no es capaz de estar mucho tiempo en contemplación entonces por su miseria es rechazada de la sublimidad de aquella altura, y vuelve a caer en sí. Es necesario entonces que vuelva a la vida activa, que se ejercite continuamente en la práctica de las buenas obras. De esta manera, sostenida por sus mismas buenas obras, se eleva nuevamente a la contemplación y recibe alimento de amor del pasto de la verdad contemplada".¹⁷ Este apoyo reciproco de las dos vías se sintetiza muy bien en otro pasaje: "La activa se hace tanto mas sólida y duradera cuanto más se extiende a hacer bien al prójimo que se encuentra al alcance de su mano, la contemplación decae tanto mas pronto cuanto mas se esfuerza en rebasar los límites de la carne y en elevarse por encima de sí. La una camina por terreno llano, y así tra baja pisando firme, la otra quiere subir por encima de sí, pero pronto se cansa y desciende".¹⁸ San Bernardo pone en guardia contra las asechanzas de un falso misticismo de una contemplación no preparada adecuadamente por la prác-

tica de las buenas obras. Desarrollando mas el enfoque anterior, ve el en la vida activa el fruto necesario e indispensable de la vida contemplativa. El concepto de nupcias espirituales tiene su complemento necesario en el de fecundidad espiritual, donde el celo con que el alma se apresta al bien de los otros mediante las obras no entra en un simple proceso de reposo necesario de la contemplación y de recuperación de las fuerzas espirituales, sino que es él mismo efecto de la mas alta forma de contemplación.¹⁹

Estas discusiones doctrinales, presentes en toda la tradición mística, han tenido siempre una consecuencia concreta muy precisa: las ordenes contemplativas han intentado siempre unir la búsqueda de Dios con una acción concreta animada por la caridad hacia los hermanos y los menesterosos. En la mística cristiana no cabe en absoluto el puro y simple abandono del mundo, pues éste sería como un peso muerto que impide la elevación espiritual (según ocurre en la visión neoplatónica), y no cabe porque su insistencia en contemplar al Señor que asciende (san Bernardo) es una función eclesial-social. La mística cristiana no es una mística de la soledad, el hecho de que los ascetas cristianos vivan en comunidad no es secundario sino que responde directamente a su conciencia eclesial.

2. ¿ABANDONO O ACEPTACIÓN DEL MUNDO? En la autentica experiencia mística cristiana, el abandono del mundo es solo una primera fase negativa, que se propone disponer al religioso para una aceptación diversa y mucho mas profunda de la realidad. Bien mirado, la fase de desprendimiento va siempre seguida de una aceptación mas libre y mas humana de todas las cosas. Si el abandono representa el esfuerzo por liberarse del mundo para el reino de Dios, la sucesiva aceptación representa la libertad para el mundo. El verdadero religioso cristiano vive en medio de las realidades terrestres, que se han vuelto magníficas a sus ojos, ya que comprende que Dios es el corazón inefable de toda la realidad. Por eso no solo es recuperada la realidad terrestre, sino que se la entiende y se la vive de un modo completamente nuevo: es completamente revalorizada hasta el punto de que el religioso vive mejor que nadie una relación profunda con todas las cosas. El ejemplo de san Francisco es sin

tomático a este respecto, después de la ruptura con el mundo de lujo que le rodea, llega a vivir una extrema pobreza que roza la miseria, pero después de esta fase, y precisamente porque ha pasado a través de esta experiencia, se convierte en el poeta sublime de la naturaleza. Su *Cantico de las criaturas* expresa de modo grandioso su capacidad de vivir una relación nueva y más profunda con todas las cosas, desde las más grandes, como el sol, a las más pequeñas, como las flores.

Al ser recuperada la realidad a la luz de la tendencia escatológica y por tanto, a la luz positiva de la conclusión final de la historia humana, la realidad adquiere un particular significado, muy superior al sentido con que comúnmente se la acepta.

Por eso el místico testimonia una visión particular de lo real precisamente en virtud de su carisma escatológico, ve el mundo a la luz de la resurrección de Cristo y cree en el poder de la nueva creación que llega. Lo que en realidad no funciona lo entiende como dolor que anuncia un nuevo parto y como gemido de espera (cf Jn 16,20-22, Rom 8 18-22).

3 ANTICIPACIÓN DEL SABADO ESCATOLÓGICO. También por su carisma escatológico, el religioso anticipa con su vida contemplativa el sábado final de la fiesta perenne entre Dios, los hombres y la naturaleza. La contemplación ha sido vista en la tradición como *otium*, reposo gozoso de las criaturas en presencia de su Creador, tiempo de solaz en que se da espacio para la libre conversación. Por su relación con la naturaleza, por su visión optimista de la historia y por su actividad contemplativa, el religioso anticipa la realidad escatológica del sábado final.²⁰

Su libertad frente a las preocupaciones seculares le permite una relación lúcida con las cosas. La pequeña fraternidad en que vive se constituye en signo del banquete final que Dios ha de preparar para todos los hombres. Su celibato se presenta como signo de las nupcias finales que Dios concluirá con la humanidad entera. La serenidad con que vive y muere es la esperanza de una fiesta final, que él testimonia como destinada a todos.

Más esta anticipación del sábado escatológico es, a su vez, un criterio cristiano para leer la realidad, es decir, se convierte en el modo como el religioso

se relaciona con el mundo que le rodea. Es asimismo el testimonio de una posible lectura diversa del mundo precisamente en relación con su destino final. En esta dirección, la espiritualidad cristiana tendría algo que decir sobre el problema ecológico, que emerge cada vez con más virulencia (↗ Ecología II), podría hacer una aportación al problema del ↗ tiempo libre y a la nueva educación al juego, tan profundamente sentida por las generaciones actuales.

VI La escatología en la espiritualidad del laico

Nuestra exposición adopta acentos diversos, si pasamos a considerar en síntesis la espiritualidad del cristiano que vive en el mundo (↗ Laico). La tendencia escatológica, que constituye el *proprium* de la vocación religiosa, está presente en no menor medida en la vida del laico, pero lo está de modo diverso. El cristiano que vive en el mundo está igualmente determinado en cuanto creyente por la espera del reino, está igualmente animado por la esperanza igualmente orientado con toda su existencia hacia Cristo resucitado, que ha de manifestarse como el Señor de toda la historia humana. Pero la vida concreta de este cristiano está directamente llamada a transformar el mundo y a dar "testimonio de la esperanza" en la construcción y por la construcción de la ciudad terrena. Por un lado, puede decirse que el carisma escatológico del religioso se completa y se madura en la globalidad de la vida cristiana, que confronta la tendencia escatológica con el compromiso en el mundo. Por otro puede decirse también que la tendencia de la vida cristiana vivida en el mundo se manifiesta más claramente en el testimonio del religioso. El laico y el religioso existen el uno para el otro y se necesitan el uno al otro, el laico "re-crimina" fraternalmente al religioso con las mismas palabras de la Escritura: "¿A que seguís mirando al cielo?" (He 1,11). Y el religioso, igualmente, honesta al laico con el otro interrogante de la Escritura: "¿Por que buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí ha resucitado" (Lc 24 5 6).

En otras palabras si "nuestra existencia de cristianos sólo tiene en la actualidad, dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres"²¹, el religioso hace de la oración la realidad total

de su vida en el sentido de que la oración se convierte para él en el gozne coordinador y animador de toda su persona, en cambio el laico asume para sí el compromiso de obrar según justicia. Ninguno de los dos vive un aspecto solo de las dos realidades, la existencia cristiana postula su existencia simultánea pero cada uno a causa de su limitación, orienta su existencia más a un aspecto que al otro. En términos teológicos se trata de "carismas" en términos más generalizados en el mundo industrial de hoy se trata de "especializaciones".

1 LAS COSAS PENULTIMAS. En la terminología de Bonhoeffer las cosas penúltimas son las realidades del hombre su actuación en el mundo, su compromiso en esta vida y también su ser religioso entendido como participación en la obra que Dios lleva a cabo en el mundo y en la historia. Adoptamos esta terminología aquí para indicar la postura del cristiano en la historia, para señalar la segunda polaridad de la vida cristiana (trabajar entre los hombres según la justicia) frente al carisma escatológico del hombre religioso (orar). De acuerdo con este enfoque hay que decir que el cristiano debe comprometerse en las cosas penúltimas dándose a ellas todo entero, para el compromiso de su entrega, las cosas penúltimas son como las "últimas". La "reserva" que las cosas últimas entendidas como juicio y acción de Dios ejercen sobre las penúltimas, no se refiere, propiamente hablando al compromiso a la entrega y en general a la acción concreta del cristiano sino a la intencionalidad última de la acción y a su valor ante Dios. El cristiano debe permanecer en las cosas penúltimas y debe sacrificarse totalmente por ellas, este principio tiene como motivo ya sea la autonomía del hombre en la lucha con el mundo que se trata de edificar ya una relación correcta entre cosas penúltimas y cosas últimas.

Bonhoeffer enuncia del modo siguiente este planteamiento: "No podemos ni debemos pronunciar la última palabra antes de la penúltima. Vivimos en los tiempos penúltimos y creemos en los últimos"²². Puesto que las cosas últimas son las realidades mismas de Dios su juicio sobre este mundo su obra creadora que instaura el reino y también su obra justificadora del hombre, las cosas penúltimas son las últimas posibilidades del hombre y el hombre debe intervenir en ellas a fondo porque son

todo lo que puede y debe hacer. Pretender darse antes de tiempo a las cosas últimas significa engañarse con poder hacer lo que solo Dios puede hacer y por tanto, evadirse de las propias posibilidades humanas en el espacio mundo y en el tiempo de la historia. Escribe el mismo Bonhoeffer a este respecto: "Sólo cuando se ama tanto la vida y la tierra que todo aparece acabado y perdido con ellas, nos está permitido creer en la resurrección de los muertos y en un nuevo mundo"²³. El que no ha agotado todas las posibilidades humanas y no se ha entregado a ellas con toda su fuerza de hombre no sabe nada de las posibilidades últimas de Dios, no está capacitado para comprenderlas, no las puede entender como posibilidades únicas de Dios, porque no sabe cuáles son las posibilidades últimas del hombre. "Creo —escribe en esta misma línea Bonhoeffer— que honramos mejor a Dios si reconocemos, apuramos y amamos la vida con todos sus valores, que Él nos ha dado y si así sentimos vigorosa y sinceramente el dolor de ver dañados o perdidos ciertos valores existenciales en lugar de permanecer impasibles ante los valores de la vida"²⁴.

La conclusión es que solo existiendo plenamente en este mundo solo empuñando a fondo en las posibilidades humanas, se aprende a creer en las cosas últimas de Dios.

2 FRENTE A LAS COSAS ÚLTIMAS. Las cosas penúltimas exigen toda la entrega del cristiano, son su vida y su muerte, son sus últimas posibilidades pero son posibilidades humanas únicamente a la luz de las cosas últimas de Dios. Cuando se eliminan las cosas últimas de Dios, entonces las penúltimas se convierten necesariamente en las últimas, entonces cualquier plan humano aspira a lo absoluto, una etapa histórica se sitúa como el fin mismo de la historia, la Iglesia se confunde con el reino de Dios, la religión no se distingue de la fe, en suma el hombre se confunde en seguida con Dios mismo proclamándose a sí mismo una divinidad en lugar de aceptar sea acogido por Dios. La relación entre las cosas penúltimas y las últimas puede tener dos soluciones falsas: extrema una radical y otra de compromiso. La solución radical solo ve las realidades últimas y en ellas únicamente percibe la ruptura que las separa de las penúltimas, entre unas y otras existe una

absoluta oposición. En esta solución el cristiano no debe ocuparse del mundo, ya que toda la realidad del mundo es una realidad de pecado y de muerte. La otra solución es la del compromiso, en la cual las realidades últimas constituyen una eterna justificación de cuanto existe y justifican las realidades penúltimas. En el primer caso tenemos una separación demasiado neta; en la segunda hipótesis encontramos una relación demasiado precipitada. En ambas soluciones existe una contraposición entre realidades últimas y penúltimas que las hace mutuamente exclusivas; entonces creación y redención, tiempo y eternidad, se enfrentan en un conflicto insoluble.

Escribe a este respecto el mismo Bonhoeffer: "La vida cristiana no está hecha, pues, ni de radicalismo ni de compromiso... El radicalismo nace siempre de odio consciente o inconsciente a lo que existe... El compromiso nace siempre del odio a las realidades últimas... El radicalismo odia el tiempo, el compromiso odia la eternidad; el radicalismo odia la paciencia, el compromiso odia la decisión; el radicalismo odia la medida, el compromiso lo incommensurable; el radicalismo odia la realidad, el compromiso la palabra"²⁵. Y algunas líneas después indica Bonhoeffer la solución: "El problema de la vida cristiana no encuentra una respuesta decisiva ni en el radicalismo ni en el compromiso, sino sólo en Jesucristo. Solamente en él se resuelve la relación entre las realidades últimas y las penúltimas"²⁶. Esto quiere decir no separación radical, como en Cristo no hay separación entre hombre y Dios, sino distinción entre los dos órdenes de cosas. Dicho de modo más positivo: hay que vivir comprometidos las cosas penúltimas, teniendo fe en las realidades últimas. Concluye, en efecto, Bonhoeffer: "La seriedad de la vida cristiana reside exclusivamente en las realidades últimas; sin embargo, también las penúltimas tienen una seriedad propia; y ésta consiste en no confundir jamás los dos órdenes de realidad... Cosas últimas y penúltimas están íntimamente ligadas entre sí. Es preciso, pues, reforzar las penúltimas anunciando con más fuerza las últimas, e igualmente proteger las últimas salvaguardando las penúltimas"²⁷.

Precisamente en esta tensión dialéctica es donde la escatología se hace presente en la vida cotidiana del laico, animando su compromiso en el mundo, a

fin de que sea total y continuamente histórico, es decir, consciente de la propia relatividad frente al reino de Dios. La escatología, carisma de la vida religiosa propiamente dicha, se convierte para el laico en la dirección que mantiene la mirada del creyente, dirigida más allá del horizonte; pero no se trata de una distracción que impide el compromiso de la historia, sino que, más bien, es la única posibilidad de estar continuamente presentes en las vicisitudes históricas: la única posibilidad de ser continuamente "revolucionarios", ya que esta mirada dirigida más allá del confin histórico denuncia el carácter histórico del compromiso, según lo ha demostrado la exposición de Bonhoeffer sobre las cosas últimas y las penúltimas.

Deseo volver ahora al carisma religioso para detectar el valor de su testimonio en la cultura actual.

VII. El carisma escatológico en la cultura actual

Para los hombres de nuestro tiempo, el testimonio religioso se reduce prácticamente a la posibilidad de testimoniar auténticamente la esperanza; el problema de Dios se reduce hoy para nuestra cultura al problema del futuro²⁸. Si semejante testimonio es el problema de todos los creyentes en su conjunto, existe dentro de esta esperanza una vocación específica del religioso, que deseo ilustrar ahora brevemente.

1. TESTIMONIO DEL FUTURO - No es cometido del religioso dar testimonio del pasado. Otros en la Iglesia tienen esta función. Si, según hemos visto, el carisma escatológico es una sola cosa con el carisma religioso, el místico debe testimoniarnos continuamente la tendencia y la esperanza hacia el futuro. Manteniendo firme el propósito de impedir que la Iglesia se adapte cómodamente a la situación presente, situación que, bien entendido, invade todos los aspectos de la vida eclesial (desde las síntesis doctrinales a las reglamentaciones más concretas), el religioso debe ir siempre a la cabeza del pueblo del Dios, el cual, a través del desierto, camina hacia la tierra prometida. Incluso cuando vuelve a su pasado, a su tradición, a su fundador —y evidentemente debe hacerlo también—, semejante vuelta hacia atrás no es el fin de su vocación, sino un medio para proveerse de nueva fuerza y espe-

ranza e indicarle a la Iglesia un futuro nuevo.

La constitución dogmática sobre la Iglesia del Vat. II, en el capítulo en que habla de los religiosos, los describe justamente con este carisma profético: "Como el pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial" (LG 44). Igualmente, en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa, el Vat. II, hablando de la castidad abraza para el reino de los cielos, la define como "un signo particular de los bienes celestiales" (PC 12). Esta visión del carisma religioso encuentra, por otra parte, una confirmación histórica en el sentido de que siempre que la Iglesia ha hecho un esfuerzo de renovación, ha encontrado precisamente en las fuerzas religiosas la posibilidad misma de esta renovación.

2. TESTIMONIO DE UN FUTURO GOZOSO - En nuestro mundo se propaga con mucha frecuencia el miedo por el futuro de la humanidad; se hacen previsiones cada vez más amenazadoras sobre un fin catastrófico del mundo provocado por las armas nucleares. Las crecientes posibilidades de intervención del hombre en la determinación del porvenir ha aumentado el miedo al futuro. Aunque, naturalmente, no se pueda en absoluto evitar la madura responsabilidad del hombre en la edificación de la historia, queda el testimonio de la fe, que aguarda con esperanza la alegre nueva del reino de Dios. En este testimonio, que una vez más interesa a la Iglesia globalmente, los religiosos tienen un puesto particular, precisamente por su carisma escatológico.

El mismo Vat. II fija esta función particular de los religiosos. En la GS, a diferencia de lo que sucede en la LG, donde la exposición es preferentemente eclesiológica, lo que se expone es la peregrinación de la humanidad entera; de aquella humanidad que como gran familia de Dios espera un nuevo cielo y una tierra nueva (GS 38). En este gran pueblo en camino obra el Espíritu con

sus diversos dones, llamando a algunos "a dar testimonio manifiesto del anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana; a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres y así preparen el material del reino de los cielos". A mi parecer, se indica claramente el carisma escatológico de los religiosos y el ministerio de los sacerdotes. El texto conciliar termina diciendo: "Pero a todos los libera, para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios" (GS 38).

En conclusión, el carisma escatológico religioso tiene un doble cometido: de cara a la Iglesia, la tarea crítica de impedirle descansar en las conquistas del pasado, en las falsas seguridades de los poderes temporales y también en la estabilidad del presente; de cara a la familia humana, la tarea de testimoniar la gozosa esperanza en el futuro que espera a la historia humana.

La figura bíblica que, a mi entender, representa este carisma escatológico-religioso es la de la profetisa María, hermana de Aarón. Ella acompaña el éxodo de su pueblo cantando y danzando; su cometido no es combatir o dirigir al pueblo; su misión es cantar y danzar; es entonar el canto por todos: "Cantad a Yahvé, que tan maravillosamente ha triunfado..." (Ex 15,20-21).

A. Giudici

Notas.—(1) Véase mi artículo *Escatología*, en *NDT*, I, 390-420.—(2) Cf. por ej., AA. VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, Cittadella, Asís 1976, 22-34.—(3) Cf. *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard*, en "Col. Ord. Cist. Ref." (1953), 81-88.—(4) Cf. PL 185, 299-323; véase también J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sandoni, Florencia 1965, 63-89.—(5) Así, por ej., J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Cerf, Paris 1964, 16-19.—(6) Cf. H. Graef, *Historia de la mística*, Herder, Barcelona 1970, 61ss.—(7) PL 49, 557-570.—(8) PL 50, 701-711 y 711-726.—(9) Para toda esta parte, cf. Leclercq, o.c. (nota 5), 203-237.—(10) Clásica en este sentido es la obra de H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübinga 1930; de esta obra ha aparecido una traducción parcial en "Vie Spirituelle", 453 (1959), 162-181.—(11) J. Leclercq, o.c. (nota 4), 63.—(12) Por orden: PL 102, 620; 101, 474; 159, 624; 159, 587.—(13) PL 145, 980.—(14) Véase a este respecto la obra

de G. M. Colombas *Paraiso y vida angelica Sentido escatologico de la vocacion cristiana* Barcelona 1958 —⁽¹⁹⁾ Cf. por ej. AA VV *Sacrae Theologiae Summa* Madrid 1962 IV 837 y 928ss —⁽¹⁶⁾ PL 41 647 los parentesis son naturalmente mios —⁽¹⁷⁾ PL 76 826 —⁽¹⁸⁾ PL 75 938 —⁽¹⁹⁾ PL 183 818 para toda esta seccion se puede ver ademas C. Butler *Il misti cismo occidentale* Il Mulino Bolonia 1970 308 394 —⁽²⁰⁾ Para este tema en la tradicion biblica véase N. Negretti *Il settimo giorno* PIB Roma 1973 —⁽²¹⁾ D. Bonhoeffer *Resistencia y sumision* Ariel Barcelona 1971² 182 cf. tambien AA VV *Una fede da reinventare* Turin 1975 73 111 —⁽²²⁾ D. Bonhoeffer *o.c.* (nota 21) 108 —⁽²³⁾ *Ib.* —⁽²⁴⁾ *Ib.* 126 —⁽²⁵⁾ D. Bonhoeffer *Etica Bompiani* Milan 1969 110 111 cf. tambien *Servitium* 17 (1976) dedicado a *asesis y disciplina* —⁽²⁶⁾ D. Bonhoeffer *o.c.* (nota 25) 111 —⁽²⁷⁾ *Ib.* 120 —⁽²⁸⁾ He demostrado mas ampliamente este punto en el articulo *Escatologia* en *NDT* (nota 1)

BIBL.—AA VV *En el fondo de la vida la muerte* en *Rev. de Espiritualidad* n. 158 (1981)—AA VV *Apocalypsis et theologie de l'esperance* Cerf Paris 1977—AA VV *El futuro como prescencia de una esperanza com-partida* Sal Terrae Santander 1969—Boff L. *Hablemos de la otra vida* Sal Terrae Santander 1981—Bultmann R. *Historia y escatologia* Studium Madrid 1974—Ferrerías G. *El trance del futuro* Sigueme Salamanca 1973—Grelot P. *De la mort a la vie eternelle* Cerf Paris 1971—Moltmann J. *Teologia de la esperanza* Sigueme Salamanca 1980—Moltmann J. *El futuro de la creacion* Sigueme Salamanca 1979—Ruiz de la Peña J. I. *La otra dimension* Apostolado Prensa Madrid 1975—Ruiz de la Peña J. L. *El ultimo sentido una introduccion a la escatologia* Marova Madrid 1980—Salas A. *La Biblia ante el mas alla ¿Inmortalidad o resurreccion?* Apostolado Prensa Madrid 1973

ESPERANZA

SI MARIO I. Las raices antropologicas de la esperanza 1 El hombre como ser abierto al futuro 2 El fundamento de la esperanza utopica y escatologica II La dinamica de la esperanza en la historia de la salvacion 1 El Dios de la promesa 2 La resurreccion de Cristo cumplimiento de las promesas y promesa de un futuro nuevo III Orientaciones para una espiritualidad de la esperanza 1 Unidad de la vida teologal 2 Esperanza cristiana y *mys terium mortis* 3 Compromiso de liberacion humana y espera del futuro de Dios

El tema de la esperanza ocupa en la reflexion teologica actual un puesto de gran trascendencia en virtud de la revalorizacion que de la dimension escatologica del mensaje cristiano ha tenido lugar en estos años. J. Moltmann ha escrito: "En su integridad, y no solo en

un apendice, el cristianismo es escatologia es esperanza mirada y orientacion hacia adelante, y es tambien, por ello mismo, apertura y transformacion del presente. Lo escatologico no es algo situado al lado del cristianismo sino que es sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella, el color de aurora de un nuevo dia esperado, color con el que aqui abajo esta bañado todo. Una teologia autentica deberia ser concebida por ello desde su meta en el futuro. La escatologia deberia ser no el punto final de la teologia sino su comienzo".¹

Efectivamente, tan solo en la perspectiva escatologica la teologia puede ser significativa en si misma e importante para el mundo, puesto que el hombre y el mundo se hacen radicalmente comprensibles a partir de su destino ultimo, que es el futuro de Dios.

Sin embargo, el interes de la investigacion teologica por la tematica de la esperanza se orienta primordialmente a la interpretacion del futuro del hombre y de la historia. Por eso la reflexion versa mas sobre el contenido objetivo de la esperanza cristiana y su relacion con las expectativas historicas del hombre que sobre la dimension personal, subjetiva y espiritual. Esto se debe tambien al hecho de que en la Biblia es escasa la atencion al sentimiento de la esperanza. Raras veces se presenta como una actitud subjetiva (*esperance*), casi siempre se nos ofrece como propension a un determinado objeto bien definido (*espoir*). Asi, mientras existe "una teologia de la esperanza" que la convierte en el criterio hermenéutico fundamental para interpretar todo el mensaje cristiano, no se puede decir otro tanto de una "espiritualidad de la esperanza", de la cual no tenemos mas que rapidas alusiones y fragmentos exiguos, muchas veces ligados a una vision intimista y devocional del atecimiento cristiano. Por ello consideramos que es cometido de la espiritualidad de hoy llevar a cabo la solidadura entre el sentimiento y el contenido objetivo de la esperanza, entre la dimension personal y la social y cosmica.

I. Las raices antropologicas de la esperanza

La elaboracion de una espiritualidad en la que la esperanza vuelva a encontrar el lugar que le corresponde presupone un correcto desciframiento del

modo como hoy se comprende a si mismo el hombre. Se trata pues de preguntarse que relacion existe entre la condicion humana y la esperanza, a fin de saber si esta es un elemento marginal para el hombre o si, por el contrario, esta hondamente arraigada en su experiencia existencial e historica.

1. EL HOMBRE COMO SER ABIERTO AL FUTURO. El hombre se entiende hoy dia quizas mas que en el pasado, como un ser lanzado a una realizacion ilimitada de si mismo, radicalmente abierto al futuro, pero, al mismo tiempo, como ser limitado como "espiritu finito" ya que su corporeidad circunscribe su existencia y su apertura a los demas y al mundo. La existencia humana se revela a la vez como una "clausura en la provisionalidad" y como una "apertura a la infinitud".

El hombre advierte, pues, que su aspiracion fundamental a ser cada vez mas el mismo no puede satisfacerse definitivamente dentro del horizonte presente, el hombre nunca coincide con su existencia concreta.

Por otro lado, esta aspiracion, que es conatural al hombre, choca inexorablemente con el misterio de la muerte. De aqui la imperiosa necesidad de esclarecerse a si mismo el ineludible contraste entre la apertura ilimitada a la vida y el limite de la muerte, que esta presente a la conciencia como un destino inevitable y como una amenaza permanente. La muerte pone al desnudo el nivel mas profundo del espiritu humano, que guarda el incontentible deseo de existir sin limite de tiempo, y situa en concreto al hombre ante el interrogante ultimo sobre si mismo que es el interrogante sobre su futuro.

Por eso la llamada a la esperanza pertenece ante todo a la estructura fundamental del hombre en cuanto espiritu encarnado. Pero la dimension de la esperanza no se agota dentro del destino individual del hombre, engloba el destino de la humanidad y del mundo. La existencia del individuo se desarrolla en el camino de la humanidad hacia el futuro. Consecuentemente, el problema del futuro de la humanidad y del mundo afecta al significado mismo de la existencia de todo ser humano en cuanto responsable de toda la comunidad humana.

Por otro lado, el hombre experimenta constantemente su no coincidencia con el mundo y con los demas. "La subjeti-

vidad autopresente del hombre no puede tener lugar sino frente a lo que ella no es, es decir, en contraposicion a la objetividad limitativa del mundo. La naturaleza es para el hombre, dialecticamente, posibilidad y limite de su accion. Y precisamente esta experiencia de lo objetivo (del mundo en si mismo o del mundo transformado por el hombre) como limite revela la aspiracion ilimitada del hombre como condicion a priori de su accion sobre el mundo. El hombre existe en el mundo y sobre el mundo, en el tiempo y sobre el tiempo, en la historia y sobre la historia, porque tiene conciencia de la permanencia de su propio yo en su mismo devenir y en esta conciencia se esconde aquella aspiracion a "ser mas si mismo", que le hace vivir todo resultado concreto de su accion en el mundo como realizacion inacabada de si mismo y por eso le empuja a la superacion indefinida de toda meta lograda. En esta estructura constitutiva del ser personal del hombre radica el impulso de toda la humanidad a lo largo de la historia hacia el progreso indefinido en el dominio del mundo".²

La esperanza se nos presenta asi como la opcion fundamental con la que el hombre interpreta el sentido ultimo de su existencia. Emerge como necesidad fundamental del hombre, tanto en el horizonte de su conciencia personal como en el de su relacion con el mundo, con los demas y con la historia.

2. EL FUNDAMENTO DE LA ESPERANZA UTOPIA Y ESCATOLOGIA. La tendencia del hombre a la esperanza como fuerza liberadora que explica el movimiento de la vida humana y proporciona al hombre mediante la categoria de la posibilidad una nueva comprension del ser como historia, ha suscitado en la cultura occidental dos imagenes del futuro opuestas radicalmente entre si: la utopia y la escatologia.

La utopia se presenta como una transcripcion secularizada de la esperanza en el reino: "Es una desacralizacion, una toma de conciencia de que el hombre puede y debe bastarse a si mismo, y de que los dioses lo han abandonado. No es, por lo tanto, una conciencia del hecho de que no se encuentre ninguna utopia antes del Renacimiento".³ La conciencia utopica responde a dos tendencias profundamente arraigadas en el espiritu humano: la curiosidad por el futuro y la necesidad de esperar. Estas tendencias exigen inventar una

imagen del futuro, sin la cual es imposible para el hombre aceptar el hoy en su opacidad

La recuperación de la categoría de la utopía, que tiene en su favor una tradición acreditada en el pensamiento moderno, ha ocurrido en los últimos años gracias a la determinante contribución de la filosofía marxista. Para F. Bloch el marxismo es sobre todo conciencia de la esperanza, "praxis de la utopía concreta", anticipación de un deber ser que será realidad pese a los obstáculos que se interpongan en su realización. "La razón —afirma Bloch— no puede florecer sin esperanza y la esperanza no puede hablar sin razón. Una y otra en unidad marxista. Otra ciencia no tiene futuro y otro futuro no tiene ciencia".⁴ Porque abre el futuro, la esperanza prevalece sobre todas las demás manifestaciones vitales del hombre. Influye en su modo de pensar, de conocer y de vivir. El todavía-no del ser subjetivo y objetivo, es decir, lo posible, se convierte en fundamento último de la realidad al empujar al hombre hacia el *novum ultimum*, que no es otra cosa que el futuro del hombre escondido y del mundo escondido.

Pero el futuro de la utopía se presenta insuficiente de cara al elemento negativo radical, que consiste en la doble muerte, la individual y la colectiva como impotencia de amor. "¿Basta la utopía para la emancipación eficaz y total? Y ¿cómo no invocar y admitir la necesidad de un plus de fuerza, de un verdadero *novum*, heterónimo frente al volumen del dato tal cual suele entenderse en la perspectiva religiosa de lo mesiánico?"⁵ Por eso la razón de la inconsistencia de la utopía radica en el infundado de su contenido objetivo. "El primado del futuro está ontológicamente fundado en sí mismo, su futuro no se debe solamente a los deseos presentes y a las aspiraciones de los hombres. Si el *regnum venturum* habra de caracterizarse bíblicamente como reino de Dios, entonces tendremos este primado ontológico del futuro del reino sobre todo lo real presente, y también sobre el presente psíquico".⁶

Este es el significado de la escatología cristiana. Para el cristiano la falta de sentido se rescata en el sentido arcano que proviene de los recursos de Dios. La alternativa perentoria del cristianismo apela al "misterio" como acontecimiento que irrumpe en la historia y en la existencia humana por la

libre y sorprendente iniciativa de Dios. Por otra parte, la experiencia de la muerte como experiencia radical de finitud le muestra con claridad al hombre que todas las posibilidades de la existencia se apoyan en la fuerza de un "don" que encuentra el hombre y que, como tal, permanece esencialmente sustraído a su poder de dominio. La muerte personal y colectiva sitúa al hombre ante una alternativa o cerrarse en el futuro inmanente de su progreso indefinido e intramundano, aferrándose a la existencia, que irremediablemente se escapa y que, por lo tanto, no puede fundamentar su significado, o abrirse a la posibilidad del futuro absoluto y trascendente reconociendo la existencia como "don" que viene de Alguien y que, en consecuencia, no puede conquistar se, sino tan solo recibirse.

En este sentido, la esperanza cristiana supone liberarse de una mentalidad puramente exigentista. Expresa un anhelo, una nostalgia que trasciende todas nuestras necesidades. Las promesas de Dios no se identifican con los contenidos de las utopías sociales y políticas, que esperan un hombre nuevo y una tierra nueva y ven en ellos algo así como el resultado de una serie de luchas y de procesos sociales e históricos. El cristianismo tiene la misión de hacer germinar el "estupor absoluto" (*unbedingtes Betroffensein*)⁷ ante el hecho sorprendente de que Dios penetra en la historia y en la trama de las vicisitudes humanas, porque es precisamente en esta "maravilla de disponibilidad" donde puede convertirse en "estupor salvífico" el impacto entre la espera del hombre y el misterio cristiano.

La escatología cristiana destruye por ello la presunción de la utopía estableciendo una relación crítica con los diversos proyectos históricos elaborados en su nombre. El que espera en Cristo no se identifica jamás con ninguna situación adquirida o adquirible. En las ciudades de esta tierra, igual que en las ciudades proyectadas por los utópicos, el creyente es siempre y en todas partes un extranjero, porque el futuro hacia el que tiende es un futuro trascendente que procede únicamente del poder de Dios.

II La dinámica de la esperanza en la historia de la salvación

Haciendo de la escatología un criterio hermenéutico fundamental, la teología

contemporánea ha convertido la esperanza en una categoría de interpretación global de la historia de la salvación, la cual no sería primordialmente la comunicación de contenidos que en caso contrario estarían escondidos al hombre, sino la promesa de una consumación definitiva del hombre y del mundo. De ahí se sigue una relectura en clave proleptica (es decir, de anticipación del futuro), antes que epifánica (es decir, de manifestación de lo divino), de toda la revelación bíblica.

La promesa anuncia una realidad que todavía no está presente y patentiza que Dios lleva a cabo la salvación progresivamente. La esperanza es la actitud que salva esta distancia de lo que ya ha acaecido extrae únicamente el estímulo para tender hacia un futuro que todavía no se ha consumado. Ciertamente la esperanza se funda en la "memoria" pero al revés que ella da lugar a una lógica negativa, que se expresa como conciencia de la diferencia, de la inadecuación, del "todavía-no" y, como tal, se traduce en conceptos dinámicos y funcionales en orden a la transformación de la realidad.

1 EL DIOS DE LA PROMESA. La esperanza en el reino que ha de venir, entendido como poder de Dios, hunde sus raíces en las experiencias vividas por Israel a lo largo de su trayectoria histórica. El señorío de Dios va revelándose poco a poco hasta su definitiva consumación en Cristo muerto y resucitado.

A diferencia de los demás pueblos, Israel vivió su existencia como historia abierta al futuro. En su origen no hay acontecimiento mítico, sino un acontecimiento histórico: el éxodo de la esclavitud de Egipto. En este acontecimiento el pueblo hebreo experimentó al "Dios de los padres" [Creyente II, 2] como un Dios de la promesa y de la esperanza y, al mismo tiempo, se descubrió a sí mismo como pueblo en camino. En este sentido, la categoría de la promesa dejó su impronta en el mismo lenguaje religioso de Israel, caracterizado por la escatología del Dios que viene.

El régimen de la promesa comienza con Abraham en el Dios irrumpe con poder en la historia, escogiendo a un pueblo para hacerlo "signo" de salvación para todos (Gén 17,4.8, cf 12,2.3). La esperanza asume inmediatamente los contornos de una espera histórica: la esperanza para esta vida, en el pueblo igual que en el individuo. Poseer a

Dios significa, efectivamente, poseer el futuro: la liberación de la esclavitud, una tierra, la derrota del enemigo, la victoria del justo.

El profetismo desarrolla la línea de la espera mesiánica desde el punto de vista de una profunda renovación interior (Is 11,1.10, 53,5-12, 62,2-4, Jer 31,31-34). Los profetas desautorizan la pretensión de Israel de construirse su propio futuro. En esta línea interpretan el hundimiento político y la experiencia del exilio como un juicio de Dios contra su pueblo, que lo ha traicionado. Su enseñanza es escatológica porque sacan a Israel "fuera del ámbito salvífico de los hechos acaecidos hasta entonces" y cambian "su fundamento salvífico con otro hecho divino que está por venir".⁸ De este modo la salvación se universaliza y al mismo tiempo se espiritualiza, dando a la promesa un horizonte de expectación no marcado ya por el límite de la existencia, sino abierto a la novedad de una vida distinta bajo la soberanía de Dios.

Otra profundización ulterior la opera la literatura apocalíptica del judaísmo tardío, que tiende a deshistorizar la promesa haciendo de la historia únicamente el lugar en el que se desvela gradualmente el proyecto de Dios, rigurosamente marcado desde el principio. Pero la novedad más significativa radica sobre todo en el hecho de que el mundo entero se ve involucrado en el proceso escatológico de la historia humana. Así pues, progresivamente, la esperanza del individuo tiende a un nuevo eón, es decir, a un renacimiento del universo y a una regeneración de todas las cosas.

Para Israel, el fundamento de la promesa es la fidelidad de Dios. Conocer a Dios significa reconocerlo en la fidelidad histórica a sus promesas, el anticipo su cumplimiento real con gran número de prefiguraciones, es decir, de utopías realistas, pero lo hace sin pre-juzgar su soberana libertad. La promesa divina anuncia, efectivamente de manera anticipada lo que todavía no existe y que no debe desarrollarse necesariamente en el cuadro de las posibilidades ofrecidas por el presente, sino que nace únicamente de lo que le es posible a él. Ciertamente se concretiza en el cumplimiento de las promesas hechas a los padres, pero al mismo tiempo es superior a todo cumplimiento. El motivo de este plusvalor constante es lo inagotable del misterio de Dios. Al rebasar siempre los hechos y señalar el futuro, la promesa permite a Israel encontrar su

identidad y continuidad, reapropiándose continuamente los hechos históricos, aceptándolos e interpretándolos siempre de nuevo. Además, la promesa estimula la libertad del hombre, porque exige su colaboración. Mientras tanto, entre la promesa anunciada y su pleno cumplimiento transcurre la historia como obra del hombre en camino hacia la patria de la identidad consigo mismo y de la plena comunión de la humanidad. El mundo se convierte en el lugar del compromiso humano, porque Dios no manifestará definitivamente su reino mientras el hombre no haya establecido los fundamentos.

2 LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CUMPLIMIENTO DE LAS PROMESAS Y PROMESA DE UN FUTURO NUEVO. La promesa de Dios se ha hecho realidad en Cristo. "Y nosotros os anunciamos la buena nueva: la promesa hecha a nuestros padres. Dios la cumple en nosotros sus hijos resucitando a Jesús" (He 13,32-33). El don del espíritu es la confirmación de la promesa realizada (He 1 4 5, 2 33). La certeza de la esperanza cristiana encuentra su definitivo punto de apoyo y se convierte al mismo tiempo en renuncia a toda seguridad humana y en completo abandono confiado al misterio del amor absoluto de Dios.

En toda su existencia, Cristo es un acontecimiento escatológico. Lleva en sí mismo la tendencia hacia el futuro absoluto, que es Dios. Pero es sobre todo el misterio pascual lo que revela plenamente el significado escatológico de esa existencia. La muerte de Cristo es el cumplimiento de su entrega definitiva al Padre en este acto de éxodo de sí mismo y de confianza en Dios, "que podía salvarle de la muerte" (Heb 5 7), el tiempo de Cristo llega a su suprema tendencia a la comunión de vida con Dios. Su resurrección es el comienzo de una vida nueva no solamente para él sino también para nosotros, porque Cristo fue resucitado por Dios como "primicia de los que mueren" "primogénito entre muchos hermanos" y "espíritu vivificador" (1 Cor 15,20-57, Rom 8,29, Col 1 18, He 26,23). Su victoria es victoria para nosotros, porque es cumplimiento irrevocable de la promesa de Dios e inauguración del futuro no solo de la humanidad, sino también del mundo y de la historia (Col 1,15 20, Ef 1,10 20-23). En este sentido la resurrección es el origen del kerygma y de la esperanza cristiana. Con ella apareció

un nuevo factor, que abre nuestro mundo, encerrado en la muerte y en el pecado, hacia el futuro: un futuro que ya es presente.

Pero la resurrección de Cristo no es pura consumación, implica la dialéctica interna del cumplimiento y de la promesa. Es el cumplimiento de todas las promesas que Dios hizo a Israel (Gal 3,16 22 2 Col 1,19 20, Lc 24,25-27 44 47) y es al mismo tiempo, promesa de otro cumplimiento ulterior, porque todavía no ha llegado en ella lo último, sino solo su comienzo, el futuro de Cristo debe venir todavía (He 1 11, Heb 9,28, 10,23). "Es el *eschaton*, que irrumpe trascendentalmente el que sitúa en su crisis última a toda historia del hombre. Pero con ello el *eschaton* se vuelve igual de próximo e igual de lejano a la eternidad trascendental, al sentido trascendental de todos los tiempos, a todos los tiempos de la historia"⁹. De esta forma el futuro de la historia es el futuro de Cristo: el cumplimiento en la gloria de Dios de la plena liberación del hombre y del mundo.

La continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento radica en el hecho de que el acontecimiento de Cristo tiene su lugar en una historia bien definida, es el cumplimiento de aquella historia y, en cuanto tal, revela su esencia y su verdad. Pero las tendencias y las implicaciones que están latentes en él se prolongan en el futuro que abre. La resurrección no es la consumación de todas las cosas: la resurrección ha puesto en movimiento un proceso histórico determinado escatológicamente, cuya meta es la destrucción de la muerte con la victoria de la vida y la realización de la justicia de Dios.

La presencia dinámica del Espíritu que impele a los hombres y a las cosas hacia la maduración final sitúa al cristiano en un estado de tendencia y de espera. Por otra parte, el sabe que la potencia creadora de Dios se hace como preñable únicamente a la luz de la cruz porque nace del anonadamiento total de toda expectativa mundana. Por ello la esperanza cristiana no teme lo negativo. Es una "esperanza crucificada", que se abre al don de la resurrección (Rom 4,17). Su término de mediación no es la posibilidad de desilusión, sino la desilusión efectiva: la cruz de Cristo. En este sentido es esperanza contra toda esperanza (Rom 8,24-25, Heb 11 1). "La cruz de Cristo es el signo de la esperanza de Dios en este mun-

do para todos los que en su vida se cobijan a la sombra de la cruz. La teología de la esperanza es en su punto nuclear, teología de la cruz. La cruz de Cristo es la forma actualmente presente del reino de Dios en la tierra. El futuro de Dios nos contempla en Cristo crucificado. Todo lo demás son sueños y fantasías y meras ilusiones. La fe cristiana se distingue de la superstición, al igual que de la incredulidad por la esperanza nacida de la cruz. La fe cristiana se distingue del optimismo y de la violencia por la libertad nacida de la cruz"¹⁰.

En el misterio pascual aflora el sentido último de la esperanza cristiana: es al mismo tiempo un compromiso histórico y una apertura al porvenir escatológico como don del poder de Dios.

III. Orientaciones para una espiritualidad de la esperanza

El análisis bíblico teológico que nos hemos esforzado en proponer ha puesto de manifiesto el espacio que ocupa la esperanza en la historia de la salvación que es nuestra historia. La esperanza aparece claramente como una de las actitudes fundamentales del hombre bíblico y, en consecuencia, como una de las estructuras base de la espiritualidad cristiana. Se trata de captar entonces el papel específico que desarrolla en relación con el marco más amplio de las dimensiones y de los valores que constituyen el horizonte de la existencia cristiana.

1 UNIDAD DE LA VIDA TEOLÓGICA - La espiritualidad cristiana debe ser ante todo una espiritualidad teológica. El fundamento de la existencia cristiana es el don de Dios, esencialmente uno e indivisible. De ahí la exigencia de recuperar la unidad entre fe, esperanza y caridad para volver a encontrar el lugar que ocupa la esperanza en la vida del creyente.

En la existencia cristiana la fe ocupa el primer puesto pero el primado pertenece a la esperanza. Sin el conocimiento de Cristo que se posee gracias a la fe, la esperanza se convertiría en una utopía suspendida en el aire. Pero sin la esperanza la fe decae y se vuelve tibia y muerta. Por medio de la fe el hombre encuentra el sendero de la auténtica vida, pero solo la esperanza lo mantiene en él. Por eso la fe en Cristo

hace que la esperanza se convierta en certeza, y la esperanza confiere un amplio horizonte a la fe y la lleva a la vida.

La esperanza es por ello la verdadera dimensión de la fe: es el caminar de la fe hacia su objeto: un Dios señor del futuro cuyo nombre bíblico de Yahvé ha sido interpretado por M. Buber con las siguientes palabras: "Yo estaré presente como aquel que estará presente"¹¹.

Por eso la fe y la esperanza no pueden juxtaponerse como si la fe se refiriera a lo que ya ha acaecido, mientras que la esperanza miraría exclusivamente hacia el futuro. Tanto el presente como el futuro de Cristo fundamentan la fe y la esperanza en la recíproca immanencia de ambas. La fe recuerda la realidad de la resurrección de Cristo como acontecimiento creador de futuro. La esperanza a su vez alimenta la tendencia hacia el futuro basándose en la realidad de lo que ya ha acontecido. Memoria y esperanza "son dos actitudes del espíritu humano tendente a realizar la unidad de la propia experiencia. El hombre está, por lo tanto, sujeto a una doble tentación. La primera consiste en la posibilidad de perderse en la objetivación de la acción concreta, de alienarse en una mediación de la que se pierde precisamente la conciencia de su mediatez. Esta llamada, por lo tanto, a reencontrarse y a recuperarse. La memoria es esta tendencia de autorreencuentro, de *Wiedergewinnung*. Como tal, no se opone únicamente al olvido del pasado, sino también y sobre todo al extrañamiento a la alienación del sujeto en la red de las relaciones con la naturaleza y con sus semejantes. La segunda tentación del hombre es la del autorreflejo, la incapacidad de salir de sí mismo, la falta de fantasía. Precisamente el sentido de la inadecuación así concebida es lo que se expresa en la esperanza. Esta abre el momento actualmente vivido por el hombre a las posibilidades que el miedo y el terror a lo nuevo y al riesgo tienden a eliminar. La esperanza me abre a la posibilidad que me puede brindar el otro pero también el hecho y la historia. Como tal, no es solo ni principalmente una tendencia orientada hacia el futuro, sino una presencia atenta a las dimensiones del presente, a su limitación y a su profundidad"¹².

La actitud fundamental del hombre frente a la resurrección de Cristo como cumplimiento y promesa no puede ser otra que la de la fe: esperanza es decir, la del abandono valiente a su fidelidad.

Por otra parte, la fe esperanza en cuanto acto de confianza absoluta en Dios, que salva mediante el misterio pascual de Cristo, implica la entrega total del hombre a Dios y a los hermanos, es decir, la caridad. Confiar en Dios significa amarlo ahora bien el amor no se realiza, no es auténtico sino en las obras. La esperanza cristiana no es puramente personal, sino esencialmente comunitaria una entre sí a los cristianos en su comun relación con Cristo (Ef 4,4 6, Col 3,12 15). Esta llamada a asumir el significado imitado del amor divino, y en este sentido se convierte en el fundamento que hace posible el amor "Para el amor se necesitan siempre esperanza y certeza de futuro, pues el amor dirige su mirada a las posibilidades no captadas todavía del otro hombre, y por ello le dona libertad y le garantiza futuro al reconocer sus posibilidades. En el reconocimiento y la otorgación de aquella dignidad humana de que el hombre se hace digno en la resurrección de los muertos el amor creador encuentra el futuro total en el creacion al cual ama"¹⁵

La relación de la esperanza con el amor cristiano proyecta por lo tanto una luz nueva sobre la misma esperanza como exigencia intrínseca de encarnarse en el cometido de transformar el mundo al servicio del hombre. La esperanza en el futuro de Dios, que es futuro común, sería vana si no incluyera la solidaridad presente del amor realizado en la acción.

La polarización de la existencia cristiana en torno a las virtudes teológicas consideradas en su intrínseca unidad e interdependencia evidencia el papel de la esperanza en la espiritualidad cristiana y su indiscutible primado en la actual fase histórica de la salvación. "Ella, la esperanza, es la que todo lo arrastra consigo. Porque la fe solo ve aquello que existe, mientras que la esperanza ve lo que existirá. El amor ama solo lo que existe, pero la esperanza ama lo que existirá en el tiempo y por toda la eternidad"¹⁴

La esperanza cristiana se desarrolla no tanto como posesión segura de una Presencia, sino más bien como espera de algo nuevo, como reclamo profético "mas allá de" las instituciones y de la fuerza del poder. Fundada en el *kaivos*, es espera de tal o cual posibilidad de un desarrollo nuevo en el horizonte de la venida escatológica del Señor. La esperanza es, por lo tanto, un estado perma-

nente y constitutivo del vivir cristiano. Es la condición por la que el creyente, insertándose en el dinamismo de los acontecimientos históricos, mira en profundidad las cosas y acepta el riesgo de las opciones presentes con la constante tendencia hacia el futuro

[↗ Creyente IV, 1, a b]

2 ESPERANZA CRISTIANA Y MYSTERIUM MORTIS - La fuerza espiritual de la esperanza se revela sobre todo ante el enigma fundamental de la vida, representado por el misterio de la muerte.

Tras la máscara de toda pretensión terrena de algo absoluto está escrito *emento mori*. Por eso el dilema de Hércules es ineludible o el absurdo, es decir, la falta de sentido en la vida de los individuos y en la historia de la humanidad, o la invocación de ese absoluto sentido de la vida para cuya construcción nosotros solos estamos ontológicamente incapacitados.

El tiempo, que es precisamente la duración propia del hombre como espíritu encarnado, revela al hombre su caducidad, la presencia oculta de la nada en su finitud creatural, su ser para la muerte. Obliga al hombre a realizarse en los actos repetidos de su libertad, en relación con los demás y con el mundo, haciéndole tocar con su mano el hecho de que en ninguna de sus libres decisiones llega a realizarse y a poseerse con plenitud. Por otra parte, la autopresencia del espíritu humano, que unifica el presente, el pasado y el futuro, advierte al hombre que en el fondo de sí mismo existe alguna realidad que trasciende la duración sucesiva del tiempo. El hombre existe en el tiempo y por encima del tiempo. Lleva en la conciencia de sí mismo la capacidad para una plenitud supratemporal que, aunque no puede constatarla por sí mismo, puede recibirla como un don. La existencia del hombre tiende al futuro de una vida liberada para siempre de la caducidad del tiempo y de la muerte.

La esperanza cristiana rescata al hombre de la perdición, porque rescata el tiempo, lo hace entrar en la dinámica de la vida eterna, ya iniciada, y proyectarse hacia su plenitud definitiva. "Si hablo ahora de la esperanza en la vida eterna, debo limitarme a la pregunta: ¿Qué nos da derecho a tal esperanza? ¿Qué tiene nuestra experiencia, aquí y ahora, que justifique tal esperanza? La respuesta es la siguiente: porque hemos experimentado la presencia del eterno

en nosotros y en nuestro mundo. Esta es la base de la esperanza de participar de la vida eterna: esta es la justificación de nuestra última esperanza. La verdadera esperanza de la vida eterna es posible tan solo si participamos de ella aquí y ahora. El grado de certidumbre de semejante esperanza depende de la medida en que participemos ya desde ahora de lo eterno. Esta esperanza puede ser mayor o menor, pero hay una cosa cierta que nunca es continua sino entrecortada de dudas, que esta hecha de titubeos, de éxtasis y de desesperación. Sin embargo, esta es la única experiencia que nos da derecho a nuestra última esperanza"¹⁵

La garantía de que todo esto tiene sentido y, por lo tanto, el fundamento definitivo de la certeza de la esperanza, es la fe en Cristo muerto y resucitado y el don del Espíritu. El tiempo del hombre transformado por el Espíritu de Cristo participa del tiempo de Cristo. Por una parte es tiempo de muerte y de decisión frente al destino de muerte. Por otra es tiempo que tiende hacia su plenitud supratemporal a través de la muerte. La caducidad del tiempo proviene de la condición de criatura propia del hombre y de la fragilidad de su libertad, sometida a la fuerza disgregadora del pecado. Su orientación hacia la plenitud pertenece a la "nueva creación" mediante el don divino del Espíritu. El tiempo de la humanidad redimida por Cristo es un tiempo que tiende a la participación de la vida eterna de Dios, es decir, a la plenitud del futuro absoluto.

Todo esto se puede captar en la esperanza. El tiempo y la historia mantienen todavía su ambivalencia. Solo la esperanza confiere al hombre la capacidad de vivir la tensión del tiempo presente entre el riesgo de su propia caída, la inseguridad en sí mismo frente al porvenir y la confianza en la promesa del Dios que viene y que vendrá. En este sentido, la esperanza es aceptación anticipada y permanente de la muerte en el abandono de nosotros mismos al Dios que resucita de entre los muertos. De esta forma la vida finita se eterniza en cuanto finita no ya mediante su prosecución sin límite de tiempo, sino mediante su asunción en el misterio de Dios.

La experiencia de la muerte es, en su tragicidad, asimilación con la muerte de Cristo. La esperanza cristiana pasa a través del itinerario del sufrimiento y del dolor, que pertenecen estructural-

mente a la condición humana. Sin embargo, el hecho de esperar la superación de la muerte libera al cristiano para una vida opuesta a la mera autoafirmación, cuya verdad es la muerte, y lo incita a vivir para los demás y a transformar el mundo. Así queda patente la certeza del futuro de Dios: "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (1 Jn 3 14).

3 COMPROMISO DE LIBERACIÓN HUMANA

Y ESPERA DEL FUTURO DE DIOS - El futuro de Dios es absolutamente imprevisible porque es el futuro absoluto del que no puede disponer el hombre. Por ello la esperanza pone ante todo al hombre en actitud de espera. Pero esto no significa inercia o falta de compromiso, porque el Dios que vendrá es el Dios que ya ha venido que ya ha redimido al mundo y la historia humana. Por eso el hombre debe aceptar el riesgo de su libertad, asumiendo la responsabilidad histórica que le compete en el horizonte de la dependencia trascendental de Dios. La esperanza es aceptación de este riesgo, sabiendo que las obras realizadas en el mundo no se perderán en la caducidad de la muerte sino que pasarán con el hombre a la nueva vida. Con su acción, el cristiano se dispone y dispone al mundo a recibir la gracia de la salvación futura. Prepara y anticipa la definitiva manifestación de la gloria de Dios en Cristo.

El futuro de la esperanza cristiana no es el horizonte vacío de un esperar indefinido sino la plenitud real del hombre en todas las dimensiones fundamentales de su existencia en su apertura al absoluto, que será colmada con la visión de Dios, en la comunión interpersonal que será consumada y expresada con la participación de todos en la gloria de Cristo, en la relación con el mundo y con la historia, que no será destruida sino asumida en la nueva existencia de la humanidad.

Sin duda, mirando al futuro absoluto, la esperanza relativiza en la perspectiva de lo provisional todas las metas alcanzadas por el hombre en la historia, revelándole su dimensión de penúltimo. No puede declararse satisfecha por ninguna de estas metas [↗ Política II], sino que siempre va adelante, buscando lo nuevo y lo mejor en un estado constante de exodo hacia el cumplimiento futuro de la promesa. Por ello asume una actitud crítica de vigilancia frente a

la ambivalencia del progreso pero al mismo tiempo acepta con confianza las esperanzas humanas orientandolas hacia lo nuevo y lo último.

La vocación cristiana es vocación a un amor creativo que debe ser vivido con cretamente en el seno de la realidad histórico-social tal como se presenta. La esperanza estimula al hombre a darse al mismo tiempo que le permite aceptar siempre nuevas posibilidades del futuro que espera. Pero sobre todo alimenta en el hombre el sentido de la contemplación y de la gratitud por todo lo que ha recibido. "La conciencia orante esta a la espera y sabe que lo que espera no puede venir de sí misma sino que debe venir de Dios. Por lo tanto no se caracteriza únicamente por esperar sino también en la espera por el reconocimiento del don que es Dios mismo y cuanto viene de Dios"¹⁶.

La misma praxis a la que la esperanza abre al ser humano debe asumir la dimensión de la oración. "Podemos acercarnos a Dios únicamente cuando mas allá de todos nuestros problemas queda en nosotros espacio libre para lo que su voluntad tiene de inesperado cuando todos los programas las previsiones y los calculos se ponen en movimiento y son mantenidos en suspenso por lo que siempre hay de mas grande en su llamada dirigida a nosotros. Tan solo con esta disponibilidad de absoluta resolución a obedecer ante todo el cristiano puede reivindicar para sí la palabra 'amor' para su vida y para su acción. De lo contrario su actitud y su compromiso no superaran el nivel de un compromiso humano medio que si nos atenemos a la experiencia frecuentemente rinde mucho mas y esta dispuestos a mayores sacrificios que el de algunos cristianos"¹⁷.

Vivir bajo la soberanía de Dios manifestada en la resurrección de Cristo significa vivir como emigrantes a punto de partir. Por esto Cristo inaugura la hora de la misión. La esperanza se convierte en una actitud activa alimentada por el valor y la fortaleza de animo que fomenta la resistencia en el sufrimiento y la tensión en la lucha. De esta forma el cristiano esta llamado a vivir su compromiso en el mundo no para que siga siendo lo que es sino para que se transforme continuamente y llegue a ser lo que se le ha prometido que sera

G Piana

Notas.—(1) J Moltmann *Teología de la esperanza* Sigueme Salamanca 1977 20 21 (2) J Alfaro *Esperanza cristiana y liberación del hombre* Herder Barcelona 1975 27 —(3) A Gioranescu *Utopie cocagne et age d'or* en *Diogene* 75 (1971) 99 100 —(4) E Bloch *Karl Marx* Bolonia 1972 60 —(5) I Mancini *Teología ideología utopía* Brescia 1974 635 —(6) W Pannenberg *El Dio della speranza* Bolonia 1969 33 —(7) La expresión es de P Tillich *Kirche und Kultur* Tubinga 1924 —(8) G von Rad *Teología del AT* Sigueme Salamanca 1972 II 155 —(9) J Moltmann *o c* (nota 1) 48 —(10) J Moltmann *El experimento esperanza* Sigueme Salamanca 1977 56 —(11) M Buber *Moses* Oxford 1947 5155 —(12) G Ruggieri *La centralita della speranza nella teologia della storia* en *Chiamati alla verità Saggio sulla responsabilità della fede e della teologia* Milan 1975 42 43 —(13) J Moltmann *o c* (nota 1) 435 —(14) Ch Peguy *Das Mystereum der Hoffnung* 1952 24 —(15) P Tillich *El diritto alla speranza* en *Religione biblica e la ricerca della realtà ultima* Fossano 1971 153 154 —(16) M Nedoncelle *Bipolarità del cristiano* Roma 1971 181 —(17) H U von Balthasar *¿Quien es un cristiano?* Guadarrama Barcelona 1967 84

BIBL.—AA VV *El futuro de la esperanza* Sigueme Salamanca 1973—Alfaro *J Esperanza cristiana y liberación del hombre* Herder Barcelona 1972—Boros L *Vivir de esperanza* *Expectación del tiempo futuro en la ideología cristiana* Verbo Divino Estella 1971—Bro B *Contra toda esperanza* Narcea Madrid 1977—Brunner E *La esperanza del hombre* Desclée Bilbao 1973—Delhaye Ph *Esperanza y vida cristiana* Rialp Madrid 1978—Flecha Andres J R *Esperanza y moral en el Nuevo Testamento* Leon 1975—Frango A B *El evangelio de la esperanza* Sigueme Salamanca 1973—Freitas M C de *Dialectica y dinamismo de la esperanza cristiana* Ediciones del Orante Salamanca 1969—Ganne P *Esta esperanza que hay en nosotros* Marova Madrid 1973—Haring B *Rebosos de esperanza* Sigueme Salamanca 1973—Lain Entralgo P *Antropología de la esperanza* Guadarrama Madrid 1978—Lain Entralgo P *La espera y la esperanza* *Historia y teoría del esperar humano* Rev de Occidente Madrid 1958—Marsch W D *Discusión sobre teología de la esperanza* Sigueme Salamanca 1972—Moltmann J *Teología de la esperanza* Sigueme Salamanca 1977—Moltmann J *El experimento esperanza* Sigueme Salamanca 1977—Pérez Pnerio R *Es posible vivir la esperanza* Narcea Madrid 1979—Pirromio E *Alegres en la esperanza* Paulinas Madrid 1979

ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA

SUMARIO 1 Despertar espiritual de nuestro tiempo 1 Recurso al ocultismo 2 Interés por

la meditación oriental 3 Movimientos religiosos comunitarios 4 Sensibilidad ante la dimensión trascendente de la experiencia II Exodo cultural de la espiritualidad 1 Necesaria aceptación de las mediaciones culturales 2 Aportaciones de la espiritualidad a la cultura 3 Superación de la situación de anomia III Líneas distintivas de la espiritualidad contemporánea 1 Espiritualidad como opción fundamental y horizonte significativo de la existencia 2 Espiritualidad como experiencia de Dios 3 Espiritualidad como compromiso en el mundo 4 Espiritualidad liberadora 5 Espiritualidad comunitaria IV El futuro de la espiritualidad 1 Desaparición de las espiritualidades evasivas y dualistas 2 Persistencia de las dimensiones personalista experiencial histórica liberadora y comunitaria de la espiritualidad 3 Elaboración de una espiritualidad unitaria y creadora

I. Despertar espiritual de nuestro tiempo

Un termómetro para medir la temperatura espiritual de nuestro tiempo lo encontramos en las resonancias psicológicas de las palabras *espiritualidad* y *santidad*. Mientras el término *espiritualidad* suscita la idea de un jardín íntimo o de un peligroso refinamiento aristocrático "cuando se habla de *santidad* —observa P Evdokimov— se produce una especie de bloqueo psicológico. Se piensa en los gigantes de antaño en los eremitas y estilitas, tan sepultados unos en sus cavernas y tan instalados los otros en sus columnas que cual 'iluminados' e 'iguales a los ángeles', no parecían ya seres de este mundo. La santidad se diría superada o perteneciente a un mundo que se ha vuelto extraño, inadaptable a las formas discontinuas y al ritmo entrecortado de la vida moderna. El estilita hoy ya ni siquiera suscita curiosidad, mas bien nos empuja a preguntarnos '¿Para qué sirve eso? Al santo se le mira como una especie de yogui o, mas brutalmente como un enfermo, un inadaptado y, en todo caso, como un ser íntimo'¹.

Estas reacciones de alergia, hastio o indiferencia no deben dar pie para juzgar negativamente nuestra época, pues constituyen presumiblemente un fenómeno de rechazo frente a cierta espiritualidad transmitida en el pasado y que hoy se considera inadecuada para expresar o animar la actual situación histórica. En realidad, pese a las sombrías previsiones del fin de la religión² [↗ Sociología (y espiritualidad) III, 3], nuestro tiempo esta lleno de movimientos espirituales que demuestran la vida

del sentido religioso en el mundo actual y particularmente en la Iglesia [↗ Movimientos actuales de espiritualidad] "La sorpresa se ha producido hoy en el mundo 'previsible' de los rastreadores de tendencias al comprobarse el hecho de que la dimensión mística persiste y no solo en los sectores estancados de la cultura sino en sus mismas avanzadillas"³. Con referencia a los últimos años se observa el nacimiento de "una nueva sensibilidad para las dimensiones místicas de la vida humana. Advertimos que al principio este interés se oriento mas bien hacia formas de espiritualidad asiática, pero que en los últimos años sobre todo en Norteamérica y en Europa se ha desplazado en cierta medida hacia una toma de contacto con los misticos de la tradición cristiana. San Juan de la Cruz sobre todo vuelve a estar de moda. La pregunta por el misterio mas profundo de la vida inquieta hoy a muchos. Aquí reaparece en forma de nuevo descubrimiento la palabra *Dios*"⁴.

El renovado interés espiritual de nuestra época brota de profundas exigencias de autenticidad de dimensión religiosa de interioridad y libertad, que no satisfase la sociedad consumista. La civilización industrial no ha cumplido sus promesas en lugar de ofrecer un mundo a la medida del hombre en el cual se pudiera habitar y convivir buscando el bien comun nos ha traído en tre otras cosas el criterio de la productividad como parametro de valor, la masificación y manipulación de las personas una angustiosa incomunicabilidad, un futuro amenazante la atrofia de los sentimientos y la polución ecológica. El hombre de hoy rompe la coraza reservada que le impone la sociedad blandiendo las aspiraciones mas radicalmente insertas en su ser, da razón a Bergson y escucha su llamamiento sobre la necesidad de ofrecer al mundo moderno un "suplemento del alma" que permita al hombre evitar ser aplastado por sus propias producciones y encontrarse a sí mismo auténticamente.

Entre los intentos mas o menos acertados y validos del hombre contemporáneo por reconquistar su espiritualidad aparecen claros los siguientes por razón de su difusión y persistencia

1 RECURSO AL OCULTISMO En la cultura mundial contemporánea se da un *revival* de magia y de astrología, el cual se manifiesta de varios modos en el espacio indefectiblemente reservado al

horoscopo en los periodicos y revistas, en la frecuencia con que, especialmente en las zonas urbanas, se consulta a magos, quromantes y astrologos, en el boom de libros dedicados a temas ocultistas, en la organizacion de profesionales de estas disciplinas, los cuales se reunieron en Bogota, en el año 1975, para celebrar el primer congreso internacional de magos. Mientras que la magia originaria de las poblaciones primitivas y de las sociedades tradicionales constituye una valvula de seguridad y un medio de liberacion psicologica frente a fuerzas negativas hostiles, la nueva magia "es un supino replegarse sobre valores abandonados ya hace siglos, como sucedaneos de los valores burgueses a su vez fracasados, con la ilusoria esperanza de solucionar los problemas individuales correspondientes. Es un indice ulterior del estado de crisis socio cultural y psico social, de la 'debilidad cultural', de la incapacidad para elaborar nuevos valores alternativos por parte de una sociedad en la que el individuo se siente aislado, desprotegido y frustrado".⁵ El riesgo de deshistorificacion inherente a los actuales rebrotes de la magia no se denunciara nunca suficientemente. Sin embargo, se reconoce valor religioso al recurso al ocultismo, no solo porque es una protesta contra una sociedad occidental demasiado racional, tecnologica y burocratica, sino también porque la actividad magica y adivinatoria se inserta desde siempre en la necesidad humana de descubrir cuanto se esconde en el misterio del cosmos. La proliferacion de nuevas magias en pleno contexto de progreso científico y de conquista espacial denota, por encima de la busqueda de solucion de problemas individuales, que "el emigma de la vida y de la muerte sigue siendo testimonio perenne de la condicion humana frente al misterio"⁶

2 INTERES POR LA MEDITACION ORIENTAL - En el mundo occidental ejercen una fascinacion innegable la mística asiatica y las formas de meditacion del Yoga y el Zen [↗ Budismo ↗ Yoga-Zen, ↗ Cuerpo II, 2] El encuentro con Oriente, propiciado tanto por la presencia en Asia de los misioneros como por la venida de maestros hindues y budistas a Occidente, ha determinado, además, la adopcion de antiguas practicas de concentracion fisico mental y el descubrimiento de importantes enseñanzas

espirituales, como la no violencia y la fuerza del alma, enseñanzas de las que ha sido un simbolo vivo el Mahatma Gandhi. Generalmente se niega a este fenómeno la capacidad de elaborar nuevos valores alternativos validos a nivel social y religioso. "Si bien esta busqueda de la sabiduria oriental puede resultar positiva y liberadora para sus seguidores, a mi modo de ver no constituye un desarrollo religioso significativo. Se queda en un culto privado, una especie de paréntesis dentro de la cultura actual, en un simbolo de la crisis que le afecta, pero no llega a convertirse en un foco de energia espiritual capaz de reorientar los valores culturales ni de afectar a la vision de la sociedad"⁷ Sin embargo no se pueden negar a este movimiento exotico la positiva denuncia de los pseudo valores occidentales, la busqueda de autenticidad moral y la respuesta util, aunque parcial, a exigencias radicales. Al hombre de la sociedad industrial, que abandona su alma a la alienacion consumista o que vegeta en la mediocridad atiborrándose de tranquilizantes el yoga y el zen le reavivan su energia espiritual con una disciplina que es fuente de verdadera libertad. A una cultura hipertroficadamente racionalista la sabiduria oriental le ofrece una via intuitiva de contacto con el Absoluto a partir de la dimension corporal. Nuestra civilizacion, incapaz de establecer una relacion correcta con el universo, encuentra en los métodos orientales un camino de pacificacion cosmica

3 MOVIMIENTOS RELIGIOSOS COMUNITARIOS - Hoy día asistimos a una amplia floracion de grupos comunitarios y movimientos de caracter religioso, surgidos especialmente en el seno de las Iglesias cristianas. Algunos de ellos, como el *Jesus Movement* y su filial los *Niños de Dios*, son movimientos informales y rehusan integrarse en las iglesias historicas. hacen oracion de una forma extatica emotiva e interpretan a Cristo en clave *hippy* como rebelde y antiburgues, evangelizan utilizando *slogans* infantiles, se oponen a las hipocresias, deshumanizaciones y dogmatismos de la sociedad oficial, admiten el uso de la droga para estimular las experiencias espirituales y entrar en contacto directo con Jesus. En el ambito de la Iglesia católica, las formas comunitarias de renovacion y de compromiso cristiano son extremadamente variadas y dificiles de

tipificar. El aspecto comunitario y místico es subrayado por los grupos de renovacion carismatica, entre los cuales se renuevan las manifestaciones de glosalia y curaciones [↗Cuerpo II, 1] de la Iglesia primitiva en un contexto de oracion en el Espiritu. También realizan este aspecto las comunidades neocatecumenales, que, mediante un largo periodo de catequesis, pretenden recorrer las etapas de la iniciacion bautismal en orden a vivir un cristianismo responsable. Otro tanto puede decirse de los movimientos laicos, como el de los Focolares, que intentan llevar al ambiente de cada día un testimonio cristiano gozoso y activo. Una evidente acentuacion del compromiso historico politico se da en las ↗ comunidades de base [↗ Comunidad de vida VIII 2], fenómeno reformador nacido de la necesidad de grupos a medida humana, de liturgia doméstica, de evangelizacion de la religiosidad popular, de lectura biblica actualizada, de toma de conciencia del estado de violencia institucionalizada y de lucha por la liberacion. Si estos movimientos responden a la exigencia de comunicacion y de seguridad afectiva del hombre de hoy, amedrentado por el anonimato urbano, se insertan en la dinamica cultural del etema religioso. Toda institucion religiosa experimenta sucesivamente un proceso de consolidacion y de cristalización, al cual responde una fase de reforma y de renovacion, donde se agudizan las aspiraciones más profundas, como son el redescubrimiento de Dios y de los valores autenticos.

4 SENSIBILIDAD ANTE LA DIMENSION TRASCENDENTE DE LA EXPERIENCIA - Si bien los anteriores modelos de trascendencia, como la union extatica con Dios, tienen poca audiencia en el mundo de hoy, se abre ya camino una apertura a lo trascendente partiendo del hombre y de algunas de sus experiencias. "Ha surgido —afirma G. Baum—, bajo la presión historica y ciertas influencias espirituales, una nueva autoexperiencia de la humanidad, cuyo resultado ha sido la aparicion de un fuerte sentimiento de ↗ solidaridad con los demás, sobre todo con los menos privilegiados, y una fuerte conviccion de estar destinados a una vida superior. Esta experiencia religiosa de la vocacion del hombre, creo yo, está muy extendida y goza de un gran poder en la época presente. Aunque la solidaridad y la comun vocacion no se interpreten en términos religiosos,

su expresion en la literatura, el cine y la cancion moderna suele acompañarse de unos armonicos religiosos. El nuevo sentido de la vocacion humana proporciona la energia que impulsa a los grupos de accion social que trabajan en pro del cambio social, al movimiento ecológico que trata de defender la superficie de la tierra, al movimiento en pro de la madurez y a los grupos terapéuticos que promueven la liberacion y la espontaneidad creadora de las personas, así como a los grupos politicos que propugnan unos cambios más radicales en el orden social"⁸ Es característica de nuestro tiempo el descubrimiento de la dimension religiosa en la historia cotidiana y en sus elementos considerados antes profanos: la trascendencia se contempla hoy como "una experiencia mas comun, mas silenciosa y no por eso menos real. Se la describe a menudo como sentimiento de union, sentido de la totalidad, salida de uno mismo, vida purificada y renovada, satisfaccion y gozo. El hombre entra en una relacion con lo mas grande, el misterio, el todo, lo que envuelve. La experiencia trascendente puede ser provocada casi por cualquier cosa, si bien algunos de los contextos mas frecuentes son la naturaleza, el amor carnal, el nacimiento de un niño, las liturgias religiosas, las obras maestras del arte, el conocimiento científico, la poesia, el esfuerzo creativo, la belleza"⁹

El hombre de hoy se da cuenta, tal vez de manera imprevista y lacerante, de que está envuelto en una entidad superior y distinta de que experimenta un misterio que le trasciende y llena de estupor, de que tiene la sensacion de ser conquistado o de conquistar algo mas grande. Estos signos de lo divino constituyen un "rumor de angeles" en nuestro tiempo¹⁰, porque, para quien sabe mirar con ojos limpios, "la existencia humana está sembrada de sintomas de trascendencia y la apertura a ésta es un elemento constitutivo del ser humano"¹¹ [↗ Absoluto]

El notable desquite de la espiritualidad, expresado en los fenomenos aquí aludidos y en otras experiencias religiosas (como los encuentros en casas de oracion, en centros ecuménicos contemplativos, en lugares de desierto), es una fuerte critica a la sociedad unidimensional, demasiado racionalizada y dominada por la idea del progreso, de la funcionalidad y del desarrollo económico. Evidencia la necesidad religiosa del hombre, que corre el riesgo de verse

abrumado por la tecnología, y recuerda que "ser hombre no se reduce a producir o a hacer de demurgo que funciona liza, manipula, proyecta y transforma. Ser hombre significa también saber escuchar el misterio de las cosas, contemplar la realidad, encontrar la unidad con la naturaleza y con el hombre reflexionar sobre el sentido del hombre a través de gestos y ritos simbólicos"¹². Sin embargo, el despertar de la espiritualidad en nuestro tiempo implica sus riesgos: el de distanciarse de un mundo secularizado y de los arduos cometidos de la ciencia, del trabajo y del compromiso socio-político, o el de descuidar la referencia explícita al hecho histórico de la revelación bíblico-cristiana, es decir, a la iniciativa de Dios vivo, que se revela y salva al hombre. Es necesario pues que la espiritualidad actual, reavivada por el contacto fontal de la revelación bíblica [✓ Experiencia espiritual en la Biblia], quede plenamente inmutable en la vida actual hunda sus raíces en la antropología y se exprese con los esquemas representativos de nuestra época, si es que no quiere verse marginada y resultar ineficaz en su respuesta a las interpelaciones del mundo contemporáneo.

II. Exodo cultural de la espiritualidad

Si se entiende la cultura en sentido antropológico, como "el complejo unitario que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, las leyes y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad"¹³, está claro que no se puede extraer de ella la religión sin condenar a ésta a la incomprensión, ya sea en sí misma o en sus variables históricas.

1 NECESARIA ACEPTACIÓN DE LAS MEDIACIONES CULTURALES. No hay que olvidar que el cristianismo es gracia de Dios, acontecimiento salvífico y vida procedente de lo alto (Jn 3,3). Sin embargo, el cristianismo se encarna en la historia y aspira a transformar al hombre concreto en su situación cultural. Por haber radicalizado la trascendencia de la fe, basándose en la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el mundo, K. Barth patrocinó un rechazo absoluto de las culturas como único modo de evitar el sincretismo religioso. Esta

teoría de la incompatibilidad entre cristianismo y cultura es, sin embargo, una forma de sobrenaturalismo que disocia la fe y la historia, el ser creyente y el ser hombre, acabando "por contactar con el hombre solamente en la dominicalidad de la fe y no en la cotidianidad de las obras de los días de trabajo"¹⁴. Semejante planteamiento es no poco responsable del camino paralelo y sin recíproco encuentro que se da entre el mundo y la Iglesia. Hoy día se constata con tristeza el resultado de este proceso en el abismo que separa el pensamiento moderno de la doctrina cristiana. "La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo"¹⁵.

Es preciso observar que esta ruptura no es nunca completa, precisamente porque toda "experiencia está definida siempre culturalmente, incluso la religiosa. La experiencia responde y con ello se ajusta a una situación global. Los signos mismos de una protesta, de una 'ruptura' o de un 'retorno a las fuentes' presentan una forma relacionada necesariamente con una problemática de conjunto. En su 'desprecio' o en su aislamiento, el fiel sigue dependiendo de lo que combate, las novedades determinan lo que, en las formas de ayer, va a tener por inmutable y la manera de vivirlo o afirmarlo, el presente le proporciona las ideas que él invierte creyendo alejarse de ellas"¹⁶.

En el diálogo cultural, el cristianismo debe guardarse no sólo de no dejarse esclavizar, sino también de toda actitud destructiva de los etnemas culturales. Debe ponerse respetuosamente a la escucha de los signos del Espíritu, diseminados en toda cultura, para dejarse interpelar con vistas a descubrir y vivir de una forma nueva los valores evangélicos. La espiritualidad cristiana se vera estimulada por el impacto histórico, que podrá ser la secularización o la injusticia institucionalizada, a repensar la concepción del mundo en el sentido de su legítima autonomía o a recuperar la dimensión liberadora del mensaje bíblico. A este fin es preciso volver a meditar la ✓ Palabra de Dios a la luz de la propia precomprensión y partiendo de la vida de la comunidad cristiana se desmitizará el mensaje evangélico de formas culturales superadas y de materializaciones indebidas y se lo actualizará según las modalidades antropológicas del momento histórico.

La espiritualidad cristiana, por su ca-

racter histórico debe responder a las necesidades de la época y expresarse con las categorías al uso. Santa Teresa de Ávila al presentar el ✓ itinerario espiritual del cristiano de su tiempo se aparta del diseño cosmológico del Medioevo y propone un camino de interiorización hasta el centro del alma donde se encuentra Dios. Así responde a la urgencia que el individuo sentía en una sociedad intradeterminada de encontrarse a sí mismo. Sin embargo aunque recurre al lenguaje ordinario y a la simbología heredada¹⁷ se ve decepcionada por el mismo y busca palabras nuevas para expresar una experiencia espiritual cuya plenitud hace saltar en añicos los términos usuales y anticipa soluciones futuras.

La inculturación de la espiritualidad tiene lugar mediante un trabajo erizado de dificultades ya sea porque debe romper el equilibrio alcanzado en la época precedente, ya porque ha de enfrentarse a culturas nuevas con su bagaje de categorías poco conocidas y poco verificadas. Incluso se exige al cristianismo una kenosis algo así como una desaparición o una anulación semejante a la de la levadura absorbida por la masa. "El mensaje cristiano 'muere' en toda cultura para 'resucitar' mas allá de la 'im permeabilidad' cultural hacia la Palabra. La confrontación con una cultura nueva requiere esta fase de 'desmembramiento' con respecto al anuncio hecho hasta ahora y se realiza como una operación quirúrgica del anuncio establecido para llegar a su núcleo vital: el encuentro decisivo con Cristo. El profesor Rudolf Bultmann es el portavoz de este trabajo poco entusiasmante de hacer el 'vacío' en todo encuadre cultural, mítico y religioso, para valorar al máximo la experiencia vivida del encuentro"¹⁸. Igual que Cristo también la espiritualidad cristiana debe insertarse en la trama humana y asumir el riesgo de la historia su ambientación cultural "es un modo de encarnarse en las sucesivas generaciones. Es una forma de kenosis en la carne humana es una forma de anulación entre las fragilidades terrestres cotidianas, un entrar en la historia inquieta e incierta de los seres humanos"¹⁹.

2 APORTACIONES DE LA ESPIRITUALIDAD A LA CULTURA. Puesto que "una fe con pretensiones de valer para todos los tiempos y un ideal supratemporal de santidad corren el riesgo de no ser ja-

mas actuales y operantes"²⁰ es obvio que la espiritualidad debe insertarse en la historia y expresarse según las mediaciones culturales de los diversos lugares y tiempos, a fin de que sea palabra de Dios para el hombre histórico. Sin embargo la dependencia de la espiritualidad cristiana respecto de la cultura no debe convertirse en gravoso condicionamiento y en esclavitud así sucedería si la cultura se absolutizara olvidando su propia limitación y presentándose como la única visión válida del mundo omnicompreensiva y exhaustiva. El sentido del límite y de la relatividad debería impedir a cualquier tipo de cultura considerarse como la mediación cultural privilegiada porque en este caso "la fe cristiana se haría exclusivamente histórica y perdería su propia identidad de fe revelada"²¹. Por el misterio inefable de la vida divina de la que es participación la espiritualidad trasciende en cierto modo las estructuras expresivas y humilla la presunción de quien se proponga reducir a categorías limitadas una auténtica experiencia de fe. Mas aun se le reconoce esta capacidad para renovar una determinada cultura. "La fe cristiana asume las modalidades que recibe y toma de las diversas situaciones en las que viene a encontrarse pero reservándose la posibilidad de renovar sin solución de continuidad semejantes mediaciones culturales lejos de dejarse instrumentalizar por lo que asume, se vale de ello para activar a la comunidad cristiana y convertirse en evangelización"²².

Tanto la teoría de la incompatibilidad como la de la continuidad natural entre el cristianismo y cultura pierden su radicalidad frente al "criterio cristonómico", que —como afirma I. Mancini— "mantiene unidos dialectica polémica y cristológicamente en la rica hermenéutica que ha alcanzado la conciencia contemporánea la rica valencia de los datos" "Como Cristo hecho hombre, la cultura cristiana debe encarnarse en el mundo debe tomar cuerpo forma base biológica nueva sensibilidad, dimensión histórica imaginación inedita. Como Cristo crucificado, la cultura cristiana debe resistir al mundo, poner en práctica el arte de la sospecha y la escuela de la desconfianza, manteniendo un perenne juicio crítico debe poner en acción procesos biológico-políticos, como el abandono y el vaciamiento, desmundanizarse progresivamente y ser para el mundo mismo una reserva

(lugar del que obtener algo) critica y, por su teoría social, una forma perenne mente alternativa, enarbolando la representación no utópica, sino basada en la promesa de Dios de una patria siempre vislumbrada, pero aun no poseída. Como Cristo *resucitado*, la cultura cristiana debe ayudar al mundo a regenerarse y a llevar a cabo actuaciones liberadoras, superando las realizaciones humillantes, por este carácter suyo no puede ser pura teoría, una doctrina más, sino sotera, introyección casi instintiva de fermentos contra lo que es mortificante, alienante y opresivo”²³

Es misión de la espiritualidad cristiana no solamente impugnar los absolutos terrenos, sino también vivificar la cultura desde dentro mediante el testimonio de la presencia del Espíritu [↗ Hombre espiritual], dinamizarla y obligarla a salir de su castillo en nombre de la ↗ esperanza. Si la presencia disgregadora del pecado incide en el hombre como artifice de la cultura, el cristianismo es una fuerza liberadora y purificadora, si en los ciclos históricos de la humanidad se revela el Espíritu de Dios, inspirador de los valores morales, el cristianismo lleva a la perfección las bases del progreso ético. “La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído: combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo” (GS 58).

La espiritualidad se declina en relación con las culturas en términos de *encarnación* y *transcendencia*, *continuidad* y *ruptura*, *aceptación* y *superación*. Marcada por la condición del “ya” y del “todavía no” vive el presente en la memoria liberadora del ↗ misterio pascual y en la esperanza del futuro prometido. En este sentido “el ideal cristiano no es la princesa enviada al exilio que aspira a retornar a la patria, es Abraham, que se pone en camino hacia un país desconocido que Dios le enseñara” (J Hézing)

3 SUPERACIÓN DE LA SITUACIÓN DE ANOMÍA. Es signo de miopía y de cerrazón a los signos de Dios el intento de fijar la experiencia espiritual petrificándola en una cultura superada o poniendo freno

a su dinamismo. Separada del movimiento cultural, sobre todo en tiempo de grandes cambios, la espiritualidad retrocede y se aparta, dejando un vacío cuyos efectos deprimentes y destructivos han sido eficazmente ilustrados por K Lorenz. “Cuando un joven pierde la herencia espiritual de la cultura en la que se ha formado y no encuentra ningún sustituto en lo inmaterial, se ve ante la imposibilidad de identificarse con algo o con alguien, es literalmente un cerro a la izquierda, una nulidad, como se trasluce hoy en el desesperante vacío de muchos rostros juveniles. El que ha perdido la herencia espiritual de la cultura es verdaderamente un desheredado. No nos sorprenda, pues, que busque un último apoyo en el blindaje anímico de un recalcitrante autismo que lo convierte en adversario de la sociedad”²⁴

Los cambios rápidos y profundos de la sociedad y de la conciencia humana han producido un desfase en la espiritualidad. Esta vive una situación de “anomia”²⁵ por haberse distanciado de la piedad tradicional a la que se considera inasimilable por parte de la actual sensibilidad religiosa, pero todavía no ha encontrado una forma existencial adecuada a las nuevas exigencias. Al intentar expresar toda la riqueza de la espiritualidad cristiana en términos que armonicen tanto con el Evangelio como con la nueva cultura, los interrogantes se multiplican indefinidamente. “¿Como expresar, creadora pero evangélica mente, la pobreza en la dinámica del desarrollo?” ¿El absoluto de la consagración a Dios en momentos en que se relativizan las instituciones de la vida religiosa o eclesial, los votos, el celibato? ¿Como expresar el hecho de que el cristiano está sumergido en la “secularidad” a causa de Jesús y del Evangelio? ¿Que cuando contempla a Dios en la noche luminosa de la oración construye la fraternidad humana?”²⁶ Es tamos muy lejos de un discurso espiritual global en el que estos interrogantes encuentren una respuesta satisfactoria, sin embargo, se gestan en el cristianismo actual, que ha conquistado valores, temas y orientaciones nuevas, susceptibles antes o después de una síntesis orgánica. Dentro de la inseguridad dominante, destacan algunas convicciones:

a) Contra todos los prejuicios y actitudes represivas que condenan la espiritualidad como si fuera privilegio de grupos elitistas o como dimensión accidental del cristianismo, ha penetrado ya

en la conciencia eclesial la certeza de que “todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad” (LG 40) [↗ Santo]. El cristiano no puede limitarse a la práctica de un cristianismo a escala reducida, basado en la observancia de los preceptos, sabe que está llamado a vivir plenamente la vida del Espíritu, siguiendo la vocación a la santidad, es decir, a hacerse espiritualmente maduro [↗ Madurez espiritual]. Superada la concepción monopolista de la perfección cristiana, hoy día se abren a todos los cristianos los senderos de la vida mística, es decir, de una intensa unión con Dios y de una adhesión a su voluntad en el cumplimiento de los deberes cotidianos. Paralelamente, también el movimiento que desde el siglo XV había llevado a separar la ascética y la mística de los tratados teológicos fundamentales es frenado por el redescubrimiento de la dimensión espiritual de toda la teología. La espiritualidad como componente esencial de la vida de fe y de su explicación teórica, se convierte en objetivo hacia el que converge la actividad de la Iglesia. “El problema de la espiritualidad postconciliar —observa K Rahner— sigue siendo un problema muy importante. Mas aun, entendiéndolo bien, es el problema decisivo. Porque si el concilio no hubiera logrado o iniciado otra cosa que una mejora de la figura social de la Iglesia, el aumento de su prestigio social, una configuración más atractiva o más popular de la liturgia, un aumento de la libertad y de la democracia en el aparato administrativo de la Iglesia o una mayor tolerancia externa, una mejor presentación entre el conjunto de las potencias que prometen al hombre su felicidad, en tal caso no se habría logrado nada de lo que ha de conseguirse en la Iglesia *en cuanto tal*, a saber que el hombre, que cada uno de nosotros, ame más a Dios, que tenga más fe, más esperanza y más caridad para con Dios y para con los hombres, que adore mejor a Dios ‘en espíritu y en verdad’, que acepte más de corazón las tinieblas de la existencia y de la muerte, que sea más consciente de su libertad y actúe en consecuencia”²⁷

b) En segundo lugar, “se hace necesario crear un nuevo estilo, pues sin un estilo y sin una pauta es imposible vivir. Se puede ‘perder el rostro’, pero no se puede vivir ‘sin un rostro’”²⁸ Para salir

de la anomia, la espiritualidad debe volver a encontrar la fuerza de la encarnación, que la inserte en el destino del hombre contemporáneo. El cristiano no soporta tener que vivir la fe según estructuras cristalizadas y formularios antiguos, considera, con M Pomilio, que “a cada generación le compete escribir su evangelio”, un “quinto evangelio” no materializado en un libro, sino verificado continuamente en la vida. Ante la pregunta que Cristo dirige incansablemente a todas las generaciones para que se pronuncien a su respecto, se repite también en nuestros días “no sólo la búsqueda de una nueva autenticidad de vida, sino el abandono de esquemas y de perspectivas codificadas, aflora otra vez la llamada a la verificación, la invitación a movilizar las conciencias, la negación de cuanto está estancado o esta esclerotizado”²⁹. Se trata de descender al subsuelo de la cultura para encontrar los núcleos semánticos en torno a los cuales está organizada, para sopesar sus exigencias, captar sus interrelaciones, rechazar sus errores, localizar sus puntos de enlace con la propuesta cristiana. No es cuestión de confrontación meramente teórica porque la inculturación engloba toda la vida de la Iglesia, para que ésta pueda concienciarse sobre las modalidades de su compromiso. Como observa H U von Balthasar, “el cristianismo no se presenta nunca como una unidad y una realidad sustancial independiente, que debería afirmarse sólo accidentalmente, insertándose de vez en cuando en las condiciones cambiantes del mundo y de los tiempos, sino que en su ‘en sí’ depende necesariamente del mundo en orden a conquistar su verdadero ‘por sí’ al servicio de los hermanos, de los hambrientos, de los desnudos, de los prisioneros, de los torturados por las estructuras sociales, todas las cuales, en vez de acabar con el sufrimiento, lo que hacen es favorecerlo. Nadie es cristiano *a priori*, se llega a serlo tan sólo mostrándose como tal en el ámbito del mundo y frente al prójimo. Soy cristiano solamente cuando a través de mí el cristianismo se presenta como fidedigno ante el mundo”³⁰. La proclamación del Evangelio vivo es una empresa confiada a toda la comunidad cristiana, de manera que se eliminen en un diálogo constructivo las pretensiones sectarias de grupos anárquicos que reivindican para sí solos la autenticidad cristiana. Por lo demás, la vinculación con los datos cul-

turales no es indisoluble ni abarca todos los otros espacios vitales. En efecto, no se puede olvidar que el interrogante sobre como ser cristiano se plantea sin cesar, y que, por otra parte, "el Espíritu del Señor que anima al hombre renovado en Cristo, cambia sin cesar los horizontes donde su inteligencia quiere en contrar su seguridad y los límites donde su acción se encerraría de buena gana"⁵¹

III Líneas distintivas de la espiritualidad contemporánea

Cae fuera de nuestro intento describir detalladamente la única y multiforme existencia cristiana en sus valores irrenunciables y en sus manifestaciones típicas. Tampoco nos detendremos en las orientaciones intereclesásticas sancionadas por el Vat II la espiritualidad cristiana ha adquirido ya a nivel teórico, ya a nivel de vida las notas de *trinitaria, cristocéntrica eclesial, bíblica y ecuménica*. Presuponiendo estos datos, intentaremos sondear la espiritualidad contemporánea desde una perspectiva *antropológica*, a fin de percibir sus líneas sobresalientes tras las sollicitaciones de la cultura actual. Resultará de ello un mapa necesariamente limitado pero en el que es posible encontrar las direcciones que responden a las expectativas del hombre de nuestro tiempo. Entre las notas características de la espiritualidad contemporánea pensamos que no pueden dejarse de tener en cuenta las siguientes

1. **ESPIRITUALIDAD COMO OPCIÓN FUNDAMENTAL Y HORIZONTE SIGNIFICATIVO DE LA EXISTENCIA.** Superada una mentalidad estrecha que constituía la espiritualidad en monopolio de los cristianos o incluso de una determinada categoría de ellos, hoy día se considera que la espiritualidad debe atribuirse a todo hombre que este abierto al misterio y viva según sus verdaderas dimensiones. La espiritualidad se contempla desde una perspectiva antropológica es la prerrogativa de las personas auténticas que de cara a lo real y a la historia, han verificado una elección axiológica decisiva fundamental y unificante capaz de dar sentido definitivo a la existencia.

La espiritualidad, que desde el punto de vista cristiano es la coincidencia del espíritu humano con el Espíritu divino

se configura como cualidad específica del hombre bajo la influencia de varios factores

a) La reflexión humanística de nuestro tiempo superando el positivismo que reducía al hombre a un mero hecho descubre que "el ser humano no es nunca puro ser, pues implica siempre un significado"⁵². El hombre no se resigna a una vida carente de sentido porque aflora en el el antiguo problema fundamental de la filosofía "Saber si la vida merece o no merece ser vivida" (A Camus) Aunque su inserción en la familia y sus compromisos profesionales le permiten realizar una dimensión significativa, el hombre busca el sentido global de la vida y no solamente el sentido parcial de las diversas acciones particulares. El análisis del obrar humano descubre en él una célula de racionalidad que no puede eliminarse y que es el fin para el que se realiza una acción y que guía su movimiento.

En rigor, también la gran acción de la vida debería tener una finalidad en el proyecto previo de quien ha puesto al hombre en la existencia, es decir, del Creador. Aun negando la hipótesis de Dios, el existencialismo admite que en la pura facticidad de la vida humana se incluye la capacidad de buscar un fin o un sentido global porque no se ha dado ningún sentido a la existencia hay que inscribirlo en el mediante un proyecto fundamental que se debe llevar a cabo en el compromiso de la libertad. Se advierte una convergencia en estas dos posiciones divergentes: la admisión de un significado global de la vida que hay que reconocer o rescatar, porque "decir que el hombre tiene un fin que le ha fijado el proyecto creador, o afirmar que el mismo se asigna un fin con su propio proyecto autocreador, significa de todas formas que el fin permanece en el orden de las posibilidades y del futuro y que su puesta en práctica no es un hecho, sino un cometido"⁵³. Para no jugar-se la propia vida o reducirla a una "rehabilitación recitada por un idiota" (Shakespeare), el hombre debe realizar la opción fundamental o toma de posición determinante respecto a los valores a que adherirse para la realización de un cierto tipo de humanismo. Se trata del orden de los significados últimos, que imprimen una dirección a la vida y la hacen susceptible de un consenso eterno. "No me basta hacer preguntas, deseo saber responder a la única pregunta que parece incluir todo lo que yo afronto

to '¿Por qué motivo estoy aquí?'"⁵⁴. Plantearse este interrogante es ya recuperar esa "dimensión de lo profundo", descartada por el horizontalismo moderno, dirigido a la conquista del espacio, pero caracterizada por P. Tillich como la dimensión religiosa del hombre "Ser religioso significa andar apasionadamente en busca del sentido de la vida y mantenerse abierto también a las respuestas que pueden conmovernos profundamente"⁵⁵. Se puede sobreponer esta respuesta demasiado vaga indicando algunos valores capaces de dar consistencia y unidad al flujo de acontecimientos que registra el reloj del tiempo: aceptación de sí y fidelidad al propio ser profundo, creatividad artística o esfuerzo científico, amor al hombre y lucha contra la injusticia, humanización o promoción humana integral. Todo esto constituye "una cierta calidad, una cierta densidad e intensidad de esa vida"⁵⁶ y de alguna forma representa una realidad que se prolonga en la historia de los hombres porque "cada uno de mis actos liberadores y creadores implica el postulado de la resurrección"⁵⁷. Sin embargo, los fallos históricos y la perspectiva de que termine en la nada toda vida personal son espinas dolorosas clavadas en el costado de los valores humanos. Por eso la vida encuentra consistencia definitiva "en la dirección de aquella misteriosa realidad que está en el origen de toda existencia como don: el Dios creador que a través de su misma existencia dirige al hombre la llamada a buscar la comunión, la libertad, la vida personal eterna"⁵⁸.

b) Una mirada más atenta a la historia de la salvación ha abierto la teología al reconocimiento de la acción de la gracia en todos los hombres, especialmente en los creyentes de las diversas religiones. Siendo Dios Padre universal, "el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2,4), hace que nunca falte la necesaria ayuda a sus hijos para que pongan en acción sus dimensiones espirituales en la búsqueda de la verdad y en el amor. Si Cristo ha muerto por todos y si él constituye el principio y el fin del universo (Col 1,15-20), está presente en todos los hombres, especialmente en los necesitados (Mt 25,31-46), realizando la salvación y poniendo en práctica un "cristianismo anónimo". Por último, si todo ser es creado en el Espíritu, que no solo actúa en la Iglesia, sino también en el mundo entero, ¿qué

puede impedir que hablemos de "espiritualidad creatural"⁵⁹. En esta perspectiva "no vemos nosotros los cristianos a los no cristianos como a los que, siendo más tontos o de voluntad malvada o simplemente más desgraciados han tomado el error por la verdad, sino como a quienes en el fondo de su esencia ya dotados de gracia, o pueden estarlo, por la infinita gracia de Dios en virtud de su voluntad general de salvación"⁵⁹. Por encima de la adhesión a una estructura confesional existe una espiritualidad que une a todos los hombres que han llegado a una opción fundamental de renuncia al egoísmo y de apertura al amor. "Frente a la opción de fondo no hay ya cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, solo hay personas egoístas o personas que saben tomar una actitud oblativa"⁶⁰.

Las figuras bíblicas de Melquisedec (Gen 14,18-20), Balaam (Num 22,24), Ciro (Is 45,1), Cornelio (He 10,1-33) demuestran suficientemente que pueden encontrarse entre los paganos unas experiencias religiosas, un sacerdocio y un profetismo auténticos, verdaderos dones del Espíritu. S. Bulgakov ha podido hablar a este respecto de "pente costés natural"⁶¹ porque el Espíritu, que sopla donde quiere (Jn 3,8), no se ve coartado dentro de determinadas estructuras, sino que se comunica allí donde encuentra espacio humano capaz de recibirlo. "Dios no tiene acepción de personas, sino que se complace en toda nación que le teme y practica la justicia" (He 10,34-35). La espiritualidad a nivel humano aparece posible y constituye un valor religioso positivo, negarlo es una actitud sectaria e injuriosa a la paternidad universal de Dios.

c) Por último, las vicisitudes recientes de la historia han establecido la urgencia de una búsqueda de significado como camino de salvación para la persona y para la convivencia social. Ha escrito A. Heschel "Después de Auschwitz e Hiroshima, la filosofía no puede seguir siendo la misma. Ciertas hipótesis sobre la humanidad han demostrado ser ilusorias, más aun, se han diluido. El problema del hombre debe afrontarse no solamente en las aulas, sino también entre los detenidos de los campos de exterminio y frente al hongo de una explosión nuclear"⁶². La destrucción de los valores humanos y la monstruosa oscuridad del mal crean un vacío interior, que V. Frankl define como "neurosis noógena"⁶³ o frustración existencial de-

rivada de la pérdida del sentido de la vida. Esta experiencia induce al hombre a huir de sí mismo arrojándose en la desesperación o refugiándose en la existencia banal del "se dice", en el "mundo de la conciencia soñolienta, de los instintos sin rostros, de la opinión vaga, del respeto humano, de las relaciones mundanas de las chismorreiras cotidianas, del conformismo social y político, de la mediocridad moral, de la cura, de la masa anónima, del organismo irresponsable. Un mundo árido e inerte, en el que toda persona ha renunciado provisionalmente a sí misma en cuanto persona, para convertirse en un 'cualquiera', sin nombre e intercambiable"⁴⁴. O bien el hombre supera el vacío y las ilusiones ideológicas, decidiendo abrirse a significados y valores más profundos, asumir su propia existencia y definirla en un continuo proyectarse hacia el futuro lo que le trasciende se convierte en un cometido y una llamada "Quien sabe que tiene una finalidad en la vida una misión que cumplir —advierte Frankl—, tiene en sus manos un valor inigualable, tanto desde el punto de vista psicoterapéutico como desde el punto de vista de la higiene mental. Asignar un cometido a un ser humano es lo más adecuado que puede hacerse para que venza toda dificultad interior y toda angustia. Tanto mejor si este cometido lo ha elegido la persona misma en cuestión, tanto mejor si se trata de una misión"⁴⁵. Luego si referir toda experiencia al todo unitario de la vida rescata el deslizarse del tiempo de una inutilidad angustiada, con mayor razón quien contempla la existencia como don de un Dios trascendente y creador puede realizar un acto de confianza radical en el significado de la vida. El creyente descubre la vida como don de Dios y, al mismo tiempo, como misión que cumplir, adecuándose al fin preexistente para el que fue creado y que, sin duda, está inscrito en su ser⁴⁶. La conciencia de que existe alguien que ha pensado en nosotros incondicionalmente y que no nos abandona por ninguna razón es una experiencia desconcertante y benéfica y, al mismo tiempo, provoca una respuesta responsable y coherente que se convierte en opción de fe ante la revelación de Dios en la historia y sobre todo en Cristo Salvador (↗ Jesucristo)

ción seguida a la condenación del modernismo, se nota hoy un poco por todas partes y con notable insistencia la exigencia de una realidad experiencial en la que situar la religión y el cristianismo"⁴⁷. La fascinación de la experiencia, a la que cedieron demasiado cuantos en el curso de los siglos sobre valoraron las sensaciones en detrimento de la pura fe, aparece hoy en su aspecto positivo de encarnación de la fe mas que en oposición con ella. Engañado por demasiadas palabras, el hombre de hoy siente la exigencia de creer solamente en lo que se presenta como garantizado en la vida. Acostumbrado por las ciencias naturales a permanecer constantemente en el reino de la experiencia, desconfía instintivamente de las construcciones ideológicas carentes de una base fáctica. Consciente de la dimensión histórico-salvífica de la revelación bíblica el cristiano se adapta a una ortopraxis como a la medida de su propia adhesión a la palabra de Dios. Porque en fin, el ambiente actual no es ya el de la cristiandad en el que la fe era un hecho colectivo. K. Rahner puede afirmar "El cristiano del futuro o será un 'místico' es decir una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano"⁴⁸.

Para el creyente es, pues, un imperativo dar cuenta de su experiencia religiosa, entendida como presencia vivida y encuentro de comunión con Dios, debe demostrar que su fe no es una árida abstracción, sino que constituye un tejido conexivo de vida, de alguna forma debe repetir con A. Frossard "Dios existe, yo me lo encuentro"⁴⁹, so pena de verse privado de toda fuerza convincente en su testimonio.

Este descubrimiento personal de Dios que va madurando solo a base de amor y en la aceptación de una misión en el plan de la salvación, parece hoy a primera vista difícil, e incluso imposible. Muchos teólogos y escritores de espiritualidad señalan el fenómeno del "eclipse de Dios" (M. Buber), de la "falta de Dios" (M. Heidegger), de la "muerte de Dios" (T. J. J. Altizer), del "ocultamiento de Dios" (J. Sudbrack) o de su "lejanía" (K. Rahner). "La palabra de Dios —observa W. Kasper— se ha convertido para muchos en un término vacío, que ya no afecta a la realidad en la que viven ni tiene sitio en su contexto experiencial. Todos sentimos actualmente esta experiencia de la ausencia de Dios"⁵⁰. Si nos preguntamos por la causa de este fenómeno, podemos

responder con el mismo autor que consiste "en que actualmente nos enfrentamos con un mundo que experimentamos de manera cualitativamente distinta a como lo experimentábamos antes. Este mundo ya no es para nosotros aquel mundo luminoso, lleno de lo divino, en el que se entremezclaban lo humano y lo divino. Tampoco es ya aquel cosmos perfectamente ordenado, donde todo, incluso Dios, tiene su puesto fijo y en el que todo, según los diversos órdenes del ser jerárquicamente escalonados, refleja a Dios. Tampoco es ya un orden que existe desde los tiempos primeros sancionado por Dios y que hay que respetar y guardar. Nosotros lo vemos más bien como un mundo que se nos ha dado y entregado, como el solar y el material para nuestra acción histórica, solo a través de la cual crearemos un orden humano. Por eso en este mundo que se va haciendo históricamente no encontramos tanto las huellas de Dios como las nuestras"⁵¹.

La proclamada desaparición de Dios de nuestro mundo técnico científico —"He dado vueltas por el cielo, pero no he encontrado a Dios" (Y. Gagarin)— nos alerta para no tomar la experiencia religiosa por la percepción inmediata del Absoluto como realidad observable. "Dios no se hace presente en nuestro mundo como un fenómeno. Si así fuera, sería también objeto de análisis y de ciencia. Pero no sería el Dios del misterio divino sólo ser un ídolo, una parte de este mundo objetivable"⁵². Para intentar una experiencia de Dios que respete su trascendencia, se recorren tres caminos actualmente:

a) *Experiencia cosmológica de Dios*. En su relación con el universo el hombre descubre, recorriendo las célebres cinco "vias" de santo Tomás que Dios es necesario para dar razón de la existencia del mundo. "Dios es el ausente citado a declarar para que explique el presente"⁵³. Este discurso filosófico pretende presentar no "pruebas" de la existencia de Dios capaces de conducir a un resultado verificable, sino solamente huellas o signos de la experiencia cosmológica que orientan hacia él. "Las vías indicadas por la metafísica no tienen la intención de poner fin de modo definitivo a todos los interrogantes del hombre acerca de Dios, no quieren eliminar toda duda para siempre del corazón humano. Lo que pretende es convencer al hombre de que la existencia humana es visible y comprensible

sólo cuando recibe cumplimiento y perfección del retorno hacia el origen trascendente, en virtud del cual existe"⁵⁴. El acercamiento filosófico a Dios, aunque adoptado por algún científico o cultivador de la naturaleza parece desparecer hoy muy escasa audiencia, quizá porque sigue una línea sólo intelectual, que difícilmente podrá introducir en una experiencia viva de Dios.

b) *Experiencia antropológica de Dios*. Mayor resonancia encuentra actualmente el itinerario que parte del hombre, de su vivencia y de su experiencia, para llegar a Dios. Existe la convicción de que "a Dios se le puede experimentar siempre y en cualquier situación, cada vez que descendemos a las profundidades de la vida, allí donde ésta presenta brechas y está orientada a acoger lo trascendente"⁵⁵. Pero si se puede llegar a Dios por cualquier camino⁵⁶, existen también experiencias privilegiadas en las que el hombre percibe su apertura a una dimensión superior, a una realidad que da consistencia a estos datos de experiencia y orienta su dinamismo.

Pese a que los autores no coinciden a la hora de identificar estas experiencias privilegiadas⁵⁷, nos parecen significativas las que señala K. Rahner. "De una forma todavía no tematizada, el hombre experimenta a Dios y lo acepta como condición de posibilidad de algunas actitudes humanas fundamentales, por ejemplo, allí donde el hombre espera incondicionalmente pese a que desde el punto de vista empírico la situación sea completamente desesperada, allí donde una particular experiencia de alegría se vive como promesa de una alegría limitada, allí donde el hombre ama con una fidelidad y un abandono incondicionales, a pesar de que la fragilidad de los que se aman no garantiza de ninguna forma un amor radicalmente incondicionado allí donde la obligación ética se vive como responsabilidad radical, a pesar de que aparentemente lleve a la ruina, allí donde el hombre experimenta y percibe incondicionalmente el carácter inexorable de la verdad, allí donde el hombre es capaz de soportar en la pluralidad de los destinos humanos la invencible discrepancia entre individualidad y socialidad, esperando firmemente en un sentido final o en una bienaventuranza que lo reconciliará todo"⁵⁸. En general se experimenta a Dios tomando como punto de partida tanto la plenitud y los valores como el

vacío y los límites de la vida lo uno y lo otro son aspectos que muchas veces se incluyen recíprocamente. La experiencia del dolor, del fracaso, de la incompletitud y de la muerte puede ser motivo de duda religiosa y hasta de ateísmo, pero con más frecuencia constituye un escollo en el que se resquebrajan mitos o ídolos culturales y se evidencia lo absurdo de una vida no rescatada en el orden trascendente. Hoy día, sin embargo, existe mayor propensión a seguir la máxima "Amo ergo est"⁵⁹, en el sentido de que toda experiencia intensa en sentido positivo es un camino hacia Dios. "No experimentamos acaso el amor en cualquier cosa que sucede en nosotros, pero que es superior a nosotros? Nos sentimos amados por otro con una gratitud absoluta, una gratitud que acoge nuestra fragilidad y acepta nuestra profunda limitación, que por sí misma podría matar el amor o anular las razones por las cuales el otro puede continuar amando. Y, sin embargo, existe el amor. ¿Por qué el lenguaje de los enamorados se acerca al lenguaje de lo divino en sus juramentos de amor eterno, de absoluta fidelidad y de don incondicionado? ¿No será quizá porque en el amor esta en juego el misterio del amor, la fascinación de la trascendencia viva, es decir, Dios mismo? Quien es Dios en su profundidad solo podremos comprenderlo a través de la experiencia del amor"⁶⁰.

c) *Experiencia histórico salvífica de Dios*. Al descubrirse en su esencial relación con el tiempo, el hombre de hoy, como le ocurría también al de la Biblia y al de las grandes tradiciones religiosas, busca la acción de Dios en las vicisitudes de la historia. Si no se resigna a la experiencia de lo absurdo, evidencia por la maldad y la injusticia presentes en toda época —lo que haría inútil todo compromiso histórico y sepultaría la esperanza activa de un cambio posible—, el hombre comprende que "la condición última del éxito de la historia nos descubre que lo completamente nuevo, originario y totalmente otro, que llamamos Dios, se hace acontecimiento en la historia. Dios aparece como la paz que hace posible nuestra paz como la libertad de nuestra libertad, como el ánimo para nuestra acción y ser en la historia"⁶¹. La presencia de Dios en la historia es captada por el pueblo de Israel sobre todo en su liberación de la esclavitud, y por los cristianos en el misterio pascual de Cristo,

cuya resurrección es el acontecimiento en el que Dios expresa definitivamente su oferta de salvación y de vida nueva y eterna. En continuidad con la tradición, el cristiano experimenta a Dios viviendo según las exigencias de la fe, meditando la palabra revelada, participando en los sacramentos y en la vida del culto, comprometiéndose por la justicia y adhiriéndose a la voluntad de Dios significada. A través de una praxis inspirada en el Evangelio y en los signos de los tiempos, se llega a una experiencia cristiana en la que el origen y el polo de atracción es Dios. Urge recuperar la pedagogía religiosa de los padres de la Iglesia, es decir, la "mistagogía", que es toda la vida cristiana en cuanto lleva a la posesión y a la comunicación divina.⁶² Si hasta ahora la educación nos ha iniciado en el aspecto institucional de la religión y en las prácticas devotas, la "mistagogía nos ha de enseñar concretamente a perseverar en mantenernos cerca de 'ese' Dios, en hablarle como a un 'tú', en aventurarnos en su silenciosa oscuridad, en no temer que podríamos perderle precisamente por darle un nombre"⁶³.

3. **ESPIRITUALIDAD COMO COMPROMISO EN EL MUNDO**. Si en siglos pasados se pudo entender la vida cristiana perfecta como fuga del mundo para darse a la contemplación divina, en la actualidad "la evolución estructural de la espiritualidad cristiana consiste ante todo en la negativa a identificar la vida espiritual con la religiosa"⁶⁴. El problema de la vinculación entre culto de Dios y compromiso del mundo es percibido con viveza por Teilhard de Chardin: "No me parece que exagere al afirmar que para las nueve décimas partes de los cristianos practicantes, el trabajo humano no pasa de ser un 'estorbo espiritual'. A pesar de la práctica de la intención recta y de la jornada ofrecida a Dios cotidianamente, la masa de los fieles abriga oscuramente la idea de que el tiempo pasado en la oficina, en los estudios, en los campos o en la fábrica es tiempo sustraído a la adoración. Naturalmente que es imposible no trabajar. Pero es también imposible pretender entonces esa vida religiosa profunda, reservada a quienes tienen holgura para rezar o para predicar todo el día. En la vida es posible recuperar algunos minutos para Dios. Pero las horas mejores quedan absorbidas, o al menos depreciadas, por los cuidados materiales

Bajo el impero de este sentimiento hay una masa de católicos que lleva una existencia prácticamente doble o fastidiada, necesitan quitarse el ropaje de hombre para sentirse cristianos y aun solo así cristianos inferiores"⁶⁵.

Para superar esta situación desagradable de división interior entre la dedicación a Dios y el compromiso en el mundo, Teilhard de Chardin considera insuficiente la solución ofrecida por los directores espirituales de santificar la acción mediante la intención de realizarla para gloria de Dios. Admite "el papel inicial y fundamental de la intención, que es ciertamente la llave de oro con la que nuestro mundo interior se abre a la presencia divina", pero apunta a la solución definitiva que consiste en "darse cuenta de como, sin hacer la menor concesión a la 'naturaleza', sino por sed de una mayor perfección, existe el medio de conciliar y de alimentar más tarde, uno mediante otro, el amor de Dios y el sano amor del mundo, el esfuerzo de desprendimiento y el de desarrollo"⁶⁶. Los cristianos deben, pues, apasionarse con su propia actividad cotidiana, convencidos de colaborar así a la consumación del mundo en Cristo: "Dios no distrae prematuramente nuestra mirada del trabajo que nos ha impuesto. El mismo, puesto que se presenta a nosotros como accesible gracias a este mismo trabajo"⁶⁷. La acción se convierte ella misma en ambiente de comunión en un "medio divino" en el que es posible encontrarse con Dios.

Esta perspectiva resulta aceptable si se une a algunos datos teológicos surgidos en la conciencia contemporánea: el valor religioso del mundo en virtud de la creación y la encarnación, Dios no visto ya en competición con el hombre, al que no se le exige ahora que limite su acción para que actúe Dios [Apostolado VIII], la imposibilidad de reducir el cristianismo a un complejo de ritos alejados de la vida, y la necesidad de transformar la existencia propia en un culto espiritual agradable a Dios (Rom 12,1).

Si para santificarse no basta obrar con recta intención, ofreciendo a Dios el propio trabajo, menos basta contentarse con sembrarlo de jaculatorias o con hacer retiros espirituales. Esta pretensión de "encontrar a Dios en las lagunas", denunciada por J. A. T. Robinson⁶⁸, corre el riesgo de vaciar de significado espiritual la casi totalidad de la existencia

y inducir al error de creer que a Dios solo se le puede encontrar en algunos momentos privilegiados de oración. Por muy oportunos y necesarios que sean los tiempos de retiro [Ejercicios espirituales] o de desierto, las oraciones y las jaculatorias, es el conjunto de la vida lo que debe agradar a Dios y ser fuente de vitalidad espiritual. La "espiritualidad a intervalos" resulta inadecuada frente a la exigencia de no interrumpir un trabajo obligatorio y conferirle al mismo tiempo un valor espiritual.

La solución se busca en la estructura de la acción misma, es decir, en el reconocimiento y en la ejecución de su orden interno, así como en su inserción orgánica en el contexto de la vida global y en su apertura a las apelaciones inherentes al plano de la salvación. Todo esto implica competencia y compromiso profesional, humanización y consagración cristiana del trabajo y de las realidades terrenas. Hay, pues, que intensificar la propia fe como vector de la existencia y rectificar las diversas acciones para que procedan según el orden intrínseco que les corresponde. Es un compromiso a largo plazo y de severas exigencias, porque se trata de progresar sin límites en el campo de la propia actividad, pero también de respetar los imperativos éticos de justicia de humanidad y de fraternidad cristiana. Aunque sin llegar al rechazo del encuentro cultural con Dios, hoy día se busca a un Dios menos hierático y más cercano que exprese el significado de la vida cotidiana. Es sugestiva la poesía india que nos invita a trasladar el acento desde una religiosidad sacral y remota a otra más inmersa en la realidad de cada día: "Por quien rezas en este rincón oscuro / del templo de puertas cerradas? / Abre los ojos y mira / tu Dios no esta delante de ti / Esta donde el campesino ara la desnuda tierra, / a lo largo de la calle donde trabaja el pica pedrero / Bajo el sol y bajo la lluvia esta el con ellos / y sus vestidos estan cubiertos de polvo / Quitate ese manto sagrado / y baja como él al terreno polvoriento" (R. Tagore). En otras palabras, se ha acabado el tiempo en que podíamos permitirnos "vivir la espiritualidad de Flotea, alejados de ese mundo del trabajo y de la hominización del mundo"⁶⁹, todos, y especialmente los que tienen una determinada experiencia de fe, deben sentirse empeñados en el taller del mundo para la construcción de un futuro mejor. Si no

queremos reducir la religión a una alie nación y a un lujo inútil y provocativo, es preciso que ella anime las realidades que aparecen menos sagradas y mas banales. Efectivamente como ha intuído un líder espiritual de nuestro tiempo "si cuando metemos las manos en la palangana, si cuando atizamos el fuego con el fuelle si cuando alineamos interminables columnas de numeros en la mesa de contabilidad si cuando, abra sados por el sol, estamos metidos en el cieno de los arrozales si cuando permanecemos ante el horno del fundidor no realizamos exactamente la misma vida religiosa que si estuviéramos en oración en un monasterio el mundo jamas se salvará" (Gandhi)

4 **ESPIRITUALIDAD LIBERADORA** La recuperación del carácter liberador de la espiritualidad cristiana [↗Liberación] se lleva a cabo en el contexto de injusticia institucionalizada que se vive especialmente en el continente latinoamericano. La situación histórica de dependencia neocolonial de desigualdad subdesarrollo y explotación ha sido calificada por el Episcopado de América Latina como "una situación de pecado" porque "allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales hay un rechazo del don de la paz del Señor, mas aun un rechazo del Señor mismo"⁷⁰

Para entrar en la zona de salvación y de comunión con Dios no basta elaborar categorías teológicas, sino que "es necesario una actitud vital global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una 'espiritualidad'"⁷¹ La espiritualidad de la ↗ liberación la constituyen algunas actitudes fundamentales

a) *Conversión hacia el prójimo oprimido* El cristiano que se ha dado cuenta de la centralidad que ocupa el amor al prójimo, según el mensaje bíblico [↗Caridad], no puede hacerse la ilusión de agradar a Dios limitándose a una relación intimista y cultural con El. Puesto que conocer a Dios es obrar la justicia, la ↗ conversión a El pasa por la conversión a los seres humanos que padecen todo tipo de opresión. Hay, pues, que salir de la indiferencia o de la neutralidad y tomar partido abiertamente en favor de los pobres y de los explotados. Esta opción precisa implica un doble cometido: la *denuncia profética* de las injusticias sociales aun a costa de irritar a los promotores del desor

den establecido [↗Contestación profética], en efecto "en su misión liberadora, la Iglesia no puede tranquilizar a los oprimidos, adormecerlos en la esclavitud o alienarlos en su resignación"⁷² sino que siguiendo la huella de los ↗ Profetas, debe defender y concienciar a los pobres protestando contra la pobreza que es fruto de la injusticia, la *solidaridad* con los pobres en orden a promover desde dentro la liberación integral, según el ejemplo de Cristo (2 Cor 8 9). Como el pecado afecta también a las instituciones sociales [↗Pecador/pecado] la liberación no solo debe erradicar el mal del corazón del hombre sino también eliminar y transformar las estructuras injustas. La caridad se hace compromiso político para revertirse de eficacia superando el estadio de la ayuda exclusivamente privada e individual.

b) *Celebración histórica del misterio pascual* La espiritualidad de la liberación vive ↗ el misterio pascual como un hecho puramente místico o ascético sino en la dimensión histórica actual y secular. El cristiano comprometido refiere "a las actuales circunstancias de América Latina la permanente exigencia de muerte y resurrección en Cristo para una nueva vida. Debe ver en las destrucciones o en las desviaciones que provocan los cambios la *pascua latinoamericana*, la posibilidad de realizar mediante el poder de Cristo una sociedad nueva y mejor aunque provisoria"⁷³. El objetivo de la liberación es la constitución del hombre nuevo en un mundo nuevo: la creación de la fraternidad evangélica, la instauración de un sistema más justo y libre en las relaciones humanas. En la celebración de la eucaristía que proclama a Cristo como único liberador y señor de la historia, la comunidad se compromete a rechazar todo tipo de opresión que impida al hombre la realización de su propio destino y a vivir según las exigencias de la fraternidad. "De esta forma toda celebración cristiana, que por definición no tiene una razón político-social, puede alcanzar profundas repercusiones en dicho campo en la medida en que los cristianos que participan activamente en ella se hagan conscientes de lo que realmente están proclamando. La vacuna contra el conformismo inoculada por la liturgia cristiana no se limitará a los tipos de opresión socio económica, sino que tenderá a eliminar los nuevos ídolos que oprimen al hombre"⁷⁴

c) *Gratitud, alegría y esperanza* El convencimiento de que la comunión con el Señor y con todos los hombres es un don gratuito de Dios no exime de la cooperación responsable, sino que llena el espíritu de gratitud y de confianza. Si Dios actúa en la historia en favor de los pobres, el cristiano no puede menos que alegrarse con María por esta experiencia del Dios salvador (Lc 1,46-55). Confiando sobre todo en las promesas de Cristo y en la fuerza del Espíritu el cristiano está abierto a la ↗ esperanza: todo lo que parece imposible —la liberación y la fraternidad universal— se hará posible no sólo en la escatología sino ya en este mundo aunque solo sea en formas parciales y provisionales.

Estas intuiciones no son una exclusividad de los cristianos latinoamericanos sino que todos los creyentes que sienten la urgencia de proclamar la liberación de los oprimidos (Lc 4 18) y de no recaer en el juego de la esclavitud de la que Cristo nos ha liberado (Gal 5 1) tienden a asimilarlas. La historia reciente ha obligado a la liberación a ser más humilde y a desengañarse de su inmediata realización: el establecimiento de regímenes opresivos exige una teología de la liberación que tenga en cuenta la esclavitud y una espiritualidad que viva el evangelio en tierra extranjera⁷⁵. Es importante dedicarse en estas circunstancias a consolar a las víctimas y a unificar al pueblo mediante símbolos integradores aunque continuando en la función de ser voz de los sin voz, manteniendo viva la esperanza y preparando el éxodo liberador.

5 **ESPIRITUALIDAD COMUNITARIA** Hacer comunidad, estar en comunión: vividos son palabras claves de la vida contemporánea. El individualismo cartesiano, que veía al hombre como conciencia autosuficiente y callaba su dimensión social, ha quedado en entredicho a consecuencia de las guerras mundiales y de los desequilibrios de la civilización contemporánea. Se opera, por lo tanto, un cambio radical de planteamiento: se toma conciencia de la estructura dialogal e interpersonal del hombre, cuyo verdadero ser se realiza en el encuentro con los demás. Se comprende que "el hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás" (GS 12).

La acentuación de los valores comunitarios no se debe a la necesidad de es

capar de la soledad y del anonimato que atenazan a los habitantes de las ciudades, sino mas bien a la consolidación del fenómeno de la socialización, es decir de la interdependencia cada vez mas estrecha y extensa en todo el mundo, en lo que respecta a la consecución del bien común (cf GS 25 26). Los ↗ medios de comunicación de masas transforman al mundo en un vecindario suscitando el sentido de la unidad de la familia humana y exigen la superación de la ética individualista, la pertenencia a un grupo amplio como la misma humanidad fuerza al reconocimiento de los derechos fundamentales del hombre, a la lucha contra las discriminaciones o injusticias y a la búsqueda de una convivencia pacífica.

Dejando de lado también las valoraciones negativas tradicionales hoy día se ha descubierto la ↗ sexualidad como el factor mas poderoso de comunicación y de socialidad. Esta destitución no solo a asegurar la supervivencia del género humano, sino también y sobre todo a la creación de un nosotros conyugal de un super nosotros familiar y de círculos cada vez mas amplios de ↗ amistad. El descubrimiento de la sexualidad como factor de grupo y de apertura a los demás constituye uno de los elementos mas importantes del cambio cultural de nuestros días.

También el cristianismo de nuestra época es sensible a las dimensiones comunitarias y ve que tienen una puntual correspondencia en la revelación bíblica. Si la reflexión de los concilios de los primeros siglos se concentro en Cristo, si el concilio de Trento trasladó su interés a la justificación del hombre pecador, el Vaticano II preferió orientar su atención a la realidad de la Iglesia considerada como cuerpo místico de Cristo y pueblo de Dios unido en el vínculo del amor de la Trinidad (LG 7 10). Siguiendo la indicación del Vaticano II se ha profundizado en la realidad de la Iglesia, poniendo de relieve que es comunión, es decir solidaridad entre las personas que la componen, fundada en la participación de un único principio profundo, que es el Espíritu del Señor resucitado, por el cual somos insertados en el cuerpo de Cristo.

La perspectiva conciliar modifica el planteamiento de la espiritualidad y de la pastoral en sentido eclesial. La salvación y perfección de la propia alma, tema en el que han insistido tanto los predicadores y los autores de espiritua

idad, queda liberada de la preocupación individualista para integrarse en el contexto mas amplio del plan de Dios "Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres no aisladamente sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente" (L.G 9) Se percibe la exigencia de desarrollar una espiritualidad centrada en la reconciliación ecuménica [↗ Ecumenismo espiritual] y de vivir intensamente los vinculos de ↗ fraternidad evangélica hasta formar unas comunidades semejantes a la comunidad primitiva que se describe como ideal en los Hechos de los Apóstoles. Se esboza una mística de la comunidad en la que convergen algunos componentes de notable incidencia vital: participación litúrgica intensa y oración comunitaria para que la comunidad se construya por la acción del Señor y no camine en vano, experiencia de la paternidad de Dios, que se traduce en un intenso sentido de fraternidad, identificación con Cristo como arquetipo de vida filial y unico mediador de la salvación religiosa: escucha y docilidad al Espíritu y ejercicio de sus carismas al servicio de la Iglesia. En relación con su deber ser místico y teológico, la Iglesia se encuentra a si misma "en María, madre y esposa inmaculada, porque ella, al haber sido elevada como persona individual a su misión 'difundida' y 'universalizada' por la potencia del Espíritu se convierte en principio de toda eclesialidad. La espiritualidad mariana [↗ María], tomada en su sentido exacto, es, por lo tanto, idéntica a la espiritualidad eclesial, que precede a toda diferenciación de los diversos carismas"⁷⁶

La mística comunitaria esta muy lejos de añorar una convivencia constituida sin el signo de la cruz, si la vida común no es ya la "maxima penitencia" (san Juan Berchmans), tampoco es un paraiso en la tierra, porque en ella persiste una multiforme conflictividad debida a la diversidad de puntos de vista, a las preocupaciones sobre la misión que hay que desempeñar en el mundo, o a la frustración derivada de la falta de respuesta a las legítimas exigencias de los individuos en particular. A las exigencias de la fe, que fijan la orientación unificadora de la vida comunitaria, se debe acompañar una autoformación permanente [↗ Adulto V] orientada a la creación de un ambiente en el que quedan satisfacer las aspiraciones

personales y comunitarias. Esto lleva consigo el arte del diálogo: la aceptación incondicionada del otro, la gestión de los conflictos, el intercambio de experiencias y de informaciones y el recurso al compromiso provisional con tal de no romper la trayectoria común [↗ Comunidad de vida III VII]. Una comunidad que se esfuerce por vivir esta espiritualidad se hace frente a un mundo dominado por la lógica del poder por la manipulación de los demás y la búsqueda de posesiones, signo del universo redimido y emblema de esperanza en un futuro mejor.

IV. El futuro de la espiritualidad

Si echamos una mirada al futuro inmediato de la espiritualidad contemporánea, vemos delinarse un horizonte indudablemente alternativo y diferente del nuestro, pero en el que todavía están presentes las mejores intuiciones actuales. Se preve, en efecto, una muerte y una supervivencia que P Ricoeur expresa en los siguientes terminos: "Podrán sobrevivir unicamente las espiritualidades que tienen en cuenta la responsabilidad del hombre, que conceden valor a la existencia material, al mundo técnico y, en general, a la historia. Deberán morir las espiritualidades de evasión, las espiritualidades dualistas. En sentido general pienso que las formas de espiritualidad incapaces de tomar en cuenta la dimensión histórica del hombre habrán de sucumbir bajo la presión de la civilización técnica"⁷⁷. Estamos de acuerdo con estas previsiones añadiendo y especificando los cometidos mas urgentes de la futura espiritualidad:

1. DESAPARICIÓN DE LAS ESPIRITUALIDADES EVASIVAS Y DUALISTAS - La crítica de la religión como "opio del pueblo", el descubrimiento bíblico de la revelación como acontecimiento en la historia, la urgencia del compromiso social derivado del amor fraterno y del carácter liberador del cristianismo, impiden hacer de la espiritualidad cristiana una actitud pasiva inoperante y desconectada del destino histórico del hombre. Una espiritualidad no anclada en la historia se presenta como una ideología que sirve de cobertura a cualquier sistema vigente y a la propia irresponsabilidad egoísta. No existe la neutralidad ni la inocencia política, porque quien aban-

dona el mundo a su destino corre el riesgo de colaborar al mantenimiento del *status quo* y de hacer el juego a cuantos se oponen a la fuerza dinámica y transformante del Espíritu.

La espiritualidad deberá abandonar el procedimiento dualista, que no sabe unificar a nivel profundo los diversos aspectos de la salvación y perfección cristianas. a) Debe liberarse del *individualismo*, que considera la vida espiritual como un conjunto de practicas piosas y de actos de culto alejados del momento histórico y dirigidos al perfeccionamiento del individuo. El itinerario espiritual del cristiano no puede reducirse a un camino de interioridad, porque debe medirse con los cometidos concretos y debe entrecruzarse con el camino de la sociedad y de la Iglesia en un esfuerzo constante de lectura de los signos de los tiempos. En otras palabras, es necesario fundir culto y vida, interioridad y compromiso social, unión con Dios y comunión eclesial. b) La espiritualidad debe guardar las distancias respecto a una *antropología dualista*, que propende a privilegiar el alma en detrimento del cuerpo. El hombre no es un ángel caído, sino que es conjuntamente su alma y su cuerpo, sin el cual pierde la dimensión histórica y la forma humana de comunicarse con los demás. Hay que volver a descubrir la función del cuerpo en la vida espiritual e integrarlo en el proceso salvífico, que culmina en la salvación. c) La espiritualidad esta llamada a distanciarse cada vez mas de una *proyección ultraterrena* que aplice exclusivamente para el mas allá la salvación y el reino de Dios. El presente y el futuro deben considerarse en su nexo intrínseco, puesto que el futuro es el estadio definitivo de la realización espiritual salvífica llevada a cabo en el presente. Las realidades ultimas no deben anular, sino sostener el empeño histórico por la salvación integral [↗ Escatología]. d) La espiritualidad deberá evitar, por fin, el *sobrenaturalismo* y la tendencia monofisita, que anula el elemento humano bajo el pretexto de hacer triunfar la gracia divina. Hay que dejar de pensar a Dios y al hombre en términos de total rivalidad y de perenne oposición, porque "la gloria de Dios es el hombre vivo". Es signo de auténtica espiritualidad cristiana promover al hombre y hacerlo triunfar en la vida, aunque sin olvidar el necesario trabajo ascético [↗ Ascesis] de purificación de toda maldad.

2. PERSISTENCIA DE LAS DIMENSIONES PERSONALISTA EXPERIENCIAL HISTÓRICA LIBERADORA Y COMUNITARIA DE LA ESPIRITUALIDAD - Lo que hemos expuesto sobre las líneas que destacan en la espiritualidad contemporánea [↗ *supra*, III], se basa en datos que forman parte de la cultura actual y que a corto plazo podrán ser modificados e integrados en un horizonte distinto pero no destruidos. Aunque no sean las unicas facetas del mundo actual, el humanismo personalista, la secularización, la vuelta a la historia, el compromiso de liberación y la exigencia comunitaria caracterizan profundamente nuestra época y no pueden ser desatendidos por parte de la espiritualidad cristiana futura. Otros fenómenos, como el despertar de los carismas y las exigencias culturales evidenciadas por la piedad popular, desmerecen la función de moderar y corregir el posible desarrollo unidireccional de la vida espiritual, pero no podrán oscurecer nunca los imperativos sociales del mensaje evangélico, especialmente sobre la importancia capital del amor a los mas despreciados, necesitados y a los que sufren con quienes Cristo mismo ha elegido identificarse (Mt 25,31-46). Permanece válida la afirmación de Bonhoeffer, que une la dimensión contemplativa y la operativa, el culto y el compromiso vital: "Nuestra existencia de cristianos solo tendrá en la actualidad dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres"⁷⁸.

3. ELABORACIÓN DE UNA ESPIRITUALIDAD UNITARIA Y CREATIVA - A la teología espiritual del futuro le compete elaborar los datos problemáticos de la experiencia cristiana actual con vistas a una tesis unitaria y llenar sus lagunas teniendo en cuenta las dimensiones esenciales del hombre:

a) Ante todo es preciso realizar una *síntesis orgánica* y una *unidad dialéctica* entre las tensiones espirituales de la vida cristiana: oración y fidelidad a la tierra, contemplación y compromiso político, piedad de trascendencia y piedad de solidaridad. El cristiano de mañana no deberá sentirse dividido y desgarrado por los imperiosos reclamos del mundo y de los hombres, así como de su propia exigencia de salvación y de abso-luto. Deberá descubrir el íntimo lazo que unifica las "antinomias" espirituales, sin limitarse a inspeccionar los campos mas o menos amplios en los que

esta llamado alternativamente a actuar. Se debe pasar de la religión al reino de Dios, de la Iglesia al mundo del yo a la humanidad, y este tránsito ha de llevarse a cabo sin perder los valores esenciales de la oración y de la identidad eclesial y personal. La nueva espiritualidad cristiana habra de estar "caracterizada por la unión del amor de Dios y del prójimo y por la idea de la fraternidad cristiana. Quien contrario a esto protesta en seguida y diera con cierto recelo que el cristianismo no puede reducirse a 'mera' solidaridad humana debería preguntarse primero si protesta con igual fuerza contra la deshumanización que existe en el mundo, en parte también por culpa y tolerancia de la Iglesia y de los cristianos. Quizá podamos expresar bien lo que se encierra de positivo en esto que acabamos de decir con una frase de D. Bonhoeffer, según la cual sólo aquellos que en el tercer Reich socorrieron activa y arriesgadamente a los judíos tienen derecho a cantar también una coral gregoriana"⁷⁹

La unificación entre historia y meta historia entre lo humano y lo divino entre la relación con Dios y el compromiso en favor de los hermanos, se consumará necesariamente en sentido cristológico [Cristocentrismo], porque "en Jesucristo se nos da tanto el carácter histórico como el suprahistórico del cristianismo en una unidad singular. En él la historia humana ha llegado definitivamente a la meta que le supera radicalmente a Dios al haber aceptado Dios totalmente la historia y al haberse comunicado a ella. Por eso la fe cristiana proclama de Jesucristo el verdadero hombre y verdadero Dios en una persona. La primera consecuencia sería que Jesucristo en persona tiene que ser el criterio por el que debe medirse todo lo que quiera ser cristiano"⁸⁰. Tan sólo una piedad centrada en la comunión con Cristo puede constituir el espacio y el punto de convergencia de los aspectos dialécticos del cristianismo, dirigiendo a Cristo una continua mirada como al polo orientador de la vida entera se comprende que "la trascendencia no es la trascendencia del Resucitado si no lleva a la solidaridad con aquellos que él vino a liberar y por cuya salvación murió. La solidaridad no es la solidaridad del Crucificado si no lleva a la trascendencia de aquel futuro en el que fue resucitado. El que ora en nombre de Cristo y clama por la redención no puede adoptar una actitud conformista

ante la opresión. El que lucha contra la injusticia no puede prescindir de orar por la salvación"⁸¹

b) Otro cometido de los cristianos de mañana es la recuperación de los valores de la espiritualidad popular. El interés que ha suscitado en el ámbito antropológico la cultura popular con su visión orgánica del mundo, tan rica en datos y tan original en sus manifestaciones ha repercutido sobre todo en el contexto católico, despertando una atención especial hacia la religiosidad popular. Igual que el desarrollo unidimensional de la civilización industrial ha provocado desequilibrios sociales y ecológicos a escala mundial por olvidarse de los valores de la cultura popular, así la forma oficial del catolicismo ha recorrido su camino sin referencia adecuada a la piedad del pueblo, que ha seguido su propio sendero. A partir del Sínodo de los Obispos del año 1974, la religión popular se considera como la base necesaria de una obra de evangelización auténtica y realista. Queda, sin embargo por realizar la elaboración de una espiritualidad popular es decir, de la modalidad críticamente refleja que asume el cristianismo en la cultura popular. Esto excluye la actitud de superioridad de quien pudiera dirigirse al pueblo para imponerle una espiritualidad de élite o bien para aplicar una terapia destructiva indiscriminada en nombre de un cristianismo diversamente inculcado. Si la liturgia y la espiritualidad elaborada por teólogos especialistas tiene que ofrecer una experiencia profundamente bíblica, cristocéntrica, eclesial e histórico salvífica, la religiosidad popular puede contener la riqueza de sus valores existenciales tal como los ha concretado Pablo VI: "La piedad popular refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad pacífica, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción"⁸². El encuentro entre religiosidad popular y liturgia eclesial traerá un enriquecimiento y un correctivo mutuos y

simultáneos. La primera deberá ser liberada de supersticiones y colmada de la Palabra, la segunda adquirirá un lenguaje más concreto y asimilará el sentido de la fiesta. Mas para esto es necesario descubrir y profundizar en la espiritualidad popular, siguiendo la estela de lo que han intentado los grandes misioneros y predicadores a lo largo de los siglos⁸³.

c) Otra incumbencia de la espiritualidad futura consiste en escrutar la Sagrada Escritura y la experiencia cristiana a lo largo de la historia para captar su mensaje espiritual teniendo presentes las ciencias humanas. La situación sociocultural, las aportaciones de la ciencia teológica y la vida de la Iglesia. Considerando la historia de la espiritualidad se constatará que la continuidad de los valores cristianos fundamentales va unida a su encarnación en formas diversas según las diferentes zonas y épocas culturales. La reflexión operada en nuestra época acerca de la interpretación de la vida espiritual en todas sus dimensiones (y de la que el presente diccionario desea dar testimonio) debe continuarse en el futuro, la espiritualidad del futuro no estará vinculada a la antropología y a los esquemas representativos de la tradición, pero llevará a cabo una verificación de los aspectos más importantes de la espiritualidad cristiana para que puedan ser asumidos por los hombres del futuro. Da la impresión de que las diversas culturas, con sus limitaciones y condicionamientos se concretan, mas que en los restantes sectores, en el de la espiritualidad, cristalizándola en formas contingentes que hacen arduo el trabajo de su nueva traducción. Especialmente urgente es continuar la reflexión y la actualización de temas como ascésis, cruz, pecado [Pecador-pecado], caridad, itinerario espiritual, oración, trabajo [Trabajador], tiempo libre, etc., para hacerlos asimilables por los cristianos de mañana.

d) Corresponde, por último a las generaciones futuras la tarea de recuperar para la espiritualidad cristiana amplias zonas humanas donde se comunica creativamente el Espíritu. Por ejemplo, el arte en sus diversas expresiones. Si en la tradición occidental se ha considerado la estética casi como algo superfluo el día de mañana habra

que valorizarla como "auténtico aprendizaje del acto creador. Es decir la estética es menester que sea ahora comprendida como la ciencia y el modo de vivir y revivir, a través de las obras de arte el acto específicamente humano gracias al cual el hombre sobrepasa, mediante un trabajo creador y una iniciativa histórica su propia definición su pasado, sus dificultades, sus alienaciones. La estética suscita y resuscita las ocasiones en que el hombre, por medio de la rebelión o de la plegaria, por el amor, el heroísmo o la creación, llega a franquear un nuevo ámbito de la humanidad"⁸⁴. Al artista compete como tarea no sólo realizar el sentido estético de la belleza mediante la imagen [Imagen IV V], los espectáculos, la música, las artes literarias y figurativas sino además despertar las conciencias críticas las aberraciones del super yo y de toda institución, leer intuitivamente lo real y la historia anticipando de forma proleptica sus evoluciones. Su papel es el de mediador de revelación al desvelar el yo auténtico liberado de las estratificaciones embarazosas. Pero quizá el carácter que mas acerca al artista a la espiritualidad es la inspiración su capacidad creativa, experimentada a veces como algo superior que lo invade y lo guía. Esta inspiración rompe la rutina y la esclerosis alumbrando una obra inedita como presagio de futuro y de esperanza.

La apertura de la espiritualidad al arte y a las demás categorías o actividades análogas del hombre es mas necesaria que nunca para el futuro. Si ha de sobrevenir el fin del mundo por causa, según Dostoievski no de las guerras, sino de un aburrimiento general e insostenible cuando aparezca el diablo de un bostezo de dimensiones mundiales, podemos prever entonces con este autor que "la belleza salvará al mundo". Serán las obras maestras del arte humano, no carente de una chispa divina, y las obras de Dios en la arcilla humana los santos, quienes elevarán a los hombres por encima de lo útil y de lo funcional para hacerles descubrir el significado de la vida como don gratuito del Dios vivo que por caminos imprevisibles guía las vicisitudes históricas hacia unas metas eternas.

Porque todo es gracia, el futuro esta envuelto en el misterio de la providencia divina y pese a los signos del porvenir que podemos leer en el presente, continua siendo imprevisible. "El

cristiano está seguro de que el porvenir del Espíritu divino se enmarca en cada instante como una cupula por encima de todos los futuros proyectos del mundo porque Dios es más libre e inventivamente ingenioso que todo lo que ha recibido de él libertad y energía inventiva⁸⁵

S De Flores

Notas (1) P Evdokimov *Le eta della vita spirituale* Il Mulino Bologna 1968 6—(2) Sobre las teorías de Comte Marx y Weber por fetizando el fin de las religiones cf G Baum *La persistencia de lo sagrado* en Concilium 81 (1973) 7 9—(3) M Marty *La persistencia de lo místico* ib 35—(4) E Schillebeeckx B van Iersel *¿Un Dios personal?* en Concilium 123 (1977) 277—(5) V Lanteri nari *Folklore e dinamica culturale* Liguori Napoli 1976 98—(6) B Bernardi *Uomo cultura società* F Angeli Milan 1977 363—(7) G Baum *La persistencia de lo sagrado* a c (nota 2) 14—(8) *Ib* 15 17 y 18—(9) J Shea *La segunda ingenuidad. enfoque de un problema pastoral* en Concilium 81 (1973) 112 113—(10) Cf P Berger *Rumor de angeles* Herder Barcelona 1975—(11) A J Heschel *Chi e l'uomo?* Rusconi Milan 1976 101—(12) J Gevaert *Experiencia humana y anuncio cristiano* Centro Catequético Madrid 1976 44—(13) E B Tylor *Cultura primitiva* Ayuso Madrid 1977—(14) I Mancini *Cultura cristiana ne specificata e senso* en AA VV *Cristianesimo e cultura* Vita y Pensiero Milan 1975 38—(15) Pablo VI Exhort apost *Evangelium nuntiandi* n 20—(16) M de Certeau *Culturas y espiritualidades* en Concilium 19 (1966) 184—(7) Sta Teresa *Castillo interior* en OC Ed Católica Madrid 1979 363 450—(18) A Joos *Incontro tra il messaggio evangelico e la cultura alla luce di alcuni orientamenti teológicos del XX sec* en AA VV *L'annuncio del Vangelo oggi* Commento all'esortazione apostólica de Paolo VI *Evangelium nuntiandi* PUI Roma 1977 262 y 271—(19) T Goffi *Etica cristiana acculturata* en AA VV *Problemi e prospettive di teologia morale* Queriniana Brescia 1976 87—(20) D Wiederkehr *Diverse formas de existencia cristiana en la Iglesia* en MS IV 2 374—(21) A Pieretti *Tensio presenti nell'umanesimo contemporaneo* en AA VV *Croce cristiana e cultura oggi* Dehoniane Napoli 1977 41—(22) *Ib* (23) I Mancini *Cultura cristiana specificata e senso* a c (nota 14) 41—(24) K Lorenz *La otra cara del espejo* Plaza y Janés Barcelona 1979 224 225—(25) Cf S Galilea *A los pobres se les anuncia el evangelio?* Paulinas Bogota 1975 34 36—(26) *Ib* 35—(27) K Rahner *Espiritualidad antigua y actual* en ET VII 14 15—(28) J Moltmann *La Iglesia fuerza del Espíritu* Sigueme Salamanca 1978 327—(29) M Pomilio *L'interrogazione del cristiano* en AA VV *Cristiano oggi* Ed Paoline 1977 313 Cf del mismo autor *El quinto evangelio* Argos Vergara Barcelona 1979—(30) H U von Balthasar *Punti fermi* Rusconi Milan 1974 (31) Pablo VI Carta apost *Octogesima adveniens* 14 5 1971 n 37—(32) A J Heschel *Chi e l'uomo?*

o c (nota 11) 77—(33) A Rizzi *Senso dell'esistenza umana nella prospettiva della decisione morale* en AA VV *Problemi e prospettive di teologia morale* o c (nota 19) 97—(34) A J Heschel *Chi e l'uomo?* o c (nota 11) 80—(35) P Tillich *La dimension ouhbee* Desclée Brujas 1969 49—(36) R Garaudy *Palabra de hombre* Cuadernos Dialogo Madrid 1977 218 219—(37) *Ib* 219—(38) J Gevaert *Experiencia humana y anuncio cristiano* o c (nota 12) 113—(39) K Rahner *Sobre la posibilidad de la fe hoy* en ET V 19—(40) L Rossi *Opinion fundamental* en DTI III (41) S Bulgakov *Il Paraclito* Dehoniane Bologna 1971 357 (42) A J Heschel *Chi e l'uomo?* o c (nota 11) 24 25—(43) Sobre el pensamiento de Frankl cf por ej E Fizzotti *Coscienza dell'uomo contemporaneo e comprensione della croce cristiana nella logoterapia* en AA VV *Croce cristiana e cultura oggi* o c (nota 21) 43 75—(44) E Mounier *Il personalismo* Ave Roma 1974 57—(45) V E Frankl *Logoterapia e analisi esistenziale* Morcelliana Brescia 1975 92—(46) Sobre el interrogante *¿Para que nos ha creado Dios?* Concilium 128 (1977) 149 268—(47) J Gevaert *Experiencia humana y anuncio cristiano* o c (nota 12) 57—(48) K Rahner *Espiritualidad antigua y actual* a c (nota 27) 25—(49) Es el título del famoso libro en el que A Frossard narra su conversión (Rialp Madrid 1979)⁵⁰ W Kasper *Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad* en *Fe e historia* Sigueme Salamanca 1974 51—(51) *Ib* 51 52—(52) L Boff *L'esperienza di Dio oggi* Cittadella Asis 1975 151—(53) A Rizzi *Dio in Dizionario teologico* (Bauer Molinari) Cittadella Asis 1974 191—(54) N Versluis *Metafysische en religieuze ervaring* Utrecht 1963 64 cit por J Gevaert *Experiencia humana y anuncio cristiano* o c (nota 12) 75—(55) L Boff *La experiencia de Dio oggi* o c (nota 52) 170 (56) P Bakker *Si puo arrivare a Dio da qualunque strada* en Catechesi 36 (1967) n 357 4 13 n 362 7 16—(57) Cf los diferentes analisis e indicaciones de P Berger *Rumor de angeles* o c (nota 10) A Dondeyne *God in het leven van de moderne mens* en *Grondvragen van de gelovige mens* Antwerpen 1970 5 S S Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* Mensajero Bilbao 1972—(58) K Rahner *Kirchliche und ausserkirchliche Religiosität* en *Stimmen der Zeit* 98 (1973) 1 9 (también en K Rahner *Teologia dell'esperienza dello Spirito* Ed Paoline Roma 1978 711 729) (59) La expresión se encuentra en V E Frankl *Homo patiens Interpretazione umanistica della sofferenza* OARI Varese 1972 149—(60) L Boff *L'esperienza di Dio oggi* o c (nota 52) 174 175—(61) W Kasper *Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad* o c (nota 50) 74—(62) Cf M A Schreiber *Mistagogia Comunicazione e vita spirituale* en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977) 1 3 58—(63) K Rahner *Espiritualidad antigua y actual* a c (nota 27) 26—(64) T Sartory *Evoluzione della spiritualità cristiana* Queriniana Brescia 1969 18—(65) P Teilhard de Chardin *El medio divino* *Ensayo de vida interior* Taurus Madrid 1981 39 40—(66) *Ib* 27—(67) *Ib* 39—(68) J A T Robinson *Dio*

non e così

Vallecchi Florencia 1965 118 cf también el examen crítico de Ph Roqueplo *Experience du monde experience de Dieu* Cert Paris 1968 62 66 (69) K Rahner *Espiritualidad antigua y actual* a c (nota 27) 29—(70) Documentos de Medellín Doc Paz 14 c Paulinas B Aires 49—(71) G Gutiérrez *Teología de la liberación* *Perspectivas* Sigueme Salamanca 1977 266 (72) E Pirroni *La Iglesia que nace entre nosotros* Bogotá 1970 66—(73) S Galilea *Spiritualità della liberazione* Queriniana Brescia 1974 59—(74) *Ib* 102—(75) L Boff *Teologia del cauterio y de la liberación* Paulinas Madrid 1978 S Galilea *Vivir el evangelio en tierra extranjera* Indo American Press Service Bogota 1976—(76) H U von Balthasar *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella chiesa* en *Spiritus creator* Morcelliana Brescia 1972 249 (77) P Ricoeur *Taches de l'educateur politique* en *Esprit* julio agosto 1965 92—(78) D Bonhoeffer *Resistencia y sumisión* Ariel Barcelona 1971 2 182—(79) W Kasper *Propriamente ¿que significa cristiano?* en *Fe e historia* o c (nota 50) 188 189 (80) *Ib* 186 (81) J Moltmann *La Iglesia fuerza del Espíritu* o c (nota 28) 339 340—(82) Pablo VI *Evangelium nuntiandi* n 48 (83) Sobre la experimentación de una piedad popular en el contexto de una pastoral misionera cf L Perouas *Louis Marie Grignon de Montfort* en *DSP IX* 1079 1080 (84) R Garaudy *La alternativa* Cuadernos Dialogo Madrid 1976 5 48 Cf también M Coconnac *Hacia una nueva conciencia en la expresión artística moderna* en Concilium 75 (1972) 248 253—(85) H U von Balthasar *Spiritus creator* o c (nota 76) 147

BIBL AA VV *Trenta años de vida espiritual* en Rev de Espiritualidad 121 (1971) AA VV *Fe cristiana y cambio social* Sigueme Salamanca 1973—AA VV *El futuro de la religión* Sigueme Salamanca 1975—AA VV *Oración cristiana y liberación* Desclée Bilbao 1980—AA VV *Movimientos eclesiales contemporáneos* LAS Roma 1980—Bernard A M *Nueva espiritualidad* Estela Barcelona 1966—Codiña V *Teología y experiencia espiritual* Sal Terrae Santander 1977—Colosio I *La espiritualidad de hoy* *Características positivas y negativas* Eler Barcelona 1967—Cox H *Las fiestas de locos* Taurus Madrid 1972—Chenu M D *El evangelio en el tiempo* Estela Barcelona 1966—Folgado Florez S *Espiritualidad frente a secularización* El Escorial 1969—Galilea S *Vivir en tierra extranjera* Indo American Press Bogota 1977—García C *Corrientes nuevas de teología espiritual* Studium Madrid 1971—González de Cerdedal O *Elogio de la encina* Sigueme Salamanca 1973—Greeley A M *El hombre no secular* *Persistencia de la religión* Cristiandad Madrid 1974—Guerra A *Situación espiritual contemporánea* *Espiritualidad* Madrid 1980 Sanson H *Espiritualidad de la vida activa* Herder Barcelona 1964—Thurian M *El hombre moderno y la vida espiritual* Estela Barcelona 1965—Sudbrack J *Prognosis de una futura espiritualidad* Studium Madrid 1972

EUCARISTIA

SUMARIO I Espiritualidad de un misterio 1 Eucaristia y memorial 2 Eucaristia banquete 3 Eucaristia sacrificio II Espiritualidad de una presencia I Alogia cristiana dialogo y diaconia 2 Obediencia y mision III Espiritualidad de una celebración I Celebración culto y edificación 2 Celebración culto y caridad

I Espiritualidad de un misterio

1 EUCARISTIA Y MEMORIAL El lenguaje litúrgico expresión de una tradición cristiana cualificada habla de la eucaristia como del *mysterium fidei* por excelencia. Según una convicción fácil de encontrar también fuera del mundo de los simples fieles la razón por la cual la eucaristia merece este apelativo se deriva del hecho de que en su realidad profunda trasciende desde todos los puntos de vista la capacidad de comprensión humana y la posibilidad de una simple explicación racional. En realidad la razón más verdadera es otra: la eucaristia merece ser considerada como el *mysterium fidei* porque *expresa* en terminos particularmente llamativos y realiza en una medida suprema la economía salvífica con que el Dios cristiano se manifiesta y obra en la historia. Desde este punto de vista la tradición litúrgica que centra su atención en la eucaristia no está absolutamente en contraste con la tradición catequística según la cual los principales misterios de la fe son el de la Trinidad y el de la encarnación del Verbo. Las dos tradiciones son perfectamente convergentes porque si es cierto que los misterios de la Trinidad y de la encarnación son la fuente y la estructura básica de la historia de la salvación la eucaristia es el criterio hermenéutico más seguro del misterio de la encarnación y por lo que consecuencia del mismo misterio trinitario.

La indicación de que para una lectura auténtica global y unitaria de las verdades cristianas fundamentales hay que seguir una trayectoria lógica única que se remonta desde la eucaristia a la encarnación y después a la Trinidad nos viene de la misma enseñanza neotestamentaria. La exégesis contemporánea hace observar justamente que todos los relatos sinópticos de la institución de la eucaristia pretenden hacernos ver en el gesto eucarístico la explicitación

del significado del misterio pascual (desde la pasión a la muerte y a la resurrección) y de toda la lógica salvífica. Mas este intento es particularmente evidente en el relato de Lucas (cap. 22); en efecto, apartándose de Marcos y de Mateo, de acuerdo con un plan teológico bien preciso, coloca el episodio de la disputa entre los apóstoles, que querían establecer quién de ellos era el más grande, inmediatamente después del relato de la institución eucarística. La lección que Jesús da a todos es la clave interpretativa de la eucaristía: "Mas él les dijo: Los reyes de las naciones las tiranizan y sus príncipes reciben el nombre de bienhechores. Pero entre vosotros no ha de ser así, sino que el mayor entre vosotros será como el más joven, y el jefe como el que sirve. En efecto, ¿quién es mayor, el que se sienta a la mesa o el que sirve? ¿No es el que se sienta a la mesa? Pues bien, yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (22.25-27). En estas afirmaciones de Jesús, en las cuales podríamos sentirnos tentados a ver sólo una fuerte invitación al ejercicio de la humildad, tenemos en cambio la indicación de la lógica que llevó a Jesús a instituir la eucaristía y, mediante la eucaristía, a darnos el punto de vista desde el cual se debe leer el misterio de la encarnación y de Dios mismo.

Reflexionando a distancia de siglos sobre las raíces profundas de las que brotaron las más clamorosas herejías de los primeros siglos cristianos —como el docetismo y el arrianismo—, es posible darse cuenta de que todo proviene de una distorsión de perspectiva. Si se intenta interpretar el ser y el obrar de Dios desde un punto de vista puramente racional, no se puede menos de concluir que un "ser trascendente", como Dios, no puede entrar efectivamente en la historia y en el mundo hasta aceptar una auténtica dimensión humana sin dejar de ser él mismo. De lo cual se sigue que, si la Escritura habla de un Dios que se hace hombre, en realidad hay que concluir que es un Dios que finge ser hombre (docetismo) o, más lógicamente, que es sólo una criatura que ejerce las funciones de un Dios. En definitiva, cuando se usa la lógica humana como criterio interpretativo supremo y exclusivo de los misterios de la salvación, no se consigue aceptar, y menos aún comprender, lo que la palabra de Dios enseña y lo que la acción de Dios realiza en la historia. En consecuencia,

se hace violencia a la palabra de Dios y se altera la historia con tal de hacerla entrar en los esquemas de nuestra racionalidad. De este modo la fe no es ya aceptación, sino dominio. El misterio eucarístico invierte esta perspectiva y pone de relieve que el Dios de Cristo afirma su trascendencia, no distanciándose de los hombres, sino ofreciéndoles su propia alianza: es un Dios que envía a su propio Hijo al mundo y a la historia, no para dominarla y hacerse servir, sino para servir a los hombres hasta hacerse su alimento y la fuente de su salvación. La eucaristía, pues, es el gesto supremo de fidelidad a una economía salvífica proveniente de un Dios que no se rige según la lógica del poder y del dominio, sino del servicio y de la donación.

Abordando el misterio eucarístico desde este ángulo de vista, es posible obtener de él indicaciones muy valiosas para establecer algunos aspectos específicos de la religiosidad y de la espiritualidad cristiana.

a) Ante todo, está la característica más típica y profunda de la fe cristiana. La fe cristiana, en efecto, a diferencia de cualquier otra fe religiosa, no consiste sólo en la aceptación de verdades que trascienden la capacidad de investigación racional y que, por tanto, no pueden nacer sino de una revelación divina; la fe cristiana es, ante todo, aceptación de una lógica nueva. También nuestra fe conlleva una apertura fundamental de la razón a la escucha y a la aceptación de informaciones que no se derivan de la experiencia y de la especulación humana; mas esta apertura, aunque necesaria, no es suficiente, porque, una vez aceptadas, las verdades reveladas podrían ser leídas e interpretadas según una lógica humana; es exactamente lo que hicieron los corrientes gnósticas de que se hablaba antes; aun aceptando las informaciones provenientes de la revelación, malinterpretaban su sentido y anulaban su valor salvífico. No siempre se reflexiona bastante sobre el hecho de que la conversión primera y más radical del cristiano es la de la fe y que la "metanoia" que conlleva no puede reducirse a la renovación del juicio y del comportamiento ético, sino que es antes incluso una inversión de perspectiva a la hora de leer e interpretar lo real.

b) Llegados a este punto, podemos advertir que la noción misma de "misterio", entendido sólo como "verdad su-

perior no contraria a nuestra razón, verdad que creemos porque Dios nos la ha revelado", es una noción restrictiva, más en consonancia con la cultura helénica que con la mentalidad bíblica. Según esta aceptación, el misterio viene a ser el contexto de una colisión inevitable entre un Dios que no se deja descubrir y un hombre que quiere saber más sobre él; la teología, a su vez, corre el peligro de entender mal la verdadera naturaleza del servicio que debe prestar a la fe; en efecto, en lugar de proponerse desentrañar la nueva lógica salvífica y las nuevas perspectivas de vida de que son portadores los contenidos de la fe, presume de servir a la fe transformándose en una búsqueda curiosa, iluminista y absolutamente nada formativa. Precisamente la eucaristía es la que nos muestra que el "misterio", antes que una verdad sobre la que indagar, es un acontecimiento salvífico por el que hay que dejarse arrastrar; es el gesto de un Dios amigo, cuyo amor es tan grande que trastorna y supera los esquemas racionales del hombre, y no un "jeroglífico" ante el cual ha de rendirse la capacidad especulativa humana; el carácter misterioso de Dios suscita confianza, no competencia. La eucaristía nos dice que para llegar a un conocimiento verdadero y a una doctrina correcta sobre Dios, hay que partir de la historia de sus gestos de salvación, y no del intento de encerrar la historia salvífica en los esquemas de una doctrina prefabricada. Enlazando el misterio con la historia antes que con la doctrina, puede descubrirse la eucaristía también en su aspecto más importante, a saber, como el "memorial" por excelencia.

c) La importancia del papel de la "memoria" dentro de la religiosidad cristiana está ya implícitamente proclamada al afirmarse que nuestra fe se funda en una historia antes y más que en una doctrina; pero también aquí hemos de subrayar que la memoria cristiana responde a una lógica propia, que no encuentra correspondencia en otros contextos.

Todas las religiones positivas conceden un notable valor a la memoria; también su fe apela a la enseñanza de un fundador o de un profeta, a los gestos realizados por ellos y a los documentos escritos, en los cuales sus enseñanzas y gestos están contenidos, se transmiten y se consideran sagrados y normativos. En algunas religiones primitivas la memoria constituye la base de la actividad

culto-ritual, y en el ámbito de la religiosidad mágica, la fidelidad a la tradición en la repetición de los gestos rituales es absolutamente condición indispensable para su eficacia salvífica. Por lo demás, cada civilización tiene sus epopeyas, en las cuales las figuras y los gestos de los héroes se han conservado y transmitido como un patrimonio que es preciso custodiar celosamente y al que no es posible renunciar. No obstante, de un análisis atento se desprende que en estos contextos el papel atribuido a la memoria no es nunca un gesto de verdadera fidelidad a la historia. Incluso cuando esta memoria no se reduce a una actitud nostálgica con la que nos consolamos frente a un presente decepcionante trayendo al recuerdo tiempos felices y gloriosos ya irremediablemente pasados, se trata en todo caso de una memoria cuya función es de pura conservación de algunos valores irrenunciables en cuanto insuperables bajo todos los aspectos. Resumiendo: en los contextos indicados la memoria, o tiene una función alienante, como puede serlo el intento de hacer aceptable el presente con el recuerdo del pasado, o tiene la función de cerrarle a la historia cualquier apertura al futuro, por estimar que el único camino para gozar de un hoy y un mañana satisfactorios es regular el hoy y el mañana sobre la base de la experiencia de ayer.

El memorial cristiano se sitúa fuera de esta óptica por más de una razón; ante todo, no es sólo un recuerdo nostálgico, sino una representación efectiva del acontecimiento salvífico, de suerte que implica en el acontecimiento mismo a los que hacen memoria de él; en segundo lugar, lo que se trae a la memoria no es simplemente una experiencia humana merecedora de ser recordada por considerarla válida, sino la experiencia de un encuentro entre Dios y el hombre cuya validez no puede apreciarse en un nivel puramente fenomenológico; en tercer lugar, porque el memorial cristiano no es un retorno al pasado sólo para imitarlo, sino para hacer desde él un juicio salvífico del presente, en orden a una programación válida del futuro. Todos los sacramentos cristianos son un memorial; pero los sinópticos y san Pablo vinculan la memoria cristiana particularmente a la eucaristía; y la razón es la aludida antes: la eucaristía explicita la economía de encarnación y de salvación más que ningún otro misterio, en virtud de lo cual

se convierte en la norma por la que todo discípulo debe configurarse para poderse insertar en la directriz salvífica trazada por Cristo. Ya santo Tomás, que en armonía con la enseñanza teológica más corriente en su tiempo veía en todo signo sacramental una apertura al pasado (*signum rememorativum*), al presente (*signum indicativum*) y al futuro (*signum prognosticum*), enseñaba que esta triple significación es particularmente evidente en la eucaristía, en la cual se hace memoria de la pasión de Cristo ("recolitur memoria passionis eius"), se alcanza la justicia cristiana ("mens impletur gratia") y nos ponemos en camino hacia la escatología ("et futurae gloriae nobis pignus datur"). Pero con mayor autoridad que santo Tomás —si bien de él toma los textos—, la misma liturgia nos presenta el misterio eucarístico como el clásico ejemplo de "memorial cristiano". Lo importante, sin embargo, es darse cuenta de que el memorial no es nunca sólo un instrumento ofrecido al individuo para permitirle comprobar su justa inserción en la obra salvífica, sino que es antes todavía un momento constitutivo de la misma comunidad de salvación. Al mandar celebrar la eucaristía en memoria suya, Cristo mismo pretendió ofrecer a la comunidad de sus discípulos la mejor ocasión para someterse al juicio salvífico de Dios: quiso dotarla del criterio más válido para comprobar hasta qué punto se edifica y obra según la lógica salvífica que Dios ha introducido en la historia.

Mas en este punto es preciso analizar en detalle los contenidos de la memoria eucarística para ver bajo qué aspectos verifica Dios y juzga la autenticidad de la colaboración histórica de la Iglesia y de los cristianos individualmente.

2. EUCARISTÍA BANQUETE - De lo que se hace memoria en todos los sacramentos es de los misterios de la vida de Cristo; sin embargo, la diversidad de los signos sacramentales especifica los aspectos particulares bajo los cuales se conmemoran y representan los misterios de Cristo. Es de fundamental importancia a este propósito darse cuenta de que el memorial eucarístico se celebra en forma de convite.

La reflexión teológica y la misma piedad de los fieles no han olvidado jamás el papel significativo que representan el pan y el vino en el ámbito de la celebración eucarística; sin embargo, desde

mucho tiempo a esta parte la significación de estos elementos se ha teorizado sobre todo en relación con la presencia real de Cristo y con su condición de alimento espiritual para nosotros, dejando en la sombra el hecho de que el pan y el vino hacen de la celebración eucarística ante todo un banquete. Indudablemente no hay banquete sin alimento; pero el significado de un banquete no puede reducirse al gesto de tomar un alimento para asegurar la subsistencia. El comer humano es algo diverso al alimentarse de un animal; comer alcanza su forma humana haciéndose banquete y la dimensión humana del comer sólo se pone de manifiesto cuando se realiza en común. La mesa expresa y crea comunión ante todo entre los comensales; pero a través del alimento servido establece un vínculo de solidaridad con la realidad infrahumana en todos aquellos aspectos (sabor, aroma, color, forma, etcétera) de que el hombre puede poseerarse y hacerse intérprete para afirmar valores mucho más altos que los que son propios de la realidad misma. A esto se debe que el altísimo valor simbólico de la mesa haya sido utilizado en todos los contextos religiosos para expresar, junto con la comunión de los hombres con las cosas y de los hombres entre sí, la comunión de los hombres con Dios.

El banquete eucarístico conserva toda esta carga simbólica humano-cósmico-religiosa, y el nuevo rito de la misa lo expresa magníficamente cuando, haciéndose eco de la "berakah" judía, nos hace decir: "Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan (vino), fruto de la tierra (vid) y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos; él será para nosotros pan de vida y bebida de salvación". Por otra parte, el simbolismo del banquete eucarístico trasciende con mucho el ya rico simbolismo natural. Prescindiendo de la cuestión de si la última cena fue o no un banquete pascual, lo cierto es en todo caso que los relatos neotestamentarios de la institución leen el banquete eucarístico en la perspectiva del misterio pascual de Cristo, que es la verdadera realización de todos los valores preanunciados en la pascua judía. Si la pascua judía era la memoria ritual de la epopeya del éxodo, la cual, además de la liberación en la esclavitud, había contemplado el nacimiento del pueblo de Dios y sobre todo la estipulación de la *alianza*, la eucaristía es la celebración

de la *nueva y eterna alianza*, pactada con la sangre de Cristo. Desde este punto de vista, la dimensión convivial es, sin lugar a dudas, el aspecto más determinante del memorial eucarístico; expresa el efecto primero y más fundamental de la acción salvífica divina, que es la convocación en Cristo de los hombres nuevos a la única gran familia, de la que Dios es padre y Cristo el primogénito de muchos hermanos.

El banquete eucarístico es ante todo memoria de este misterio de convocación comunitaria que Dios ha realizado en Cristo; pero, en el mismo momento en que el convite eucarístico es memoria actualizadora del acontecimiento de ayer, se convierte en criterio verificador de la comunión eclesial de hoy. Leyendo los Hechos de los Apóstoles nos damos cuenta de que los discípulos de los primeros tiempos, firmemente convencidos de haber sido convocados por Dios a una comunidad única, estaban igualmente persuadidos de que la forma más significativa para testimoniar su seguimiento de Cristo y su compromiso de dar gloria a Dios, consistía precisamente en hacer fraternidad y comunión. Como era inevitable, esta determinación suya no careció de tentaciones; y los mismos Hechos nos hacen saber que algunos, en lugar de construir su comunidad en torno a Cristo, es decir, en torno a una realidad que no consiente discriminaciones de ningún tipo, intentaron construirla sobre la base de un clan familiar (los parientes de Jesús) o bien sobre la base racial (cristianos de origen judío en oposición a los cristianos de origen helenístico) (He 6). Mas, para el propósito de nuestro estudio, es particularmente interesante examinar la tentación que, según el testimonio de Pablo (1 Cor 11,17-34), se manifestaba dentro de la misma celebración eucarística. Al reunirse en nombre de la misma fe en Cristo para el mismo fin de rememorar su muerte, los cristianos de Corinto se encuentran juntos en una misma celebración y ello les parece suficiente. Creen que su comunidad-comunión queda debidamente expresada y realizada por la convergencia en una unidad estructural, aunque su vida esté dividida. Sus discriminaciones durante la agape fraterna (unos comen demasiado y otros demasiado poco), ya inconvenientes porque desmienten el significado del gesto ritual realizado, lo son aún mucho más porque constituyen el signo evidente de una división

más profunda existente ya en la vida cotidiana. La unidad ritual y la misma unidad en la fe no son todavía la comunidad-comunión cristiana; por eso el banquete eucarístico se convierte en un juicio sobre la iglesia de Corinto, la cual, comiendo del único pan y bebiendo del único cáliz, sin ser una comunidad fraterna efectiva, come y bebe su propia condenación.

Pero la originalidad más profunda del significado del banquete eucarístico no se agota en este punto. Al subrayar que la comunidad nace, no tanto de la convergencia de los hombres en una ideología religiosa única o en una tradición ritual común, sino de la común aceptación de una vida fraterna que debe establecerse inevitablemente entre quienes aceptan a Dios como padre común y a Cristo como hermano primogénito, no hemos establecido todavía los criterios últimos en que esta comunidad se inspira y por los cuales se rige. Si el banquete eucarístico fuese sólo una invitación a transformar la comunidad religiosa en una comunión efectiva de vida de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, nos daría una información ciertamente valiosa, pero no sustancialmente diversa de la que pueden transmitir los gestos culturales de otras religiones evolucionadas. También en este caso la originalidad de la fe cristiana, más aun que en la novedad de la información, está en la originalidad de la lógica con que se debe interpretar la información. Los valores de la "comunidad", además de en un contexto religioso, son claramente admisibles también en la simple consideración racional; las instancias de lo social jamás han sido tan teorizadas —por la filosofía, por las ciencias del hombre y, sobre todo, por la política— como en nuestros días. Sin embargo, en estos contextos la comunidad es a lo más un valor en cierto modo instrumental: hacer comunidad "para" conseguir algo que de otra manera no se puede conseguir, aunque sea un valor más alto, como podría ser una justicia mejor; en otras palabras, se trata de una comunidad que se afirma y se rige por la lógica del *tener más para ser más*.

El banquete eucarístico echa abajo esta lógica, al menos bajo dos aspectos; ante todo, porque estructura la comunidad no sobre la lógica del tener para ser, sino del *dar para ser*; en segundo lugar, porque no proyecta la comunidad como el mejor más eficaz para realizar una mayor justicia, sino que nos infor-

ma de que el mejor medio de ser justos, según el plan de Dios consiste en hacer comunidad. En la perspectiva eucarística, no es la justicia la que regula la comunidad, sino la comunidad la que regula la justicia. La comunidad, por tanto, no es algo que se puede perseguir y querer dentro de unos términos mínimos —es decir tanto cuanto baste para conseguir un fin—, sino en términos máximos, porque la comunidad es la justicia del hombre y la gloria de Dios ya presente en el mundo y en la historia.

Sin embargo, para comprender mejor esta verdad hay que pasar de la consideración de la eucaristía banquete a la de eucaristía sacrificio.

3 EUCARISTIA SACRIFICIO. En la reflexión teológica occidental, la consideración de la eucaristía sacrificio prevalece ciertamente sobre la consideración de la eucaristía banquete y, en todo caso, las dos consideraciones se desarrollaron en forma excesivamente autónoma como si se tratase de dos aspectos no necesariamente interdependientes o a lo sumo, relacionables solo extrínsecamente. Sin embargo, el hecho de que el aspecto sacrificial haya sido tenido en mayor consideración, si bien no del todo justificable, resulta muy comprensible, en realidad, los relatos neotestamentarios de la institución resaltan la estrechísima relación existente entre el gesto eucarístico y la muerte de Cristo y, desde los orígenes, la celebración eucarística fue siempre considerada el "memorial" del sacrificio del Calvario. La formulación de una noción no específicamente cristiana de sacrificio, además de hacer problemática la demostración de que la celebración eucarística es ella misma un sacrificio y no solo el recuerdo de un sacrificio, hizo difícil percibir el profundo lazo que une la dimensión sacrificial con la convivial de la eucaristía.

Este dato se destaca particularmente en la reflexión teológica posterior a la época de la reforma protestante. Frente a la impugnación de la naturaleza sacrificial de la eucaristía, propugnada por el protestantismo de los orígenes, la teología católica insistió en que la manera mejor de desmantelar toda opinión contraria era la de precisar la noción de sacrificio, para pasar luego a demostrar su aplicabilidad a la celebración eucarística. Prescindiendo de toda conside-

ración sobre si era o no oportuno este modo de proceder, subsiste el hecho de que la reflexión teológica, en el supuesto de que la noción de sacrificio fuese sustancialmente homogénea en todos los contextos religiosos, en vez de obtener ésta del contexto bíblico la sacó de la historia de las religiones, involuntariamente se cedia una vez más a la tentación de interpretar un dato de fe con una lógica no del todo conforme a la lógica de la fe. De ahí se derivaron innumerables discusiones para establecer si el elemento más específico del sacrificio era la oblación o la inmolación. Estas discusiones están hoy en buena medida superadas y carecen de interés para el propósito de nuestro estudio, pero, entretanto, por haber dejado en la sombra la enseñanza bíblica, que hace de todo sacrificio siempre y ante todo un gesto de alianza, el valor expiatorio y propiciatorio del sacrificio se impuso a otros valores no menos importantes.

Al acentuar el aspecto expiatorio del sacrificio del Calvario, la reflexión teológica pudo creer que daba un justo relieve a la economía de la alianza desatando como el Hijo de Dios y hermano nuestro que expía en la cruz todos nuestros pecados, es simultáneamente el mayor signo del amor de Dios por nosotros (1 Jn 4,9-10) y el testimonio más excelso del amor del hombre a Dios. Mas si nos limitamos a ver en la cruz un hecho de expiación, resulta notablemente difícil entenderla también como el signo más grande del amor de Dios por su Cristo, respecto a él, el Padre mas que amor parece mostrar una justicia inflexible y, al menos bajo este aspecto, la cruz parece incapaz de conciliar las exigencias del amor con las de la justicia.

En realidad, la perspectiva cambia completamente si se lee el misterio del Calvario según la lógica puesta ya de manifiesto por la eucaristía: la lógica de hacerse grande haciéndose pequeño y de realizarse dándose. Puesto que esta es la lógica a la que corresponde el ser mismo y toda actuación de Dios, la cruz es verdaderamente la "gloria" de Dios en el mundo y la crucifixión es la máxima exaltación que el Padre puede hacer del Hijo en la historia. La cruz no es sólo el gran signo del amor de Dios y de Cristo por nosotros y del amor de Cristo al Padre, sino también el mayor signo de amor del Padre a Cristo. Pues bien, la relación profunda que une indisolublemente el aspecto sacrificial con el

convival de la eucaristía es dada por esta lógica de la cruz, además de ser el principio de vida fundamental en que debe anclarse todo cristiano, la lógica de la cruz se convierte en la estructura sustentadora de la comunidad cristiana y en el criterio comprobador de su autenticidad. Si la eucaristía-banquete proclama que la salvación está en hacer comunidad, la eucaristía-sacrificio enseña cómo debe hacerse esta comunidad para poder ser salvífica.

En esta perspectiva, el sacrificio de Cristo se convierte en una verdadera fuente de liberación para la comunidad misma, así como para los respectivos individuos. Las comunidades humanas, incluso cuando nacen de convicciones nobles y profundas, como, por ejemplo, de la voluntad sincera de recíproca aceptación de los semejantes, no pueden regularse más que sobre la base del compromiso, no sabiendo cómo conciliar el bien común con la libertad individual, la racionalidad humana impone límites a la libertad de los individuos para garantizar un espacio indispensable a la libertad de todos. En cambio, la comunidad cristiana resuelve el problema de la aparente inconciliable entre las exigencias del bien común y la exigencia de la autoafirmación del individuo, construyéndose según la enseñanza y el ejemplo de Cristo, que señala en la suprema donación de sí al prójimo por amor de Dios la única vía que se puede recorrer para alcanzar las cimas de la autoafirmación. Las comunidades humanas para salvar una situación de compromiso que se rige por un equilibrio notablemente inestable, tienen necesidad de protegerla con leyes y estructuras que, incluso cuando no son represivas, resultan de todas formas limitadoras. La comunidad cristiana, en la medida en que es verdaderamente ella misma y se construye en torno a Cristo, es soberanamente libre, porque se regula sólo por el amor de donación. Es altamente indicativo el hecho de que el apóstol Pablo en la primera carta a los Corintios, después de haber hablado del significado comunitario de la memoria eucarística de la muerte de Cristo (c 11) y de haber deducido que los diversos carismas superan la dialéctica de competencia, aceptando e intentando ser masivamente ellos mismos para poder prestar en términos óptimos su servicio a los demás y a la comunidad (c 12), concluya con su magnífico himno al amor (c.13). Quizá ningún documento

neotestamentario ha sabido captar con tanto acierto la relación entre eucaristía-sacrificio y eucaristía-banquete para deducir de ahí el dinamismo vital de la comunidad cristiana.

Avanzando según este orden de ideas, es más fácil comprender también el verdadero significado del aspecto expiatorio del sacrificio de Cristo. En la cultura ampliamente dominante hasta hace algún tiempo, la pena se consideraba fuente de expiación por corresponder a la ley del talión: quien se equivocaba debe desandar el camino recorrido y volver a empezar, un abuso de libertad ha de sanarse mediante determinada coartación de la libertad, así como la búsqueda desordenada de la propia satisfacción ha de saldarse aceptando y soportando un sufrimiento. Actualmente el valor educativo de este procedimiento se impugna con razón, bien porque la pena tiene muchas veces solo una función vindicativa, bien porque solo podría consumarse en orden al restablecimiento de un orden preconstituido al margen de un juicio valorativo sobre la bondad del orden mismo. En cualquier caso, en este contexto cultural se corre el peligro de reconocer un valor a la pena y al sufrimiento en cuanto tales. El misterio eucarístico, al poner de relieve la relación sacrificio-convite, da a la pena y a la expiación un significado radicalmente diverso. El sufrimiento y la pena que acompañan al sacrificio de la cruz son un hecho de expiación, porque son, en cualquier caso, un gesto de amor oblativo a Dios y de servicio amoroso a la comunidad, una cruz que implicase un sufrimiento ilimitado y que no se resolviese efectivamente en un hecho de amor y de servicio, no sería cristiana. Desde este punto de vista, la relación sacrificio-convite del misterio eucarístico destaca también la línea de continuidad existente entre la economía salvífica histórica y la escatológica. Dentro de la historia, la lógica de la cruz va normalmente acompañada del sufrimiento, pero no se identifica con el sufrimiento, si esta identificación fuese absolutamente inevitable, la lógica de la cruz se agotaría en la historia y no podría prolongarse en la escatología. En realidad, aunque en la escatología quede eliminado todo dolor, llanto y muerte, la lógica de la cruz seguirá y encontrará su máxima exaltación, en efecto, al estar la comunidad escatológica totalmente regulada por el principio cristiano de afirmarse dando-

se, nunca como en la escatología sera la cruz la "gloria de Dios"

Pero ademas de estas indicaciones que, por otra parte, nos permiten afirmar que una espiritualidad eucarística realmente entendida puede procurar a la ascesis y a la búsqueda de la perfección cristiana una justa perspectiva eclesial e histórica, ademas de individual y escatológica, nos urge subrayar que en una vision mas completa de la eucaristia-misterio es mas facil distinguir el significado salvifico de la misma presencia real

II Espiritualidad de una presencia

Ya desde la época de la controversia berengariana (s XI) y, por tanto mucho antes de la reforma protestante, el tema de la presencia real, en cuerpo, alma y divinidad, de Cristo en la eucaristia gozo de una situacion privilegiada, tanto en las enseñanzas del magisterio de la Iglesia como en la teología. El hecho resulta comprensible, puesto que esta verdad rica y constantemente documentada por toda la tradicion liturgica y doctrinal de la Iglesia, tiene un significado y una funcion salvifica de primer orden. Hay que reconocer, sin embargo que la exigencia de defender íntegramente el dogma frente a reiterados ataques impulso no solo a la teología, sino tambien a la liturgia y a la misma piedad de los fieles a subrayar la realidad de la presencia mas en su *objetividad* que en su dimension de presencia *personal*. La historia del nacimiento o del desarrollo de algunas formas de culto solemne a la eucaristia —por ejemplo la practica de elevar la hostia y el caliz despues de la consagración (*corpis cypius* del s XIII) la fiesta del *Corpus Domini* [↗Historia de la espiritualidad III, 13], las procesiones, las cuarenta horas, las horas de adoración, etc — demuestra el florecimiento y los efectos benéficos de la piedad eucarística que ha alimentado durante siglos a la comunidad cristiana, pero da tambien la impresion de que la finalidad dominante de esta actividad cultural es la de afirmar la preciosa realidad de la presencia del cuerpo de Cristo. La piedad eucarística se ha expresado excelentemente en la adoración y en la alabanza, en la acción de gracias y también en la repara-

ción de eventuales ofensas o profanaciones inferidas a la eucaristia pero menos excelentemente en un clima de encuentro y en formas donde la eucaristia no es solo objeto de culto, sino fuente de dialogo y promotora del mismo

Para numerosos fieles, en especial para los menos apercibidos, la misma comunidad eucarística asume la apariencia de posesión y casi de captura del cuerpo de Cristo mas que de encuentro de personas o, al menos, de un encuentro donde Cristo no solo tiene la función de escuchar. Pero lo mas sorprendente es que algunos grandes maestros de espiritualidad, al presentar la contemplación como la via maestra para conseguir la experiencia mística, han omitido la via sacramental y en especial, la eucarística. Con sorpresa descubrieron algunos centros de espiritualidad, siguiendo las indicaciones de san Buenaventura y sobre todo a través de los tratados de Tomas de Jesus (1564 1627) y de sus discipulos la via eucarística como la segunda fuente de experiencia mística. Sin embargo, resulta mas sorprendente aun el que "los teóricos de la contemplación ignoren la eucarística" porque si es cierto que puede haber diversos caminos para conseguir la experiencia mística, lo es igualmente que la espiritualidad eucarística no puede separarse de la contemplación. Mas aun si existe un misterio que, ademas de ser objeto de contemplación, puede ayudarnos a comprender la verdadera naturaleza de la contemplación cristiana, la cual no puede reducirse jamas a una pura admiración estética o estática, sino que es siempre coparticipación dialogal, ese misterio es justamente la eucarística.

Quizá una de las razones que podrían explicar el que la presencia real haya podido ser creída y teológicamente interpretada incluso sin recurrir a la analogía del encuentro intersubjetivo y personal, estriba en el hecho de que se haya considerado la presencia eucarística como una presencia muda como si Cristo eucarístico fuese alguien a quien se puede hablar pero que no se puede escuchar. Todo esto proviene, a su vez de una limitada capacidad de lectura de los signos sacramentales y, más aun, de una interpretación no correcta de la función de la teología, a la que se le encomienda el cometido de indagar y de desentrañar el *misterio* más que de escuchar el mensaje y traducirlo en servicio a la fe.

1 AIOGIA CRISTIANA DIALOGO Y DIACONIA. En las observaciones precedentemente formuladas sobre la verdadera naturaleza de los misterios cristianos [↗ *supra*, I, 1] se destacaba que son acontecimientos por los que hay que dejarse arrastrar mas que verdades sobre las cuales indagar. Por desgracia la mente humana especialmente en nuestro contexto cultural incluso cuando no especula sobre verdades abstractas no deja de considerar la realidad con preocupaciones de eficiencia. Incluso cuando el hombre no se pregunta brutalmente "¿Para que sirve?", y se contenta con decir mas sencillamente "¿Que es?" subsiste el hecho de que frente a una realidad cualquiera, prefriere adoptar la actitud de la investigación y no de la contemplación gratuita y de la admiración. La realidad no le interesa por si misma sino por la ventaja que procura o por la utilización que de ella puede hacerse o, a lo sumo, por la explicación que se le puede dar. Es en definitiva una actitud de dominio y no de simple aceptación y de solidaridad. De esta tendencia y manera casi exclusiva de abordar la realidad sale comprometida la misma capacidad de dialogo.

A menudo es difícil establecer si entre dos personas que se hablan prevalece la voluntad de escucha reciproca, la necesidad de conocerse y de aceptarse o mas bien la voluntad de imponer las propias ideas y de hacer prevalecer las razones propias como las mas justas y validas. También la mayor o menor parte de escucha que una persona presta a otra, se encuentra a veces contagiada por el deseo de sorprender solo los puntos débiles de las palabras ajenas o, mas facilmente, los puntos de convergencia con las convicciones de uno. Se sigue de ahí que frecuentemente, la capacidad y el deseo de búsqueda del hombre se resuelven en un pésimo servicio a la verdad y en una fuente de divisiones entre los hombres sobre todo cuando se trata de búsqueda y de formación religiosa.

Hasta que punto esta actitud esta en contraste con la lógica de la "alabanza" y de la fe, lo enseñaba ya elocuentemente el epilogo del libro de Job. A Job y al grupo de amigos que se habian esforzado de mil modos, pero inutilmente por ver como la justicia de Dios podia conciliarse con las calamidades y los sufrimientos de un justo, Dios les dirige sus preguntas con sutil sarcasmo "¿Quien es ese que enturbia mi consejo con pa-

labras insensatas?" (38,2), "¿Aun disputara el censor con el Omnipotente? El que critica a Dios, ¿va a replicar?" (40,2). Job comprendera la lección y exclamara "Heme aqui, mezoquino soy, ¿qué puedo responderle? Pongo la mano en la boca" (40,4), "Así, he hablado sin cordura de maravillas difíciles para mi, y que no comprendo" (42,3).

A veces en particular cuando se trata de la presencia real se tiene la impresión de que tambien la reflexión teológica es responsable de una presunción como la de Job. Preocupada por establecer la naturaleza, el modo y el cuando, ha descuidado demasiado manifiestamente describir el "porque", los mismos signos sacramentales (el pan y el vino para un banquete) que cualifican la presencia de Cristo como presencia para un encuentro para un dialogo salvifico y, en consecuencia para un servicio han sido utilizados preferentemente solo para señalar el "donde" de la presencia real.

Que la actitud de escucha tiene una importancia fundamental para toda la religion revelada es bastante evidente pero en el caso de la religiosidad bíblica lo es de manera particular. Entre las experiencias religiosas del pueblo de Israel, una de las mas relevantes fue la de haber encontrado un Dios que habla mientras que por una parte, los judios estaban justamente orgullosos de confrontar la grandeza de su Dios con la nulidad de los "dioses mudos" de las demas naciones por otra eran profundamente conscientes de que el silencio de Dios era el castigo mas grande que se les podia imponer. En efecto, en la palabra de Dios se contiene la promesa de la salvación y puesto que la palabra divina es fiel y eficaz, el hombre encuentra en ella no solo luz, sosten y guia, sino la prenda de la salvación, por el contrario, el silencio de Dios significa ruptura y, por tanto, condena.

Todo esto sin embargo parece hacer problematica e ilógica la presencia silenciosa de Cristo eucarístico, pero esta problematica desaparece cuando se tiene presente que Cristo es el *amen* del Padre la última palabra que, ademas de dar sentido cumplido a todo el proceso salvifico precedente se convierte en su criterio hermenéutico. Despues de Cristo no es ya posible ningun discurso salvifico mas rico o diverso que el que se nos ha propuesto en el, y su mismo silencio es elocuente y sintomático al menos por dos motivos. Ante todo,

porque se convierte en un silencio que interpela, Cristo es una palabra definitiva e irrevocablemente pronunciada, que incita al hombre a una respuesta de asentimiento o de rechazo, en segundo lugar, porque crea el único espacio dentro del cual puede situarse el diálogo del hombre con su Dios. Cristo es el único verdadero objeto del diálogo religioso, y cualquier tema que, directa o indirectamente, no enlace con él, no sería un tema pertinente. El Cristo silencioso de la eucaristía es, en definitiva, una propuesta salvífica que el cristiano debe sopesar y profundizar en todo su contenido, porque, al aceptarla para establecer comunión con Cristo, debe explicitarla y actualizarla en cada momento y en cada lugar.

La a-logia (silencio) eucarística, que podemos considerar también como gesto supremo de fidelidad por parte de Cristo a la lógica de la cruz, se convierte pues, en un servicio ulterior a la comunidad creyente, para indicarle la modalidad con que también ella debe realizar su servicio en beneficio de todos los hombres. Si el diálogo silencioso entre el creyente y el Cristo eucarístico indica que el hombre puede encontrarse verdaderamente con su Salvador solo en una actitud de aceptación recíproca "gratuita" (Cristo debe ser aceptado por lo que es antes incluso que por lo que dice o por lo que hace, lo mismo que Cristo ha aceptado a los hombres), se convierte por ello también en la norma última a que los creyentes deben atenerse en el desarrollo de su misión salvífica en el mundo.

La razón de ser de la Iglesia en el mundo es indudablemente la de significar la presencia de la acción salvífica divina en el tiempo y en el espacio, y de orientar al mundo a abrirse a la acción de Dios, pero justamente la presencia eucarística enseña que el punto de partida de la significación y de la orientación salvífica es la aceptación gratuita, amorosa de todo hombre y de toda realidad. El cristiano, de la afirmación de que existe un solo y único Dios, saca la convicción de que todos los hombres son hermanos, por encima de toda distinción de raza o de sexo, de clase social o de cultura, pero esta convicción se ve ulteriormente confirmada y especificada por el misterio eucarístico. La diácono que la Iglesia y, por consiguiente, todo cristiano, debe ejercer en el mundo es ante todo un servicio de acogida y de escucha de las necesidades de todos

y, en particular, de los que no tienen voz para hacerse escuchar o peso político para hacerse valer. El tema de la pobreza de la Iglesia encuentra en la eucaristía su significado más profundo, educada a escuchar a su Salvador silencioso, la Iglesia, mas aun que en la pobreza de riquezas o de medios, expresa su pobreza en la capacidad de escucha de toda invocación humana, aun la más débil. La primera salvación que puede ofrecer al mundo es la de garantizar a todos los débiles, en el espíritu y en el cuerpo, la posibilidad liberadora de ser escuchados. La condición misionera de la Iglesia, antes que en hablar, se realiza en escuchar, antes que en un anuncio se cumple en una aceptación

2 OBEDIENCIA Y MISIÓN - En el lenguaje cristiano es insistente la justa afirmación de que Jesucristo es el Señor y el Hijo de Dios hecho hombre, no obstante, si quisiéramos destacar el aspecto con el que Jesús mismo gustaba de calificarse, habría que buscarlo en el hecho de presentarse como el "enviado" del Padre. En efecto, se trata del aspecto más expresivo tanto de la función como de la personalidad de Cristo, en última instancia, la reflexión cristiana logra captar en Cristo la verdadera dignidad de Hijo de Dios solo partiendo de la noción de "misión".

Jesús pone gran cuidado en subrayar que su razón de ser en el mundo y por el mundo está en hacer la voluntad del Padre (Jn 4,34). Cristo no administra como propia ni su existencia ni su actividad, y todos los misterios de su vida, desde la encarnación a la pasión y muerte, son un gesto de auténtica obediencia al Padre. En esta perspectiva, el misterio eucarístico no es otra cosa que la última consecuencia de la misión-obediencia, que da sentido al ser y al obrar de Jesús. Enviado como supremo signo de amor del Padre a toda la humanidad, Jesús expresa y realiza totalmente en la eucaristía esta lógica de donación.

Más no es esto todo. La fe cristiana transfiere íntegramente la noción de "misión" a la de "apostolado", ahora bien, si apóstol significa enviado, Cristo es apóstol antes y más que ningún otro, y puesto que la razón fundamental por la que ha sido enviado es la de dar *testimonio* del Padre, es lógico concluir que lo que Cristo es, junto con lo que hace y enseña, es sustancialmente un testimonio de la persona, de la obra y de la pa-

labra del Padre. En Cristo apostolado y testimonio están en estrechísima conexión y mantienen una referencia mutua constante, en él, el apostolado mas que obra de proselitismo es profetismo, y su testimonio no es sólo coherencia sino anticipación.

Se sigue de ahí que la eucaristía, en su entidad de gesto sumo de misión y de obediencia, se convierte también en forma suprema de testimonio profético y anticipador, profético, porque anuncia y anticipa en sí toda la promesa salvífica del Padre, anticipador, porque da un gusto anticipado de la salvación escatológica, la cual habrá de consistir en la perfecta comunión, en Cristo de los hombres con Dios y entre sí.

Así, la eucaristía da una ulterior información paradigmática sobre la vocación misionera de la Iglesia. Mientras que el Cristo silencioso compromete a la Iglesia a ser misionera con una actitud de acogida gratuita y de escucha amorosa de todos los hombres, el Cristo apostolado-obliga a la Iglesia a desarrollar su misión en el mundo en términos de apostolado testimonio.

Por desgracia, en el curso de los siglos la noción y, en consecuencia, el compromiso de apostolado y de testimonio han sido indebidamente separados y casi fatalmente empobrecidos mientras que, por un lado, el testimonio quedó a menudo reducido a la simple coherencia en virtud de la cual se intenta obrar en conformidad con cuanto se piensa, por otro, el apostolado se convirtió preferentemente en una forma de proselitismo religioso. Aun prescindiendo del hecho de que entendidos de ese modo, el testimonio y sobre todo el apostolado han perdido al menos parcialmente la fisonomía de un servicio, se han derivado de ello dos consecuencias desagradables. Mientras se siguió pensando a todos el compromiso del testimonio, el apostolado fue visto como una misión que podía limitarse a algunos. En segundo lugar, mientras el testimonio, entendido como coherencia y buen ejemplo, se convertía solo en testimonio de uno mismo —es decir, de las convicciones que uno tenía y de su capacidad de traducir en hechos lo que pensaba— en lugar de testimonio del Padre y de su Cristo, el apostolado se convirtió tan solo en "difusión de un mensaje" en vez de oferta de una anticipación profética de la salvación hasta el punto de permitir la experiencia histórica real, aunque parcial, de la belle-

za y de la validez del plan y de la lógica salvífica divina.

Desde este punto de vista, la celebración eucarística no es solo un juicio de Dios sobre la autenticidad cristiana de los individuos (1 Cor 11,28-34), sino ya antes sobre la fidelidad con que la Iglesia cumple su misión. Después de todo, la eucaristía enseña a la Iglesia y a cada uno de los fieles que la obediencia cristiana no es tanto la aceptación pasiva de una voluntad superior que obligue a renunciar incluso a los valores más grandes de la propia personalidad, cuanto la implicación en un plan salvífico que obliga a ser en grado sumo uno mismo, para ser también en grado sumo testigo de Aquel que nos ha enviado.

III. Espiritualidad de la celebración

No obstante la riqueza de su contenido, la eucaristía es siempre una celebración y, al menos desde este punto de vista, parece que se la puede equiparar a las celebraciones que encuentran amplio espacio en todo contexto religioso. Indudablemente, como lo hemos ya des tacado cuando hablamos de la eucaristía banquete [*↗ supra*, 1, 2], las celebraciones cristianas no repudian, sino que los asumen, todos los valores positivos intrínsecos a los gestos simbólicos con que los hombres entienden y expresan los principios fundamentales de la existencia y las múltiples relaciones que enlazan al hombre con la trascendencia y la realidad infrahumana [*↗ Celebración litúrgica*]. Sin embargo, la eucaristía, vértice de toda celebración cristiana, tiene una originalidad propia innegable que no puede reducirse solo al carácter específico de sus significados, sino que se extiende a su eficacia formativa particular.

1 CELEBRACIÓN CULTO Y EDIFICACIÓN. La celebración cultural, en cualquier contexto religioso, sirve de base siempre y simultáneamente a una doble intencionalidad: una es la voluntad de tributar un obligado homenaje a la divinidad, y otra la de expresar una concepción global y orgánica de la realidad, de hecho, en esta concepción es donde esta implícitamente inscrita toda norma útil para una gestión salvífica de la historia. Por lo mismo, en la celebración religiosa se encuentran inevitablemente mito

y gnosis, y el gesto cultural es a la vez aceptación de una realidad trascendente tal inexpresable fuera de un lenguaje mítico ritual, y proyección de una historia que no puede construirse en términos positivos si no es en relación con la tradición misma. Mas en este punto comienza ya la celebración cristiana a especificarse frente a las otras celebraciones religiosas.

Si se tiene presente que también el mito, aunque configurable de suyo como género cultural y literario, es en todo caso una forma de gnosis, no resulta difícil concluir que, detrás de la actividad cultural de las religiosidades no cristianas (no bíblicas), solo está el esfuerzo humano por encontrar una situación óptima ya sea ante la divinidad ya ante la historia. La eficacia salvífica atribuible a la gnosis que sustenta la actividad cultural es, pues resultado del empeño humano, es un intento de dar una disposición ordenada a la realidad y a la existencia vinculando una y otra a las fuentes del ser. En estas actividades culturales existe siempre el deseo de establecer una situación de solidaridad con la divinidad y con el cosmos pero se trata de una solidaridad buscada y no ofrecida, es una solidaridad que corresponde a una aspiración humana profunda, pero que, sin embargo no puede convertirse en esperanza efectiva, al menos en la medida en que no tiene en frente de parte de la divinidad una promesa igualmente efectiva. Se trata, en suma de una actividad que al no nacer en un clima de alianza declarada y profunda solo puede crear una actitud de dependencia y, en último análisis de competición. En este contexto se forma y crece la exasperada noción de "sagrado" (separado destinado exclusivamente a la divinidad) y una animación sacralizante que además de apartar del compromiso histórico, introduce en la historia un principio de notable discriminación entre hombres sagrados y no sagrados entre realidades sagradas y realidades profanas.

Por el contrario, la eucaristía —que como se decía es el vértice de toda celebración cristiana— da la visión exacta y mas exhaustiva de la capacidad edificante de la actividad cultural de la Iglesia. Es sabido que para una larga y ya consolidada tradición teológica y catequética, la comunidad cristiana dice claramente pretender cuatro fines en la celebración eucarística: la adoración la acción de gracias, la propiciación y la

impetración. No es este el momento de hacer una valoración crítica de este esquema cuaternario, ni de indagar el verdadero sentido de una celebración eucarística con tales fines. Baste poner de relieve que cada uno de estos crea una situación de alianza y no de competencia.

a) Entre las distintas actitudes religiosas la adoración es la que expresa con mayor evidencia la total dependencia del hombre frente a Dios cuya absoleta soberanía se afirma. Ya el AT había proclamado con insistencia que el culto de adoración no debe tributarse a nadie que no sea el único verdadero Dios y en esta perspectiva la Biblia nos habla frecuentemente de los celos de Dios. Sin embargo es también el AT adelantándose al NT el que nos proporciona el significado antropológico de este mandamiento primero y fundamental del decálogo. Los celos de Dios no nacen de una voluntad hegemónica o del deseo egoísta de no compartir con otros un homenaje que quiere recibir de manera exclusiva sino de una actitud de fidelidad al hombre y del deseo de liberar al hombre de dependencias humillantes y en consecuencia no promocionantes. Al fabricarse ídolos y adorarlos, el hombre se convertiría en esclavo, bien de criaturas que en realidad deben estar sometidas a el bien de personas humanas cuya dignidad y ser no son superiores ni distintos a los de cualquier otra. Dios nos ha enseñado desde el principio a rechazar el "culto de la personalidad".

Mas el culto cristiano de adoración se construye y promociona al hombre por una razón aun mas profunda. Adorar a Dios significa glorificarlo, también el mundo cristiano siguiendo las enseñanzas bíblicas ha comprendido y afirmado siempre que la gloria de Dios es la grandeza del hombre. "Gloria Dei vivens homo".² En este sentido la adoración eucarística es paradigmática, pues, teniendo como objeto la persona única del Hijo de Dios hecho hombre el cual afirma su señorío en su actitud de total donación al hombre, se convierte en la expresión mas clara de la síntesis gloria de Dios liberación y promoción humana. En sustancia, el misterio eucarístico nos enseña que aquello por lo que Dios debe ser glorificado se entrelaza admirablemente con aquello por lo que Dios debe ser objeto de gratitud, gloria y acción de gracias son como la urdimbre y la trama de un único tejido religioso salvífico, y no sin motivo el lenguaje

cristiano ha creído que el apelativo "eucaristía" (acción de gracias) es el mas apto para expresar uno de los aspectos mas específicos del misterio y, en última instancia, todo el misterio en su globalidad.

b) Mas a propósito de este aspecto de la celebración eucarística, también hay que poner de relieve sus puntos constructivos y promocionantes. Aun que la gratitud es un sentimiento y una actitud que implica cierta dependencia del beneficiado respecto al benefactor, ciertamente no se la ha de considerar como una actitud humillante pues muy al contrario, honra al hombre que la profesa. No obstante, la "acción de gracias" del lenguaje litúrgico cristiano expresa mucho mas que el simple "agradecimiento", en efecto, subraya una vez mas y bajo un aspecto nuevo la dialogicidad del encuentro salvífico Dios hombre. Si, por una parte, el creyente tiene la profunda convicción de vivir como esfumado en un mundo de gratitud (todo es gracia porque todo es don del Padre de todo bien), por otra, es consciente de que el Padre lo llama a liberar de cada realidad recibida todos los valores positivos que encierra, a fin de testimoniar y evidenciar la bondad y la gratitud de los dones divinos. Para hacerlo así, el hombre debe usar y realzar los dones recibidos con la misma lógica de gratitud con que Dios los ha ofrecido. El hombre que utiliza y se sirve de las cosas con un talante posesivo y egoísta y según una lógica eficientista además de no dar gracias a Dios, falta al respeto a las personas y a las cosas impidiéndoles manifestar su origen gracioso. Si la humanidad viviera una espiritualidad eucarística sería una humanidad fraternalmente mucho mas justa y eliminaría de raíz todo problema ecológico [↗ Ecológica]. La liturgia eucarística lo proclama de modo excelente cuando al comienzo mismo de la gran oración eucológica, nos hace decir que dar gracias siempre y en todo lugar al Señor, Padre santo Dios omnipotente y eterno, no solo es nuestro deber, sino verdaderamente cosa buena y justa y fuente de salvación.

c) Siguiendo en este orden de consideraciones, el misterio eucarístico también da sentido claramente promocional al fin propiciatorio. Para constatarlo basta con que nos remitamos a cuanto se ha dicho sobre la eucaristía sacrificio [↗ *supra*, 1, 3], sin embargo es obligado recordar que la eucaristía no nos

permite reducir la propiciación a un mero gesto de expiación o a una suplica de perdón, dirigida a una divinidad justamente enojada por alguna ofensa. Al poner de relieve la estrechísima relación existente entre la gloria de Dios y la realización de toda la realidad creada la eucaristía, además de confirmar la idea cristiana de que el pecado tiene siempre y simultáneamente una dimensión vertical (ofensa de Dios) y otra horizontal (desorden cósmico), enseña que la propiciación implica, junto con el justo reconocimiento de la soberanía divina, una reordenación del mundo y de la historia. La justicia divina, al aceptar un sacrificio como expiación del pecado no se atiene a la lógica de la ley del talion sino que pretende mostrar la exigencia del amor de donación como único camino para superar el egoísmo y construir un mundo justo. Además, el hecho de que la celebración eucarística implique en una actitud de propiciación no solo a los pecadores sino también a los justos, dice claramente que la penitencia cristiana y el compromiso de reordenamiento además de exigir la eliminación del mal, requiere un esfuerzo constante por adelantarse en el bien.

d) Mas esta observación abre también una nueva consideración sobre el significado que el cristianismo da a la oración de impetración. Los datos que el misterio eucarístico nos ofrece acerca de este tema son numerosos y ricos, ante la dificultad de elegir, baste subrayar algunos de los mas importantes. Una de las objeciones mas frecuentes concernientes a la oración de petición proviene del hecho de que parece favorecer una concepción mitológica de Dios. La petición que el hombre dirige a su Dios parece fundarse en la insostenible doble presunción de que la oración del hombre es suficiente para mejorar la historia y sobre todo de que ello es posible porque el hombre consigue con su oración hacer que Dios cambie sus planes. Pero la impetración eucarística camina decididamente en direcciones diversas. Si, por un lado la oración eucarística funda y legitima la petición del hombre porque le obliga a profesar la certeza de su fe de que todo es gracia y don de Dios por otro, le fuerza a reconocer que todo nos ha sido ya dado en Cristo. Cualquier otra gracia que el creyente pida al Padre no puede ser mas que una prolongación y una actualización de lo que hace de Cristo la plenitud y la totalidad de la gracia. En otras

palabras, pedir nuevas gracias a Dios no significa proponerle un cambio de acción, sino la prolongación —para el aquí y el ahora— de la perenne economía de la encarnación. La renovación cotidiana de la impetración eucarística no tiene como fin plegar la voluntad divina a la insistencia de nuestra súplica, sino abrir pacientemente nuestra inteligencia a una progresiva comprensión del gran don que es Cristo e inclinar nuestra voluntad a amar y a querer lo que Dios amo y quiso en Cristo. En este sentido, la impetración eucarística lejos de ser una tentativa alienante de descargar en la omnipotencia divina la solución de nuestros problemas es asunción de responsabilidades.

2. FIEBRACIÓN CULTO Y CARIDAD

Por lo menos durante diez siglos la comunidad cristiana no reconoció otra forma de culto eucarístico diversa o distinta de la celebración sacrificial la misa. El hecho de que las especies eucarísticas fuesen devotamente conservadas para administrar el viático a los enfermos o que fuesen a veces enviadas de una iglesia local a otra, como signo de unidad y de comunión de vida no había suscitado actividades culturales comunitarias particulares o formas de vocacionales individuales en relación con la eucaristía. La práctica de conservar las especies consagradas, incluso después de la celebración eucarística es una prueba irrefutable de la convicción tradicional de fe en que la presencia real perdura también después de la celebración de la misa, pero esta presencia real no era objeto de culto. En el fondo, esta práctica testimonia que la comunidad cristiana no sentía la necesidad de nuevas formas de culto eucarístico porque en la misa se veía una síntesis suficientemente rica y por tanto omnicompreensiva de cualquier significado religioso y de cualquier eficacia formativa que el culto eucarístico puede y debe tener. Aunque hay opiniones divergentes sobre las circunstancias que dieron origen al nacimiento y al desarrollo de múltiples actividades culturales eucarísticas, en el plano histórico es cierto que la aparición de un culto eucarístico distinto de la misa coincide con el despertar de las primeras controversias en torno a la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía.

No es este el lugar adecuado para analizar detalladamente la historia y la naturaleza de las formas más conocidas de

culto y de piedad eucarística, baste recordar que, desde las primeras “ostensiones” del pan consagrado durante la misa, se pasó a las “exposiciones” y a las adoraciones solemnes de la eucaristía fuera de la misa de éstas se derivan tanto las actividades culturales públicas y comunitarias (fiesta del *Corpus Christi*, bendiciones eucarísticas, procesiones eucarísticas cuarenta horas y, más recientemente, congresos eucarísticos) como las formas de culto y de piedad privada (horas de adoración, visita al SS Sacramento, comunión espiritual etcétera). Es indudable que estas actividades culturales favorecidas e incrementadas por la autoridad eclesial, se han convertido en otras tantas fuentes de espiritualidad y de vida cristiana, lo mismo individual que asociada. Muchos santos pudieron estructurar su vida ascética orientar su camino de perfección y alcanzar la experiencia mística ejercitando este culto además muchas asociaciones de inspiración eucarística (cofrades del SS Sacramento, congregaciones religiosas, ligas eucarísticas etcétera) han sido auténticas escuelas de formación cristiana.

Con todo es cierto que la coincidencia entre la necesidad de subrayar la fe en la presencia real y el nacimiento de las nuevas formas de culto eucarístico ha podido condicionar en forma no del todo positiva la piedad cristiana. Entre los condicionamientos de mayor relieve debemos recordar el proceso de objetivación de la presencia real, transformada casi en fin en sí misma, y en consecuencia la afirmación de un cierto triunfalismo eucarístico y de algunas formas de piedad inspiradas en el sentimentalismo mas que en las grandes verdades de la fe. En la exposición solemne eucarística por ejemplo, se ve el equivalente de un “Cristo entronizado en los altares” en las procesiones una marcha triunfal de Cristo las horas de adoración y las visitas al SS Sacramento fueron sugeridas a veces con la intención de arrancar al “Divino Prisionero” de los altares de una soledad grande y deprimente. En este lenguaje, al presente superado, de algunos libros de piedad o de cierta oratoria, podría advertirse al menos una buena dosis de intemperancia verbal que no compromete en modo alguno la nobleza de las intenciones o el impulso de una fe sincera pero es innegable que con ello la piedad eucarística quedaba alterada de alguna forma así como incapacitada

para captar el significado más profundo y formativo de la presencia real. Tanto mas que este hecho ha permitido, en tiempos mas recientes, que se confundiese la justa impugnación de las deformaciones pietistas con la menos justa impugnación de actividades culturales y de prácticas de piedad que en sí mismas conservan su validez educativa.

Las exposiciones solemnes las procesiones y las adoraciones privadas son legítimamente recuperables en la medida en que no implican contradicción alguna con la economía salvífica, a la cual corresponde la institución de la eucaristía, y en la medida en que se mantienen abiertas a un justo énfasis antropológico. Si, por una parte, hay que devolver a estas actividades culturales la debida relación con la misa —analógicamente a lo que se establece en la instrucción *Eucharisticum Mystrium* (1967) a propósito de la comunión sacramental hecha “extra Missam”—, por otra, es preciso desentrañar con mucha claridad el mensaje salvífico que incluye para nuestro presente. Así como la comunión sacramental, en cualquier momento que se haga, es siempre una implicación en la acción sacrificial eucarística, y no se la puede instrumentalizar para fines puramente privados, por mas nobles que puedan ser, de la misma manera toda actividad cultural y toda práctica de piedad eucarística deben ser una prolongación del encuentro dialogal, cuyos contenidos han quedado ya fijados por Cristo al instituir la eucaristía. En este sentido, la exposición y la adoración solemnes deben significar para los que toman parte en ellas reconocimiento y exaltación de la lógica que llevó a Cristo a hacerse presente en la eucaristía, la lógica de hacerse grande volviéndose pequeño, de afirmarse dándose, de ganar la propia vida perdiéndola [↗ *supra*, I, 3]. Las procesiones eucarísticas deben ser, a su vez, una proclamación de nuestra voluntad de adaptar a la lógica de Cristo, no solo nuestras opciones y nuestras actividades, sino también nuestras estructuras y nuestros contextos de vida, como las calles, las plazas, los ambientes de trabajo, etcétera, a los cuales se lleva a Cristo. En una palabra, hay que devolver a toda forma de culto eucarístico la posibilidad de transformarse en un juicio salvífico sobre nosotros, sobre nuestro tiempo, sobre nuestro mundo, sobre nuestra realidad cotidiana.

Para alcanzar este fin será preciso,

sin embargo recordar que la eucaristía no es la presencia real exclusiva y única de Cristo en su Iglesia. Refiriéndose a cuanto se había enseñado en la constitución “Sacrosanctum concilium” (c 1, n 7) del Vat II, la enciclica *Mysterium fidei* (1965) de Pablo VI, afirma que la presencia real de Cristo en su Iglesia es múltiple: esta realmente presente en la oración de la Iglesia, en su ejercicio de las obras de misericordia, en su tendencia escatológica, animada por la fe y por la acción del Espíritu de caridad, en el anuncio de la palabra, en la acción de gobierno y de guía del pueblo de Dios mediante la jerarquía, en la celebración de los sacramentos y, en particular, en la eucaristía. La peculiaridad de la presencia eucarística no quita nada a la realidad de las otras presencias, las cuales si, por una parte, sirven de ayuda para explicitar la verdadera razón de la presencia real eucarística, por otra, encuentran su fin en la celebración eucarística, que sellara el encuentro comunitario, no solo de todos los hijos de Dios, sino de todas las vocaciones cristianas y de su testimonio histórico.

Más arriba se hacía observar que, al acentuar de manera exagerada la realidad de la presencia eucarística hasta hacerla casi fin en sí misma, se da al culto y a la piedad eucarísticos un tono triunfalista que está en contradicción con la economía salvífica, de la que el misterio de la eucaristía forma parte. La teología contemporánea, al profundizar y ensanchar la comprensión de la que se ha convenido en llamar la “vía de la presencia real”, o sea, la transustanciación, ha puesto con razón de relieve que la mutación real del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo implica necesariamente también una mutación real del significado (transignificación) y del fin (transfinalización) de los elementos que constituyen el signo sacramental. Si exponer la fe se limitase aquí a destacar la dimensión ontológica de la mutación misteriosa que tiene lugar en el sacramento eucarístico, se haría de forma incompleta y no formativa. Por otra parte, no es posible hablar de manera constructiva de transignificación y de transfinalización, si no se dan contenidos efectivos al nuevo significado y al nuevo fin atribuible al pan y al vino eucarístico.

Estos contenidos, que no pueden ser producto de la fe subjetiva, están indicados precisamente por las diversas

formas de presencia real que Cristo establece en su Iglesia. Jesucristo está presente en alma y cuerpo en la eucaristía para significarnos que nuestras obras de misericordia le hacen verdaderamente presente en la historia cuando no se agotan en el cuidado de las necesidades del espíritu, sino que se extienden a la realización del hombre integral; para significarnos que el anuncio de su palabra le hace realmente presente cuando consiente, junto a la escucha de la promesa de salvación, una experiencia parcial, pero efectiva de la salvación, que él ha venido a traer; y lo que se ha dicho a manera de ejemplo de la presencia real en las obras de misericordia y en el anuncio de evangelización puede aplicarse fácilmente a la presencia real en la acción pastoral de la jerarquía y en la tendencia escatológica de todo el pueblo de Dios.

Mas, puesto que las diversas presencias reales de Cristo en la vida de la Iglesia se extienden, en definitiva, a todas las formas de auténtica vida cristiana con que los bautizados introducen la salvación en la historia, es decir, a todas las vocaciones cristianas que actualizan, cada una según la moción específica del Espíritu y en comunión entre sí, la riqueza del misterio de Cristo salvador, se sigue de ahí que la presencia real eucarística, al dar a cada vocación su justo significado, expresa también el fin al que cada una está orientada. La estructura de la iniciación cristiana³, que coloca a la eucaristía en el vértice, es ya una clara indicación en este sentido. El Espíritu de Cristo, que hace de cada bautizado un hombre nuevo y suscita en la confirmación los gérmenes de la vocación con que cada uno ha de desempeñar su papel de testigo de la salvación en la historia, es un Espíritu de unidad que orienta a cada vocación hacia la comunidad-comunión. La eucaristía es la celebración de esta convergencia y, al paso que enseña que cada vocación debe ser ella misma para expresar la máxima fidelidad al Espíritu, proclama que el único camino abierto a la realización suprema del propio carisma es hacer de él un servicio a los otros carismas.

Desde este punto de vista, la eucaristía nos ayuda a comprender mejor dos características fundamentales de las diversas vocaciones cristianas: una —la más evidente— es la que exige de toda vocación una apertura eclesial radical: la multiplicidad de las vocaciones es

para la unidad de la Iglesia; otra, la que obliga a toda vocación a ser un signo de la catolicidad dentro de su misma condición específica; es decir, a dar un testimonio que, si bien consiste en la afirmación de determinados valores que son propios y exclusivos de una vocación, es, sin embargo, evocativa también de los valores que son propios de las otras.

El ejemplo más fácil puede verse en dos vocaciones aparentemente tan dispares como la virginidad y el matrimonio. La afirmación de que la virginidad y el matrimonio deben ser un momento de la edificación de la Iglesia parece del todo pacífica; pero en realidad es preciso subrayar que ni la virginidad ni el matrimonio dan un testimonio cristiano efectivo cuando se afirman sólo como fidelidad al ideal de una vida que una y otro implican. El matrimonio es verdaderamente cristiano cuando, además de realizar la unión conyugal según el proyecto cristiano, mantiene a la pareja abierta a las exigencias de toda la comunidad eclesial y no sólo a las de la comunidad conyugal o familiar; la virginidad es verdaderamente cristiana cuando, además de no implicar ninguna infidelidad al ideal virginal, no se cierra en sí misma, sino que se convierte en un servicio eclesial. En esta apertura eclesial de las vocaciones particulares se inserta luego su catolicidad: la virginidad, aun distinguiéndose del matrimonio en ser renuncia al amor conyugal, debe hacerse evocativa de la vocación matrimonial, situándose como actitud amorosa capaz de actuar, si bien en forma diversa, todos los valores positivos encerrados en el amor conyugal; a su vez, el amor conyugal, aunque en su modalidad específica, debe ser capaz de significar todos los valores positivos que están implícitos en la vocación virginal (↗ Celibato y virginidad; ↘ Familia; ↘ Celebración litúrgica II, 2, b).

Por desgracia, estas indicaciones que se siguen para las vocaciones cristianas de su finalidad eucarística, no siempre se han tomado en la debida consideración y, como en el caso de la virginidad y del matrimonio, se ha derivado de ello una lectura contrapuesta y casi antagónica, que legitima más de lo necesario la afirmación de la una como estado de perfección de santidad privilegiada y hace del otro sólo una situación, ciertamente honesta y salvífica, pero de perfección deficiente. Sin em-

bargo, el ejemplo más apropiado para demostrar las consecuencias negativas que se siguen de no hacer el suficiente hincapié en la ordenación de todas las vocaciones a la eucaristía, es otro. Es sabido que el sacerdocio ministerial (más exactamente habría que decir el ministerio sacerdotal) ha sido considerado durante mucho tiempo como la única forma verdadera de sacerdocio en la Iglesia, mientras que el común a todo el pueblo de Dios se miró como un sacerdocio casi sólo metafórico. No es improbable que estas convicciones se derivaran de una reacción polémica contra las tesis de los reformadores más que de una reflexión de fe; el hecho es que la presidencia eucarística —justamente reservada a los sacerdotes ministros— pudo teorizarse independientemente del sacerdocio que todo fiel ejerce actuando la propia vocación; lo cual contribuyó a establecer ulteriormente una indebida ruptura entre clero y laicado, que el Vat. II ha intentado remediar. Si en la eucaristía no convergieran los testimonios de todas las vocaciones cristianas, a la celebración eucarística le faltaría lo que hace de ella el sacrificio de la Iglesia junto con el sacrificio de Cristo. La presidencia eucarística es ciertamente “un” carisma; pero lo es como servicio a los otros carismas, que en la celebración eucarística dan gloria a Dios realizando el misterio de la Iglesia “una en la multiplicidad”.

E. Ruffini

Notas—(1) V. M. Breton, *La vie de prière*, París, 1948, 106.—(2) S. Ireneo, *Adv. Haereses*, c. IV.—(3) Cf E. Ruffini, *Iniciación cristiana*, en *NDT*, 1, 757-786.

BIBL.—AA. VV., *Plegarias eucarísticas de todos los países*, PPC, Madrid 1976.—Borobio, D. *Eucaristía para el pueblo*, Desclée, Bilbao 1981.—Bouyer, L. *Eucaristía, teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969.—Burgaleta, J. *Oraciones eucarísticas: cantos para el tiempo nuevo*, Perpetuo Socorro, Madrid 1977.—Durrwell, F. X. *La eucaristía, misterio pascual*, Sígueme, Salamanca 1982.—Dussaut, L. *L'Eucharistie, pâques de toute la vie. Diakronie symbolique de l'Eucharistie*, Cerf, Paris 1972.—Espinel Marcos, J. L. *La cena del Señor, acción profética*, PPC, Madrid 1976.—Espinel Marcos, J. L. *La eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980.—Galdeano, J. G. *Eucaristía doméstica y por grupos*, Perpetuo Socorro, Madrid 1971.—Garrone, G. M. *La eucaristía, salvaguardia de la fe*, Catequética Salesiana, Madrid 1976.—Guerin, P. *La palabra y el pan*,

Sal Terrae, Santander 1977.—Jungmann, J. A. *El sacrificio de la Misa*, Ed. Católica, Madrid 1968.—Maldonado, L. *La plegaria eucarística*, Ed. Católica 1967.—Thurian, M. *La eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Sígueme, Salamanca 1965.—Pedro, A. de. *La nueva celebración eucarística*, Sal Terrae, Santander 1976.—Sánchez Caro, J. M. *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, (La Muralla), Madrid 1969.—Solano, J. *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols., Ed. Católica, Madrid 1952.

EXPERIENCIA CRISTIANA

SUMARIO: I. Cuestiones iniciales: 1. Metodología adecuada; 2. Experiencia, concepto “enigmático”; 3. Qué es la experiencia; 4. Experiencia cristiana - II. Presencia y ausencia experiencial: 1. Purificación de la experiencia cristiana; 2. El pecado del hombre; 3. Pedagogía de Dios - III. Objeto y lugar de la experiencia cristiana: 1. Estrecho campo de la experiencia tradicional; 2. Ampliación de la experiencia cristiana: a) El mundo de la materia, b) El compromiso mundano, c) La marginación; 3. Experiencia cristiana anónima; 4. Experiencia tradicional - IV. Verificación de la experiencia cristiana: 1. Criterios de verificación: a) Jesucristo, experiencia radical, b) El Espíritu de Jesús - V. Agentes de verificación: 1. Responsabilidad primaria de la propia persona; 2. La Iglesia, madre y maestra; 3. La Iglesia doméstica. Conclusión.

I. Cuestiones iniciales

Un tema tan difícil como el de la experiencia necesita apuntalar desde el principio algunas cuestiones, que no lo hagan más difícil e inquietante.

1. METODOLOGÍA ADECUADA - En las distintas exposiciones que se realizan sobre experiencia cristiana suele procederse así: experiencia, experiencia religiosa, experiencia cristiana¹. Creo que es el método adecuado de aproximación a la entraña de la experiencia cristiana.

Los caminos por los que se entra en la noción de experiencia son generalmente el aristotelismo, el empirismo y el hegelianismo, considerados todavía como paradigmas de otras tantas visiones sobre la experiencia².

Aquí tenemos que ser más sencillos, dada la premura del espacio. No olvidaremos, sin embargo, detenernos en una aproximación al concepto de experiencia.

2 EXPERIENCIA CONCEPTO ENIGMÁTICO "La experiencia es uno de los conceptos más enigmáticos de la filosofía"³ Esta impresión generalizada impone un tono de humildad a la reflexión sobre la experiencia. Esta humildad que no niega la aproximación científica puede quedar formulada así aunque no seamos capaces de *precisar* que es la experiencia podemos *intuir* su consistencia. También la intuición tiene sus posibilidades.

3 QUE ES LA EXPERIENCIA La palabra experiencia tiene un sentido genérico cuando viene considerada como "la vida humana con las enseñanzas que comporta su ejercicio"⁴ Mas en concreto puede ser definida como un conocer desde dentro desde la propia relación con las cosas.

Todos tenemos algunas experiencias estéticas políticas sociales deportivas religiosas etc. Observando esta realidad vital que nos afecta llegamos a intuir a vislumbrar lo que puede encerrar la experiencia. Así vemos que la experiencia no es algo puramente subjetivo nacido de la propia fantasía por más que esta difícilmente deje de ser un componente de creatividad en la experiencia. Pero en principio experiencia es la apertura a una realidad objetiva exterior. La experiencia no surge si no hay un objeto que se presente a la sensibilidad en su campo respectivo (el del arte del deporte de la política de la religión etc.) con una carga de atracción suficiente capaz de poner en movimiento los mecanismos de la persona ante la que se presenta.

Cuando la realidad extrapensante se presenta así a la persona esta se siente dominada por aquella con mayor o menor fuerza pero se siente dominada. El sujeto queda a merced del objeto a veces convirtiéndose en un juguete. El hombre se siente movido zarandeado llevado en vilo de acá para allá. El objeto impacta de tal manera al sujeto que no solo la piel sino toda la persona reacciona en un movimiento de todo su ser lo que esta viviendo por dentro.

La experiencia no es una deducción intelectual. Es algo vital que se padece en la propia carne si no es experiencia. No es lo mismo *deducir* lo que es el baño por el hecho de haber estudiado con detalle e incluso si queremos con mimo lo que *tiene* que suceder cuando un cuerpo a determinados grados de temperatura en un ambiente de calor se encuentra con el agua a unos

grados determinados que la *experiencia* que tiene quien se ha bañado en el mar en un día de calor. Sin tantos datos explícitamente poseídos y combinados ella sabe de una manera distinta sabe desde dentro lo que es el baño.

La experiencia es la conciencia vital que agarra a la persona y según la intensidad pero siempre de alguna manera la motiva y pone en funcionamiento de huida deseo acercamiento logro o posesión (según los casos y las experiencias) pasando incluso por las mayores dificultades. La experiencia surge de la vida y retorna a la vida. Pero no vuelve como fue. La persona es ya distinta ha cambiado.

4 EXPERIENCIA CRISTIANA Si la experiencia es conocer desde dentro experiencia *cristiana* es conocer desde el interior de Cristo aunque también se entiende con esa expresión el conocer interior con todo su bagaje concienencial acerca de Dios. Es un concepto que resulta demasiado estrecho como veremos pero de momento nos sirve.

II Presencia y ausencia experiencial

En los últimos años se ha manifestado entre los cristianos una fuerte conciencia no de presencia sino de ausencia. Es decir los cristianos confesaban experimentar la ausencia de Dios. Dios como objeto —hablemos así para entendernos— que remueve interiormente al cristiano cuando se pone en su presencia desaparece o se desdibujaba y no movía ni zarandeaba al hombre. Era más bien su ausencia la que era experimentada por este. Sociológicamente parece exacta la expresión. Por todos la falta de ausencia de Dios se ha visto elevada por así decirlo a la dignidad de experiencia existencial.⁵

¿A que se debió esta situación que era al mismo tiempo cambio en la vida cristiana? No hay motivación única. Normalmente suelen aducirse tres.

1 PURIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA Puede ser que antes se viese a Dios en todas partes y el cristiano le tuviese demasiado familiar. Pero es probable que al menos en muchas ocasiones se hubiese sacralizado demasiado a Dios y calificásemos de experiencia cristiana de Dios lo que no dejaba de ser relación con un ídolo. Sin culpabil

dad de nadie pueden darse muchas y muy diversas experiencias objetivamente falsas.

En este sentido la crisis sería favorable. Una secularización necesaria no habría hecho otra cosa que notificar que Dios no está donde realmente no está a pesar de que con buena conciencia se hubiera creído en su presencia.

2 EL PECADO DEL HOMBRE Esta explicación de la ausencia de experiencia cristiana de Dios o de experiencia de la ausencia de Dios es rotunda nos hemos alejado de Dios y todavía queremos que Dios nos haga carantanas.

Para toda experiencia tiene que darse un objeto y una potencia que entra en contacto con el según su peculiaridad. Esto sucede por ejemplo con la experiencia estética. No basta la presencia de un cuadro es necesario también una presencia adecuada que capte la belleza del mismo. Pero esta potencia no es el ojo sin más. Porque son muchos los que tienen ojo potencia visual pero no captan la belleza. El ojo es importante puede ser *conditio sine qua non* pero lo más importante es el artista la sensibilidad artística que capta la belleza a través de la potencia visual. Y esta es la que nos falta con la presencia del pecado. Así no es posible *ver* a Dios.

3 PEDAGOGÍA DE DIOS Lo que hace Dios con los místicos probándoles en la *noche oscura* lo hace ahora con la humanidad introduciéndola en una *noche oscura epocal*.⁶ Estamos viviendo esa noche o al menos la estamos viviendo hace muy pocos años. Es Dios mismo quien táticamente se esconde esconde su rostro a las miradas de los hombres.

Dios no haría esto por reírse de los hombres. Pretendería con ello no trivializar su figura mostrar su gratitud valorar la presencia de la cruz y purificar las relaciones del hombre con Dios.⁷

Probablemente todas estas causas expliquen lo que ha sido experiencia sociológica en los últimos años y no parece que haya dejado de serlo a pesar de que las cosas puedan estar cambiando.

III Objeto y lugar de la experiencia cristiana

En los últimos años se ha repetido que "tenemos la obligación de explorar otras zonas de la realidad con la finali

dad de construir eso que Pablo llama *el hombre nuevo* o *el hombre total* porque muy bien podría acontecer que los lugares tradicionales se hubieran *gastado* y que fuera preciso dar *rodeos* para alcanzar de una manera apropiada a nuestro tiempo el sentido y la verdad de aquellos lugares ensombrecidos y gastados a causa del paso disolvente de la historia".⁸

1 ESTRECHO CAMPO DE LA EXPERIENCIA TRADICIONAL Esta observación descubre lo que puede haber sido un campo excesivamente estrecho para la experiencia. Parece que era solo *Dios* como objeto experimentable y unos lugares clásicos los únicos adecuados para entrar en esa relación con Dios que nos diese su experiencia. Parece en efecto evidente que "la tradición religiosa occidental señala algunos lugares como especialmente aptos para realizar la experiencia religiosa (culto plegaria silencio etc.)"⁹ Hablando concretamente de una de estas parcelas o intervalos todavía Robinson denunciaba en los años sesenta "una nueva versión de la tentativa de encontrar a Dios en los intervalos"¹⁰ Son palabras que han sido asumidas posteriormente por otros autores concretamente por Ph. Roqueplo.¹¹

Esta postura que ha sido la tradicional manifiesta un "fuerte reduccionismo interiorista"¹² en la experiencia cristiana y una cierta obsesión en la materialidad de Dios. Es una postura que desvalora el enorme campo de lo cristiano y parte de la convicción de que en ningún lugar como ahí se podía tener una experiencia tan directa explícita y fuerte de Dios. Con un poco de cuidado se podía lograr que las cosas exteriores no se interfiriesen entre Dios y el hombre. Y estas convicciones se apoyaban a su vez en otras la extramundancia de Dios y un concepto excesivamente psicológico de experiencia en el que lo más valorado era la atención mental.¹³ Todo ello se ama a un olvido importante el cristianismo es una religión de mediaciones también en la experiencia. A Dios se le experimenta en las mediaciones.

2 AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA Movidos por esta necesidad de superar vision tan estrecha de la experiencia han ido apareciendo otros lugares relacionándose con los cuales y haciéndolos vida iba a surgir una expe

riencia que podria ser llamada nueva. Probablemente los nuevos lugares o campos que surgieron con mas fuerza fueron la materia el compromiso mundano y la marginacion.

a) Llamamos *materia* a todo lo que pudiera hacer referencia a nuestro origen de la tierra y de la carne cuerpo paternidad maternidad mujer amor humano sexo placer alegria sufrimiento belleza amistad. Con anterioridad pudo parecer —y no es acusacion impensada e injusta— que la experiencia que pudiera tenerse con estas realidades no tenia nada que ver con la experiencia cristiana. A lo sumo era una experiencia *neutral*.

b) El *compromiso mundano* hace referencia a todo lo que es transformacion del mundo a traves de la tecnica y la transformacion de las estructuras sociales o mundanas a traves de la politica en su mas amplia acepcion. Realidades como trabajo economia politica tecnica arte derechos humanos cultura etc. entran tambien como mediciones en la experiencia cristiana. Experimentarlas como realidades cristianas es ampliar enormemente el campo de la experiencia y entrar en la normalidad.

c) La *marginacion* es el trabajo duro el paro la miseria el hambre la familia numerosa y excesiva la violencia la incultura la emigracion y todas las taras profundas que la sociedad suscita y alimenta sobre todo en los pobres de verdad. Algunos se preguntaran quizas si aqui cabe una experiencia *cristiana*. Y lo malo es que tantos se lo pregunten. Solo les falta a estos cristianos que se les niegue su experiencia. En esa experiencia de millones de cristianos —sobre todo en America Latina— esta presente Cristo y lo esta cada vez mas. Unas veces lo esta de forma explicita como lo esta en las multiples comunidades cristianas de base o lo estuvo en Mons. Romero otras de forma implicita como en tantos cristianos —y tantas personas que no saben confesarse cristianos— que entregan su vida consciente y expuesta a uno de esos innegables sucedaneos de Dios¹⁴ como son la justicia la cultura la paz etc. otras ignoramos como esta presente ahí Cristo pero seguro que lo esta. Los cristianos sencillos y doloridos *saben* poco acerca de Cristo pero saben lo suficiente para desde un corazon de carne amasar la propia existencia con la *memoria subversiva* de Jesus. Esta catego-

ria ultimamente recobrada¹⁵ esta tambien presente en los hombres humildes. Es una memoria que ha dado y da pujanza y vigor a muchos cristianos de distintas geografias pero que viven en situaciones similares. Es una memoria transmitida unas veces por tradiciones y devociones no exentas de sospechas pero llenas de sentido. Cada vez mas esta memoria se comunica y asimila en miles de pequenas comunidades cristianas nacidas y vivientes sobre todo en esas zonas de despojo. La serena o turbada vivencia y comunicacion en el seno de esas pequenas comunidades hace tan presente a Jesus en su vida o mas que lo que le ha hecho el mismo estudio y reflexion aunque de forma diferente.

3 EXPERIENCIA CRISTIANA ANONIMA. Demos un paso mas. Hay personas que *in en* situaciones sin relacion alguna visible al cristianismo. Son personas buenas que por nada harian el mal o que hacen mucho bien que tienen una arraigada experiencia del amor de la comprension de la amistad del compromiso del dolor etc. Son cristianos anonimos y de experiencia cristiana anonima puede calificarse su experiencia desde nuestra fe.

No a todos parece bien la denominacion cristianos anonimos¹⁶. Desde nuestra fe podemos mantener la denominacion y con ella la de la experiencia cristiana anonima. Da pie a esta experiencia en su vertiente cristiana Mt 25:31-46. En el juicio que Jesus describe la atencion explicita a Jesus desaparece. La extraneza es por igual en buenos y malos nadie se explica donde le han visto. Es el mismo Jesus quien tiene que revelarlo. Y es que el amor es menos un sentimiento que un hecho. Las cosas son o no son aunque el hombre lo ignore.

4 EXPERIENCIA TRADICIONAL. La recordamos al final no al principio. Pero no la olvidamos. Redescubrir nuevos campos y olvidar aquel en que hemos pasado la vida no seria un gesto humano. La relacion directa con Dios hecha de atencion explicita y de conciencia actualizada es posible. Y lugares como la oracion y los sacramentos no sobran en una nueva cultura. La fe y la experiencia de la mejor tradicion cristiana encuentran en ellos momentos fuertes¹⁷ no excluyentes pero si importantes.

IV Verificacion de la experiencia cristiana

Verificar deberia significar *hacer la verdad*. Vamos a entender la palabra como intento de ver si una cosa es autentica o falsa. Verificar la experiencia cristiana es buscar los criterios que puedan discernir o distinguir cuando una experiencia —una llamada experiencia— cristiana es autentica y cuando es falsa.

La tarea de verificacion se hace cada vez mas necesaria. A la constatacion de la dificultad que implica verificar cualquier experiencia¹⁷ hay que anadir la necesidad actualmente sentida de verificacion dado que la actual experiencia cristiana parece bastante ambigua.

1 CRITERIOS DE VERIFICACION. ¿A la luz de que criterios habra que examinar la experiencia cristiana? Parece que la respuesta puede ser escueta a la luz de Jesus y de su Espiritu.

a) *Jesucristo experiencia radical*. Jesucristo como criterio de la conducta cristiana ha sido una constante en la historia. No es algo nuevo. Sin embargo en la actualidad se siente de una manera particular por la sencilla razon de que en el momento en que los problemas llegan a la raiz —y este parece ser nuestro momento— hay que acudir a la raiz de las soluciones. Y la raiz es Jesus¹⁸.

Es cierto que cada uno tiene su imagen de Jesus y que consiguientemente acudiendo a Jesus quiza no todos en contremos los mismos criterios que iluminan la vida del cristiano. Sin embargo dificilmente podran negarse en Jesus unas dimensiones radicales y profundas que cuartearan cualquier experiencia que quiera olvidarlas. Estas dimensiones son conocidas con los terminos *culto* y *mission*. El culto “se expresa mediante la preferencia o confesion de fe la alabanza la adoracion la confesion de los pecados la peticion y accion de gracias el creyente se siente arrastrado hacia un nivel de la realidad donde la presencia del Senor glorificado le toca en lo mas vivo de su entraña transformandolo”. Al mismo tiempo “seria falso acentuar esta dimension cultural de la experiencia cristologica y reconocerla como unica matriz del nacimiento de la fe y de la comprension religiosa. Una segunda vision teologica va a considerar no solo el culto sino tambien la *mission* como la matriz genera-

dora de la cristologia. Esta acentua ante todo la llegada de Cristo como inicio del advenimiento definitivo y considera la mision de la Iglesia como agente de una escatologia futura que hay que provocar creativamente en la historia mas que degustar”¹⁹.

Estos dos elementos o dimensiones de la experiencia de Jesus que creemos indispensables en la existencia y experiencia cristiana y que sirven como principios verificadores responden a lo que hemos llamado lugares clasicos y nuevas zonas en la experiencia cristiana. El cristiano de una manera o de otra *pero directamente* en ambas debe participar en ellas para responder a lo que debe ser una experiencia cristiana. Nosotros no admitiriamos como cristiana una experiencia que renunciase a una de ellas. Es mas habria que decir claramente que en la Iglesia de hoy debe predominar la experiencia de las nuevas zonas que son experiencias de mision ya que la cristologia va hoy por aqui no como una moda sino como uno de los aspectos de la palabra vida y persona de Jesus que el hombre de nuestros dias debe hacer mas presente. Una sombra de sospecha se cierne sobre la experiencia intimista y un juicio de condena cristiana se pronuncia sobre la experiencia que es unicamente intimista.

b) *El Espiritu de Jesus*. Es el Espiritu quien guia a la Iglesia y al cristiano en su encuentro con Cristo. Es el Espiritu quien mueve al cristiano de todos los tiempos a hacer realidad visible las dimensiones que en otro tiempo hizo Jesus.

Al pensar pues en el Espiritu como criterio de verificacion de la experiencia cristiana hay que preguntarse hacia donde guia el Espiritu al cristiano de hoy. Dificilmente puede resumirse en unas lineas la respuesta a pregunta tan fuerte. Cabe no obstante alumbra esta doble pista de entrada en la respuesta el Espiritu preside la evolucion de la historia²⁰. Es por lo tanto en la evolucion de la historia donde el cristiano ha de experimentar cristianamente la vida. La mediacion coyunturalmente mas acentuable es la historia que cada uno tiene que vivir. *Extra mundum nulla experientia*. Y el mundo no es un concepto sino una realidad viva con sus gozos y sus dolores propios. Por otra parte —y es la segunda pista— el Espiritu puede suscitar dentro de esa misma historia presencias particularmente

activas allí donde él cree necesario para el equilibrio conjunto Respetar y agradecer la existencia de *preferencias* —no de exclusividades— distintas a las propias manifiesta una sincera apertura al Espíritu y una aceptación cordial de ese Espíritu, que reparte sus dones como quiere

V. Agentes de verificación

¿Quien puede indicar a una persona si su experiencia cristiana es auténtica o falsa? Porque no basta conocer los criterios a través de los cuales puede hacerse esta verificación. A veces los criterios no son suficientes, porque pueden ser mal percibidos y peor aplicados

En principio, a nadie debe ser indiferente la experiencia de los restantes cristianos, y, por lo tanto, a todo cristiano no afecta verificar la experiencia de los demás. Sin embargo, siempre hay miembros de la comunidad cristiana a quienes casi por oficio, debe interpelar mas este ministerio. Podemos enumerar los principales agentes

1. RESPONSABILIDAD PRIMARIA DE LA PROPIA PERSONA - En cualquier sistema de libertades nada ni nadie puede anteponerse a la responsabilidad personal. La propia persona, que padece esta experiencia, es la primera y la última responsable de lo que en ella sucede. Será ella quien deba buscar y reflexionar, preguntar y contrastar su propia experiencia para llegar a la certeza moral que le permita un grado mínimo de seriedad y conciencia de la verdad cristiana de su experiencia interior y exterior en cualquiera de los contenidos en que se encarne

2. LA IGLESIA MADRE Y MAESTRA - Lo mismo que dijimos antes del mundo, tenemos ahora que decir de la Iglesia fuera de la Iglesia, se explique como se explique esta expresión, no hay verdadera experiencia cristiana, porque "la Iglesia constituye lo que podríamos llamar ámbito corporalizante de la expresión de Jesús, signo y realidad de su presencia"²¹

Para que la Iglesia pueda realizar esta tarea tendrá ella misma que convertirse cada día a la auténtica experiencia cristiana, ser primero madre y sólo después —pero entonces sí— maestra. Y es verdad que "a la Iglesia le

ha costado traducir en coordenadas sociales el amor no impositivo de Jesús. Lo ha vivido en actitudes interiores (), pero no ha sido capaz de reflejar en formas de vivencia comunitaria ese ideal de autoridad sin poder, de amor sin imposiciones"²²

No siempre acerto en la historia la Iglesia a discernir correctamente donde se daba la auténtica experiencia cristiana. A veces se equivocó. Y al imponerse ella misma como criterio único, destruyó una experiencia, unos campos en los que debía crecer una nueva experiencia. Por eso, la Iglesia no es agente único en la verificación experiencial. Pero es indudable que es uno de esos agentes importantes del que no se puede prescindir en cualquier momento de la historia y en la vida de cualquier persona

3. LA IGLESIA DOMÉSTICA - Todos los hombres son convocados a la misma Iglesia. Toda la experiencia cristiana debe sentirse en comunión con la misma y única Iglesia. Pero la Iglesia masificada difícilmente puede entrar en el análisis de una experiencia concreta, porque hay muchos elementos y circunstancias que pueden incidir en un juicio

En nuestro mundo masificado, y en una Iglesia masificada, se siente la necesidad de otras instancias mas pequeñas en las que se haga vida profunda aquello que las grandes corporaciones predicán y consideran como esencial, pero a lo que no pueden dar existencia y ayuda. Psicología y estructuralmente solo en comunidades pequeñas pueden hacerse presentes realidades como el diálogo franco y honrado, la pregunta correcta y educada pero atrevida, la respuesta en común progresivamente sincera y concreta, la confrontación directa que permita mover y remover lo mas íntimo de la persona, llegando incluso a la intranquilidad de quien parecía demasiado tranquilo y convencido de su propia experiencia

Conclusión

La experiencia es una realidad que vuelve hoy, después de un largo camino de aridez espiritual y de abstracción y claridad mental y puramente conceptual. Es una zona importante la que se recupera. La espiritualidad no puede olvidarlo, como no puede olvidarlo la religiosidad en general

Nosotros, que admitimos este hecho —porque en sociología los hechos no se niegan, sino que se interpretan—, hemos querido al mismo tiempo llamar la atención sobre todo acerca de la necesidad de *ensanchar* el campo de la experiencia porque nos parece que muchos redespertares de la experiencia religiosa y llamada cristiana pueden quedar se en puro intimismo. Si esto fuera así, no habríamos hecho nada. La experiencia continuaria siendo privilegio de quienes vocacional o buscadamente se recluyen en un convento o se van al monte, porque están asqueados de una civilización que se nos va de las manos. Y esto no puede ser cristiano. Abogamos por la experiencia auténticamente cristiana de esos fieles que están en contacto diario con las realidades materiales, mas sencillas y mas trágicas al mismo tiempo

Por esta misma razón hemos querido insistir también en la verificación de la experiencia, tarea difícil, pero imprescindible. Y hemos querido que los lugares referenciales de esta experiencia sean los que para un cristiano no pueden faltar: la propia conciencia, la persona de Jesús y la Iglesia en sus diversas concretizaciones y no solo en su aspecto puramente jerárquico

Augusto Guerra

Notas—(1) Así procede v. gr. X Pkaza *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sigüeme Salamanca 1981—(2) Cf *Ib*—(3) K Lehmann *Experiencia en SM III 72*—(4) J Martin Velasco *Valor teológico de la experiencia humana, en La religión de nuestro tiempo*. Sigüeme Salamanca 1978 247—(5) E Schillebeeckx *Dios y el hombre*. Sigüeme Salamanca 1968 35. Y añade: "La bibliografía sobre este tema es inmensa" (*ib* nota 1)—(6) Es esta una idea y juicio interesantes hoy admitidos sin graves dificultades y también aquí la bibliografía podría ser inmensa. Basten solamente unas indicaciones de interés: K Rahner *Meine Nacht kennt keine Finsternis* en "Geist und Leben" 21 (1948) 15. H Urs von Balthasar *Die Gottefrage des heutigen Menschen*. Herold Viena 1956 (el primer capítulo de la segunda parte está dedicado a *El Dios desconocido*) y la primera parte está dedicada a *El ocultamiento de Dios en nuestro tiempo*). G Vahanian *The Death of God. The culture of our Post-Christian Era*. G Brazier Nueva York 1961 (primer escrito serio sobre la teología de la muerte de Dios). Sobre la *Noche epocal* puede verse F Ruiz Salvador *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ed. Católica Madrid 1968 603 608, *Revisión de las purificaciones sangüneas*, en "Rev de Espiritualidad" 31 (1972) 218 250—(7) A Guerra *Experiencia cristiana hoy contrastes y*

motivaciones en "Rev de Espiritualidad" 36 (1977) 54 56—(8) Ll Duch *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura con temporanea*. Bruno Madrid 1979 64—(9) *Ib* 64—(10) J A T Robinson *Sincero para con Dios*. Ariel Barcelona 1967 149—(11) *Experiencia del mundo ¿Experiencia de Dios?* Sigüeme Salamanca 1969 68 73. El autor hace una fuerte crítica a esta vivencia experiencial en los intervalos—(12) J D Gaitan *Sentido y realidad del otro en la vida cristiana* en "Rev de Espiritualidad" 39 (1980) 583 612. Toda la primera parte pp 586 598 va en esta línea con observaciones atinadas—(13) *Ib* 588—(14) Y M J Congar *Santa Iglesia*. Estela Barcelona 1965—(15) Entre los primeros en la recuperación de esta categoría de la memoria o el recuerdo hay que contar sin duda a J B Metz *La fe en la historia y en la sociedad*. Cristiandad Madrid 1979 100 128 192 212 (reelaboración de trabajos anteriores)—(16) Uno de los que no gustan de esta denominación es Ph Roqueplo "Yo no he aceptado nunca esas expresiones de 'fe implícita' y de 'cristianismo anónimo'" Le parece al autor que esas denominaciones encubren un *imperialismo interpretativo* ante la *derrota real* que sufre el catolicismo (*Experiencia del mundo ¿Experiencia de Dios?* o c [nota 11] 380). No cabe duda de que la razón aducida por Roqueplo debe ser meditada—(17) Las experiencias son interiores y se esconden a la mirada incluso mas limpia e intuitiva. Solo se logra vislumbrar algo pero no se acierta en la distinción de objetos y peculiaridades. Es una tarea de orfebres que no siempre se encuentra—(18) Así explica la apremiante actualidad de la cristología L Maldonado *Jesucristo en la historia y en la fe*. Sigüeme Salamanca 1978 14—(19) O Gonzalez de Cardedal *Jesús de Nazareth Aproximación a la cristología*. BAC Mayor Madrid 1975 588 591—(20) Esta preciosa expresión de *Gaudium et Spes* 26 no ha sido aun suficientemente meditada y profundizada. Incluso muchas traducciones están debilitando el sentido. El texto latino dice *Huic evolutioni adest* que algunos traducen por "no esta ausente". El significado y la fuerza latina van en otra dirección mas abierta evidentemente—(21) X Pkaza *Experiencia religiosa y cristianismo*, o c (nota 1) 591 592—(22) *Ib* 459 460

BIBL.—AA VV *Experiencia humana y pedagogía de la fe*. Marova Madrid 1970—AA VV *Experiencia religiosa actualidad riesgos posibilidades*. Espiritualidad Madrid 1977—AA VV *Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos*. Inst Teol de Vida Religiosa Madrid 1977—AA VV *Experiencia y teología del Espíritu Santo*. Secretariado Trinitario Salamanca 1978—Berger P. *Luz y sombra de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Herder Barcelona 1975—Baum G. *El hombre como posibilidad Dios en la experiencia secular*. Cristiandad Madrid 1974—Codina V. *Teología y experiencia espiritual*. Sal Terrae Santander 1977—Cox H. *La seducción del espíritu*, Sal Terrae Santander 1979—Duch Ll. *La experiencia religiosa en el contexto de la*

cultura contemporánea, Bruño, Madrid 1979.—Dunn, J. D. G. *Jesús y el Espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos tal como aparecen en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.—Mouroux, J. *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952.—Pikaza, X. *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981.—Roqueplo, Ph. *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?*, Sígueme, Salamanca 1969.

EXPERIENCIA ESPIRITUAL EN LA BIBLIA

SUMARIO: Introducción - I. El Antiguo Testamento: 1. El punto de partida de la experiencia de Israel. 2. Las tradiciones más antiguas del Pentateuco: a) El estrato Y, b) El estrato E; 3. En la escuela de los profetas: a) La estructura fundamental de la espiritualidad profética, b) Ambientes y métodos de las intervenciones proféticas; 4. La espiritualidad deuteronomica; 5. La experiencia espiritual de los sabios; 6. El exilio y el inmediato postexilio: a) El mensaje de Ezequiel, b) La tradición P y la redacción final del Pentateuco, c) El mensaje del profeta de la consolación y los cantos del Siervo de Yahvé, d) La reflexión de Job, e) La alabanza de Israel; 7. Las últimas voces: a) El interrogante de Qohelet, b) La respuesta del libro de la Sabiduría, c) La espiritualidad de los textos apocalípticos; 8. Las estructuras de la experiencia espiritual veterotestamentaria: síntesis: a) La fidelidad a la historia, b) La memoria, c) La tendencia hacia el futuro mesiánico, d) La fidelidad a los orígenes y la apertura a lo nuevo, e) La coralidad, f) Asimilación y diálogo, g) Dios, h) El hombre, i) La tentación de la idolatría - II. El Nuevo Testamento: 1. La experiencia espiritual originaria: Cristo y los discípulos que le siguen: a) Jesús de Nazaret, hombre religioso y solidario, b) La experiencia de los discípulos que siguen a Jesús, c) Verdadera y falsa búsqueda de Dios; 2. Las comunidades sinóticas: a) El evangelio de Marcos, b) El evangelio de Mateo, c) La obra de Lucas; 3. La experiencia espiritual de Pablo: a) "Yo no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí", b) "La justicia de Dios mediante la fe", c) "¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?", d) "Estaremos siempre con el Señor", e) "Estoy crucificado con Cristo", f) "Cuando soy débil, entonces soy fuerte", g) "La manifestación del Espíritu para el bien común", h) "El Espíritu de Dios habita en vosotros"; 4. La experiencia espiritual según san Juan: a) "Yo soy verdadero pan", b) El hombre frente a la revelación, el mundo y el Espíritu; 5. Las estructuras de la experiencia espiritual neotestamentaria: síntesis: a) Cristo, revelador de Dios, b) El camino de Cristo, c) Jesús, verdadero hombre, d) El Hijo encarnado, igual y distinto del Padre y del Espíritu, e) Tensiones en la historia y en la persona de Jesús, f) La salvación es "gracia".

Introducción

La experiencia espiritual en la Biblia se centra esencialmente en la relación con Dios; sin embargo, se convierte en generadora de relaciones entre los hombres y en criterio de lectura de los acontecimientos. La pregunta fundamental que recorre toda la Biblia desde un extremo al otro es: ¿Cómo y dónde encuentro al Señor y cómo puedo discernir su voluntad? Mas, junto a esta pregunta (o mejor, dentro de ella) hay una segunda: ¿Quién es el hombre? (Sal 8). La experiencia espiritual bíblica es teológica y antropológica a la vez.

Para trazar, aunque sea a grandes rasgos, la experiencia religiosa bíblica no es suficiente describir estáticamente la relación del hombre con Dios, con sus semejantes y con la historia. Para captar lo específico de la espiritualidad bíblica no basta indicar sus estructuras: es indispensable ver su crecimiento, cómo se ha formado y bajo el impulso de qué factores, cuáles son sus constantes y sus variantes. Por consiguiente, hay que indicar, por una parte, los factores que han originado, estimulado y exigido la experiencia espiritual del hombre bíblico, y, por otra, observar las expresiones concretas (sujetas siempre a las condiciones históricas y, por ende, provisionales) en las que paulatinamente se fue configurando.

Concretamente, por lo que se refiere al AT, vamos a describir la experiencia espiritual tal como se configuró en las diversas tradiciones, que son verdaderas y auténticas corrientes espirituales (tradiciones históricas, proféticas, sapienciales), teniendo en cuenta, en la medida de lo posible, las diversas etapas de la historia de Israel, de suerte que se vea la incidencia de los acontecimientos y de las situaciones¹. Pasando al NT, es importante poner en claro la relación de continuidad/novedad con la experiencia del AT y la relación, a menudo polémica, con la espiritualidad ambiental (judía y pagana). De la revelación de Jesús y de la experiencia del grupo de los discípulos que estuvieron en comunión con él nacieron las diversas comunidades, las cuales vivieron con tonos originales la experiencia espiritual común: las comunidades sinóticas, paulinas y joaneas. Nos interesa observar cómo se introduce la originalidad de cada comunidad en el esfuerzo por vivir la propia experiencia espiritual en situaciones precisas: comunida-

des de contexto judaico, judaico-pagano y helenístico; comunidades que viven en situación de persecución y de marginación; comunidades que chocan con las primeras herejías. Con esto quedan indicados el ámbito, el método y la perspectiva de nuestra exposición. Pero queda también claro que —sobre todo por razones de espacio, aunque no exclusivamente— nuestra exposición será fragmentaria y episódica, si bien no hasta el punto de impedirnos percibir las estructuras básicas que definen la experiencia espiritual bíblica.

I. El Antiguo Testamento

1. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA EXPERIENCIA DE ISRAEL - Antes de pasar al estudio de las diversas corrientes en las que se expresa la experiencia espiritual de Israel, creemos metodológicamente correcto reconstruir, siquiera sea de modo necesariamente sucinto, lo que podríamos llamar el "núcleo base" (originario y subyacente a todas las configuraciones sucesivas) de tal experiencia. El camino mejor es partir concretamente de algunos textos importantes y representativos. Son textos que se consideran como "compendios" de la experiencia de Israel (textos con los que se enfrentaron todas las generaciones de israelitas) y, a la vez, como vehículos de su transmisión.

Como puede fácilmente comprobarse, cuando Israel se interroga por el contenido de su fe, responde de las más de las veces con relatos y frases informativas. Desde luego existen en la Biblia afirmaciones sobre Dios, el mundo, la existencia humana y el fin de la vida. Interrogantes que forman parte todos ellos de la antigua sabiduría oriental, en la que también Israel se inspiró ampliamente. Pero la orientación profunda, típica y original del pensamiento hebreo parece ser otra: comprender una serie de acontecimientos históricos promovidos por Dios en medio del pueblo. Tanto es así, que la Biblia es ante todo un conjunto de libros históricos y de relatos. Hay fórmulas breves, nacidas en un ambiente litúrgico, y que expresan la fe común; como, por ejemplo, Núm 23,22; 24,8; Ex 20,2; Dt 5,6; Jue 6,13; Sam 4,8. Recuerdan el acontecimiento histórico del éxodo: "Yahvé nos sacó de Egipto". Pero también hay textos amplios y representativos.

El primer texto es el cántico de victoria de Ex 15². Es un himno antiguo dispuesto en coros alternos: un coro ensalza el poder divino y el otro relata la acción de Dios en la historia. Las palabras del coro de alabanza suponen las del coro que relata: la celebración nace de una experiencia histórica. El himno se refiere a un acontecimiento preciso (el hecho del éxodo), pero a la vez lo supera: relata una historia abierta, una historia que prosigue. El hecho acaecido es entendido como promesa, anticipo y modelo del futuro comportamiento de Dios. En el gesto divino que salva a los israelitas y condena al faraón se descubre la estructura constante de la acción de Dios —un Dios que libera, salva y castiga—, la cual proporciona la clave para leer la historia y anticipar, en esperanza y en la celebración litúrgica, su conclusión. Lo más importante para nosotros es esto: Israel experimenta a Dios en la historia (en ella descubre los atributos de Dios y el estilo de su acción), y es en un acontecimiento central de su historia, y no fuera de ella o en el mito, donde encuentra Israel la clave para interpretar los acontecimientos acaecidos *antes* y los acontecimientos que seguirán ocurriendo *después*.

El segundo texto importante y representativo es el c. 24 de Josué. Los cinco libros de Moisés están como contenidos en miniatura en este gran credo que Israel escucha en Siquén, centro de la confederación de las tribus llegadas a la tierra prometida. Es un formulario de renovación de la alianza. En la primera parte (vv. 2-13) se enumeran las intervenciones divinas: los patriarcas, la liberación de Egipto y el desierto, la tierra prometida. En la segunda parte (vv. 14-24), resuena la respuesta del pueblo. Como puede verse, la estructura de la experiencia de fe es siempre la misma: en la historia es donde Israel reconoce a su Dios.

El tercer texto es el conocido pasaje de Dt 26,4-10. Dentro de un marco ritual —que describe el rito de la ofrenda de las primicias— se encuentra un dato inesperado, a saber: los vv. 5-9, que no son una oración dirigida al Señor, como sería de esperar, sino un relato, una historia en la que se habla del Señor en tercera persona. Sólo al final (v. 10 a) se encuentra la fórmula esperada: "Y ahora aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que Yahvé me ha dado". El israelita piadoso al ofrecer las primicias era invitado a hacer una profesión de

fe a recitar un credo que consista en el relato de una historia. Una historia que pone de manifiesto la gratuita benevolencia de Dios, que guio a su pueblo de la esclavitud a la libertad del desierto a la tierra. La experiencia de Israel ha de alimentarse de este recuerdo, y en ese recuerdo debe encontrar la certeza de que la palabra de Dios es fiel.

En un estudio muy interesante, W. Zimmerli³ analiza la formula "y sa breis que yo soy Yahvé" particularmente presente en Ez (por ejemplo, 7, 24, 25 3 5 37 1ss), pero igualmente en otras tradiciones, en contextos diversos, como los llamados profeticos, los textos narrativos oraciones y parestesis. Es indiscutiblemente una formula que expresa en sustancia los rasgos comunes, continuamente reproducidos, de la experiencia espiritual de Israel. Pues bien, la primera cosa que llama la atencion es que la formula aparece siempre al final de contextos en los que se relata la actuacion de Dios. El conocimiento del Señor va precedido de su accion en la historia. Aun mas no solamente el conocimiento de Dios se deriva del encuentro con la accion de Dios en la historia, sino que es el fin al que tiende la accion de Dios. "La accion de Dios no se realiza por si misma, sino que tiene por fin al hombre. Debe penetrar en el hombre, debe moverlo al conocimiento de Dios"⁴. Ademias, algunos pasajes (por ejemplo Jer 23,14, donde la formula de conocimiento va unida a "con todo el corazon y con toda el alma") nos advierten que por conocimiento no hemos de entender un hecho simplemente intelectual, sino un conocimiento que comprende al hombre en su totalidad. Por tanto, "la primera condicion para tener el conocimiento de Yahve es que preceda la accion de Yahve"⁵. La Biblia no da pie a un conocimiento que de alguna manera surgiera de la meditacion del hombre replegado en si mismo o del analisis del mundo.

Pero aqui es importante una precision: "Las acciones de Yahvé no tienen vida solo en aquella hora determinada en que acacieron, para caer luego en el olvido. La parestesis veterotestamentaria insiste una y otra vez en el deber de transmitir con el relato este obrar de Yahve"⁶. La experiencia de Israel, historica se alimenta del recuerdo y de la tradicion y revive sobre todo en la liturgia. El nucleo base de la experiencia de Israel nos parece que queda asi suficientemente trazado.

2. LAS TRADICIONES MÁS ANTIGUAS DE PENTATEUCO. Es opinión común que los estratos mas antiguos del Pentateuco son el yahvista (=Y) y el elohista (=E).

a) *El estrato Y*. Al estrato Y se le hace remontar a la época de David o de Salomón (obviamente, con un cierto margen para reelaboraciones y adiciones posteriores), se ambienta en Palestina meridional y refleja los intereses de la monarquia en su apogeo. El texto base para comprender la perspectiva del Y es Gén 12,1 3, definido por algunos como el kerigma del Y, sirve de transicion entre el ciclo de los origenes y el de los patriarcas. Encontramos ya en las características mas originales de la experiencia espiritual de Israel la iniciativa libre y gratuita de Dios, la fe que exige la mision que confia. La llamada de Abraham es una eleccion, Yahve, el Dios vivo que se inserta en la vida de Abraham y la cambia. Su palabra es orden y promesa y exige obediencia y confianza. Yahve es un Dios de gracia, y su llamada es predileccion pero es también el Dios de todos y su horizonte se abre a la universalidad. "Por tu descendencia seran benditas todas las naciones de la tierra". El esquema es universalidad Israel-universalidad. La llamada de Abraham (Israel) es sobre la base de la universalidad (la prehistoria) y se abre a la universalidad.

Mas para comprender la experiencia espiritual del Y es mejor aun leer Gén 2 3. Se ve como la fe ilumina concretamente la existencia historica del hombre y se convierte en un modo de interpretar la vida⁸. En este relato latén algunas preguntas: ¿Por que el hombre y la mujer se sienten asi atraidos el uno hacia el otro? (2,24) ¿Por que la serpiente se arrastra y la aversion entre el hombre y la serpiente es tan engañosa e implacable? (3,14) ¿Por que la mujer es traicionada y envidiada precisamente en su maternidad y en su adhesion al hombre? (3,16) ¿Por que el hombre se ve decepcionado en su trabajo y en el dominio del mundo, que, sin embargo, le pertenece? (3,17 18). Pero detras de estos interrogantes particulares se entreve una pregunta de fondo: ¿Como se explica la existencia del hombre, tan turada y cargada de contradiccion? La pregunta sobre la existencia que formula el Y debe situarse en una experiencia religiosa particular, que no sólo en camina hacia una solución original, sino que antes incluso plantea el interrogante de modo original: si Dios es fiel en

favor del hombre (como lo ha manifestado la experiencia del exodo), ¿por que la contradiccion? ¿Por que parece prevalecer la injusticia? ¿Por que la muerte? En una palabra Israel vive un desgarramiento religioso mas que humano por una parte, la fe en un Dios liberador, por otra, la experiencia historica que parece desmentirla. Frente a las multiples contradicciones que marcan la historia no hay que echar la culpa a Dios, dice el Y, sino al hombre. El mal tiene un origen en la libertad, no un origen teológico. No se oculta la importancia de semejante respuesta, que no tiene solo un valor teológico (poner a salvo la bondad de Dios), sino tambien un valor antropológico. Induce al hombre a considerarse responsable de su historia y del mal que en ella existe y a no des cargar en otra parte la responsabilidad.

Puede ser util ahora confrontar la respuesta biblica con la respuesta de la mitología. Nos referimos a los textos babilonicos de sobra conocidos: el Enuma Elish la epopeya del Gilgames y el poema de Atrahasis. Tanto en el mito como en la Biblia (muchos materiales expresivos son comunes), la reflexion esta al servicio de una comprension de la existencia. Pero en el mito, la muerte y la contradiccion son casualidad o destino, voluntad absurda de los dioses. La explicacion del desgarramiento del hombre esta arriba, en la esfera de los dioses, mas alla del tiempo y de la historia. Para la Biblia, en cambio, la explicacion hay que buscarla en la historia. En la espiritualidad del Y estan presentes como elementos esenciales la libertad, la responsabilidad frente a Dios y la decision por la cual el hombre se hace responsable de su destino.

Para el Y la realidad y la historia del hombre no se comprenden simplemente reconstruyendo las lineas del plan de Dios, que no obstante persisten. La experiencia que el hombre vive concretamente esta marcada por el pecado y por la contradiccion. En el hombre existe el plan de Dios y la posibilidad de rechazarlo. La serpiente sugiere que Dios tiene intenciones envidiosas: es la concepcion antiquisima y universalmente difundida, de la envidia de los dioses. El pecado consiste precisamente en creer a Dios envidioso (da una orden para salvar su dominio sobre el hombre mas que para liberar al hombre) y, por consiguiente, en sustraerse a su plan y constituirse en medida del bien y del mal decidir por propia cuenta, no por

obediencia. Pero justamente este "hacerse Dios" es lo que crea el desorden en el hombre y la contradiccion en la historia. Al alejarse de un plan para el cual fue pensado y querer obrar por si mismo, el hombre se aliena. El Y experimenta lo radical del pecado, se ha dado cuenta de que el mal esta inserto en las relaciones fundamentales del hombre y corroe el ser humano en sus fibras mas intimas (en la relacion hombre-mujer entre hombres, en el progreso tecnico, en la sociedad). Pero, junto a la invasion del mal, el Y experimenta la obstinacion de la misericordia de Dios. Por eso el Y, a pesar de todo, rebosa esperanza. El hombre se obstina en el pecado, cae y recae en el. Pero Dios no es meritos obstinado en volver a comenzar desde el principio.

b) *El estrato E*. El E, que poseemos de modo mucho mas fragmentario que el Y, se situa en el reino del norte (se remonta, pues, a una época posterior a la division del reino de Salomon). A diferencia del Y, no ve el instrumento de salvacion en la monarquia, sino mas bien en los profetas (los grandes personajes, como Abraham y Moises, a los que llama justamente profetas), cuya critica de la monarquia y del sacerdocio refleja. El E no ofrece historia alguna de los origenes, esta lejos de la amplia vision historico-salvifica del Y. Se limita a las tradiciones nacionales de Israel.

Para distinguir la experiencia espiritual de que es portador E, nos parece importante hacer dos indicaciones.

La primera es la viva conciencia del pecado. El E esta convencido de que Israel traiciona continuamente las expectativas de Dios, y no solo tras algun tiempo, sino inmediatamente despues de estipulada la alianza. El E no cuenta el pecado original de la humanidad como el Y (se centra, segun hemos dicho, en la historia de Israel), pero conoce otro gran pecado de los origenes: el episodio del becerro de oro (Ex 32). El relato subraya lo pronto que Israel traiciona (y sigue traicionando) las promesas del pacto: "Pondréis en practica todas las palabras dichas por Yahvé". Asi se ve, como ya en el Y, que la fidelidad de Dios es gracia. Pero se ve tambien la gran tentacion de toda la experiencia de Israel: no la de abandonar a Yahve y su prerrogativa de pueblo elegido, sino mas bien la de aprovecharse de todo eso y manejarlo a su manera explotando la presencia de Dios en provecho de los propios planes.

Surge una pregunta ¿Como se comporta Dios frente al mal que parece anular su plan de salvacion? Desde luego Dios no puede ignorarlo y lo castiga Sin embargo, una respuesta mas profunda aunque todavia parcial podemos encontrarla en la historia de Jose (que es una seccion muy importante en la obra del E) Se lee en Gen 50 20 "Ciertamente, vosotros os portasteis mal conmigo, pero Dios lo encamino a bien para hacer ver lo que hoy estamos viendo para mantener en vida a un gran pueblo" El poder del Señor puede incluso sacar provecho de la mala accion del hombre para llevar a cabo su salvacion

La segunda indicacion es la sensibilidad moral del F Subraya vigorosamente las exigencias del Señor y por tanto el lado moral de la vida religiosa Israel mediante la alianza, es colocado aparte por el Señor lo cual incluye una posicion y una mision particulares Yahve es el Señor, y su dominio se expresa en la ley mientras que la fidelidad del pueblo se manifiesta en su observancia No es ciertamente una casualidad que pertenezca al estrato E del Pentateuco la redaccion del decalogo que se encuentra en Ex 20 1 21 En Ex 20,1ss se advierte la misma estructura de los formularios de los tratados de alianza que los soberanos persas e hititas estipulan con sus vasallos Yahve se presenta como el Señor de Israel enumera los beneficios realizados en su favor ("te he sacado de la casa de la esclavitud"), afirma el vinculo ("yo soy tu Dios, tu eres mi pueblo") enumera las leyes e indica el premio y el castigo

Pero son tres las observaciones que mayormente nos interesan Primera, el Dios de Israel se revela como el Dios de la vida esta interesado en la vida cotidiana en las relaciones entre los hombres, en la comunidad, no solo se interesa por el culto y los ritos Segundo, el Dios de Israel es el Dios de la interioridad, no de la exterioridad Quiere al hombre entero A las palabras y a los actos han de corresponder la sinceridad y la fidelidad del corazon Tercero, la ley esta en relacion con el gesto salvador y liberador de Dios La ley no es imposicion de un tirano o simplemente de un amo Es la voluntad de un Dios salvador que ha sido el primero en realizar actos de salvacion La observancia de la ley es la respuesta a un Dios que ha sido el primero en hacer algo De esta manera esta ya claro que Israel no

debe observar las leyes de Dios por utilitarismo sino como consecuencia de una posicion en la que por gracia de Dios ha venido a encontrarse Israel debe hacer que se vea lo que ha llegado a ser por eleccion gratuita

3 EN LA ESCLEIA DL LOS PROFFTAS El profetismo es sin lugar a dudas uno de los fenomenos mas originales de la experiencia biblica¹⁰ No pudiendolo exponer con detalle nos contentamos con bosquejar la estructura fundamental de la espiritualidad de los profetas (la vemos como una forma vibrante de la espiritualidad del pueblo entero, tal y como esta debiera haber sido) y los principales ambientes (y metodos) de sus intervenciones [→Contestacion profetica I, ↗Profetas]

a) *La estructura fundamental de la espiritualidad profetica* Frecuentemente se ha pensado en los profetas como en anticipadores del futuro o, segun otros, como en portadores de novedades, hasta el punto de proclamarlos como los verdaderos creadores de la religion hebrea Nadie duda de que los profetas profundizaron la fe judia y de que, en consecuencia, las antiguas tradiciones se interpretaron sucesivamente a la luz de su experiencia Pero concebir a los profetas ante todo como anticipadores del futuro o portadores de novedades significa traicionar su originalidad mas profunda Un erudito como N Lohfink ha podido escribir no sin una cierta paradoja "Los profetas no son innovadores sino mas bien los defensores de lo antiguo son en el verdadero sentido de la palabra, conservadores"¹¹

Interesa responder cuanto antes a esta pregunta ¿Quien es el profeta y de donde saca la fuerza critica de su mensaje? Los profetas son, ante todo, hombres de Dios El Señor no es un objeto de su reflexion y de sus palabras sino una persona viva con la que entran en comunión, en nombre del Señor y por orden suya hablan¹²

Los profetas son *hombres de fe* No sólo predicaron la fe, sino que la vivieron Vale la pena indicar al menos dos posturas tipicas de su modo de vivir la fe Los profetas viven una existencia signo verifican en si mismos y ejemplifican los primeros el mensaje que anuncian Para ello aceptan el aislamiento y la soledad vivir la experiencia del pueblo de Dios perseguido que sufre, que es puesto a prueba Ademas los profetas

viven aquel tipo de fe, dificilísimo a veces, que consiste en creer en la validez de la propia mision a pesar de las reiteradas experiencias del fracaso No pierden nunca la esperanza Es tipico a este respecto el profeta Jeremias Su libro esta sembrado de confesiones que nos revelan la intimidad de su espiritualidad Es una lectura preciosa, que nos da a conocer los sufrimientos las desilusiones y las crisis de un autentico hombre de fe Jeremias amaba la paz y la tranquilidad, hubiera deseado tener con todos relaciones serenas y abiertas Sin embargo, Dios le llamo a anunciar una palabra juzgadora la cual suscitaba divisiones y contiendas soledad Por esto sorprendernos muchas veces al profeta interrogandose sobre su vocacion y la mentandose con su Dios (20,7ss) Pero la soledad, la calumnia y el sufrimiento no son el unico dolor de Jeremias El amaba profundamente a su pueblo, por eso la tragedia de su pueblo se convierte en un ulterior sufrimiento (8,21 14,17 15,18) Sin embargo, junto a esto encontramos tambien otras confidencias las de la alegria y la esperanza recordada "Mas tu, Yahve me conoces a mi me ves, pruebas mi corazon y ves que esta contigo" (12,3) "Tu eres mi esperanza" (17,14) Como todos los profetas, aun en medio del sufrimiento, la desilusion y el rechazo, Jeremias experimento en su interior el milagro de la esperanza y de la serenidad

El profeta, ya lo hemos dicho no es el que anticipa el futuro Es mas bien el que *sabe leer en la trama de los acontecimientos el plan de Dios*, el que sabe descubrir los signos de los tiempos e interpretar el sentido religioso de los hechos Los profetas estan atentos a todos los acontecimientos de la vida politica nacional e internacional, social y religiosa Pero no se limitan a describir los hechos, los miden por la fidelidad a la alianza (podriamos decir que los confrontan con la experiencia religiosa que viene del pasado) y los juzgan basandose en su capacidad de conducir hacia el futuro prometido por Dios No se contentan con hacer cronica, tras la cronica descubren la historia, el plan de Dios Los profetas, las mas de las veces, analizan la situacion muy diversamente a como lo hacen los demas Los politicos del tiempo de Amos en sus análisis politicos veian el peligro en el ansia de dominio de los ejercitos vecinos y en la debilidad de los propios Por eso buscaban la salvacion en alianzas humanas

Tambien buscaban la salvacion en la obediencia a Dios, en la oracion y en el culto, pero el Dios al que se dirigian lo concebían como garante de su exito Amos, en cambio, hace un analisis de la situacion desde la optica de la alianza y del significado del pueblo de Dios Para el profeta la ruina viene de la traicion a la alianza, y no de otra cosa, por eso la salvacion esta en la conversion

Existe una tercera caracteristica del profeta *vive atento a recuperar el mensaje religioso en toda su pureza original*, se esfuerza por reconducir la religion a sus fuentes primitivas Por eso el profeta reacciona contra las interpretaciones acomodaticas y las añadidas falsificadoras que paulatinamente se van haciendo, reconduce la fe a su centro profundo y desconcertante De esta manera, el profeta termina siendo inquietante, mas no porque cree ideas nuevas, sino porque sabe escuchar de nuevo la palabra perenne de Dios

b) *Ambientes y metodos de las intervenciones profeticas* Queda dicho que las situaciones en que se encontraron los profetas fueron todas muy dificiles Con todas las matizaciones y con sus innumerables diferencias, los profetas se encontraron todos ante el mismo problema Israel no esta ya en el desierto ni es nomada, sino que se ha convertido en un pueblo sedentario y vive en una situacion nueva de bienestar ¿Como vivir la fe en esta situacion nueva, llena de bienestar y de tentaciones? Ademas, Israel se ha convertido en un Estado y ha de hacer una politica, pero ¿que politica? Frente a este problema las respuestas de los profetas, dentro de su innegable variedad obedecieron todas a un esquema comun un esfuerzo de fidelidad tanto al germen originario de la alianza como al tiempo presente

Los profetas mantienen en pie la esperanza de Israel, le fuerzan a mirar adelante Le quitan al pueblo la seguridad que poco a poco se construye y no le dejan convertirse en un pueblo sedentario Le abren al futuro mesianico Mas ¿de donde proviene esa fuerza critica? ¿A que sectores se dirige?

La denuncia de los profetas parte siempre de la fe No parte de una critica del hombre y de la sociedad, sino de una consideracion sobre Dios y sobre su plan de salvacion En su conciencia y en el mensaje prevalece la dimension vertical, su interes esta en defender en el mundo el espacio de Dios Y precisa

mente por esto son capaces de descubrir las contradicciones de los hombres. La crítica de los profetas nace de una convicción precisa: el Dios que libero a Israel de Egipto es un Dios que ha aceptado la historia y se ha insertado en ella para realizar un plan que es suyo y que esta mas alla de todas las concretizaciones a que llega el hombre (es un plan que no se deja aprisionar por ninguna ley, institucion u ordenamiento). Esto induce al profeta a relativizar los valores y a luchar contra todo lo que quiere imponerse como absoluto y definitivo. Solo Dios es absoluto. Es la lucha de los profetas contra la idolatria. Siempre reaccionaron contra toda forma de idolatria, no solo religiosa, sino también política. Siempre reaccionaron, por ejemplo, contra la tendencia política y religiosa a la vez de absolutizar al pueblo y al templo (como si fueran cosas necesarias para Dios) pueblo y templo, repiten los profetas, pueden muy bien ser dispersados.

Los profetas fueron criticos con la política de Israel. Segun ellos, el camino de la salvacion pasa por la fidelidad al Señor no por otras alianzas. Segun Isaías por ejemplo, la fe y la incredulidad son los dos factores, positivo y negativo de la historia, la fe como fuerza activa y la incredulidad como principio de ruina. Para Isaías, ésta es la ley que explica el declinar y el encumbramiento de la civilizacion, en particular de Israel. Naturalmente, por fe no se entien de una espera pasiva de la intervencion de Dios, sino una confianza activa en su proyecto.

Los profetas son criticos con la sociedad de Israel. Las páginas en que denuncian la injusticia exasperante de su tiempo son especialmente fuertes e incisivas. Mas lo importante es entender que su criterio de justicia —con el que juzgan su tiempo y denuncian sus contradicciones— no esta tomado del hombre o del sistema vigente sino de Dios. Los profetas parten de una experiencia religiosa.

Finalmente, los profetas critican el culto. El culto hebraico se desenvuelve en el cuadro de la alianza. Aquí radica su novedad. En el culto se renueva la alianza, la cual es simultaneamente la alianza del pueblo con Dios y de las tribus entre si, tiene una dimensión religiosa y otra política. Por eso el culto, además de su aspecto de adoracion, tiene el de conversion y de mision. Es interesante a este respecto una compara-

ción entre el profetismo bíblico y el profetismo babilónico. Los profetas babilónicos presentan en nombre de Dios mandamientos que se refieren siempre, o casi siempre, al sector cultural. Su Dios esta interesado en las ofrendas del pueblo y en la satisfaccion de los propios privilegios. Los profetas bíblicos, en cambio, proclaman y exigen la soberania de Dios sobre toda la vida y el cumplimiento incondicional del derecho y de la justicia.

Para intuir algo de la profunda espiritualidad a que los profetas llevaron a Israel, citemos una vez mas el ejemplo de Jeremías. A pesar del lucido analisis que hace del pecado presente en todo el organismo de Israel, queda siempre para Jeremías una posibilidad de encontrar al Señor. Solo que los antiguos valores religiosos a los que Israel daba mucha importancia —como el templo, Jerusalén, la dinastia de David— no bastan ya. Lo que cuenta es ofrecer en tero al Señor el propio corazón. Yahvé no es prisionero de un territorio, de una estructura, de una práctica religiosa. Se lo puede encontrar en todas partes, a condición de descender al fondo del propio corazón. La conversión de que habla Jeremías no es una simple sumisión exterior a las exigencias de Dios. No es tampoco la sola adhesión sincera a una doctrina o a prácticas puntualmente satisfechas. Es una transformación profunda de todo el ser. Por eso la religion de Jeremías se considera una religion interior y personal. Interior, porque a las palabras y a las acciones debe responder la fidelidad y la sinceridad del corazón. Personal, porque Yahvé no se liga a Israel en su conjunto, sino que busca a cada individuo, uno por uno, personal, porque tanto la comunidad como el individuo han de dar a Dios no alguna cosa, sino a si mismos. Jeremías sabe muy bien que esta conversión del corazón es imposible para el hombre. Es un milagro que solo Dios puede realizar. Pero es un milagro que se puede esperar, porque no se trata ya de que Dios salve al templo y la nacion se adapte a la salvación que quiere el hombre, sino de que, por el contrario, el hombre se deje modelar y conducir por Dios a donde El quiera.

Con frecuencia los profetas lanzan palabras de amenaza, pero se trata siempre de una amenaza que nace de la justicia y que no desmiente la fidelidad de Dios y su obstinada solidaridad. Lo que provoca la amenaza es siempre la

infidelidad del pueblo, la práctica de la injusticia (Amós), el abandono de Dios por las divindades extranjeras (Oseas, Jeremías), la práctica de una política sin fe (Isaías), la violación del sábado y la práctica de la violencia (Ez 20,12-21,22). Las amenazas de los profetas van siempre precedidas de la invitación a la conversión. Los profetas saben que a Dios no le gusta castigar, en cierto sentido es un deber de justicia que cumple con dolor (Jer 12,7-8, 45,3). En todo caso, Dios no destruye, no castiga nunca definitivamente, salva un "resto" con el cual vuelve a comenzar desde el principio. La historia de la salvación esta siempre abierta.¹⁵

4 LA ESPIRITUALIDAD DEUTERONÓMICA. El libro del Dt es la consolidación de una corriente de espiritualidad —llamada justamente deuteronomica— que tuvo su origen en el reino del norte, pero que dio sus mejores frutos en tiempos de la reforma religiosa de Josías. Recoge las tradiciones mosaicas para actualizarlas y reinterpretar la historia del pueblo —desde la muerte de Moisés al destierro— siguiendo un criterio fundamental único: a saber, el de la fidelidad religiosa. El tema central del Dt es simple y se repite constantemente: ¿cómo reformular la alianza y la ley hoy y hacer del exodo un hecho con temporaneo? Este esfuerzo de actualización se mueve en tres líneas.¹⁶

Primera. El Dt actualiza el acontecimiento del exodo situándolo en un contexto litúrgico y parentético. Los discursos y los relatos del Dt revelan claramente el estilo de la proclamación litúrgica y de la parentesis. Las palabras de Moisés son directas y conmueven al oyente. El "tú" y el "vosotros" se oyen continuamente. Los acontecimientos no son pasado, sino un hoy. El hoy es una palabra frequentísima en el libro.

Segunda. El Dt actualiza la alianza redescubriendo, por encima de la casuística y de las prescripciones legislativas, el núcleo central de la ley, la lógica de fondo que da valor a todo y a la que hay que ajustar toda prescripción. Para el Dt este núcleo central es la ley del amor (cf 10,12-11,17). El núcleo central de la espiritualidad deuteronomica es así de claro. Esta espiritualidad esta hecha de una escucha atenta ("Escucha, Israel") y de un amor sin compromisos y de un servicio. "Ahora, pues, Israel, ¿que es lo que te pide Yahvé, tu Dios, sino que le temas, sigas sus caminos, le ames, sir-

vas a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, guardes los mandamientos de Yahvé, sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas feliz?" (10,12-13). Israel pertenece *totalmente* a su Señor. El Dt no habla nunca simplemente de Yahvé, sino siempre (o casi siempre) de Yahvé *tu* Dios, *nuestro* Dios, *nuestro* Dios. Esta entrega total al servicio del Señor nace, segun el Dt, sobre la base de un amor de Dios que ha obrado el primero. La espiritualidad deuteronomica tiene un sentido muy destacado de la gracia. Israel no fue elegido entre los otros pueblos debido a alguna cualidad particular. "Yahvé se fija en vosotros y os elige no por ser el pueblo mas numeroso entre todos."

(7,7). La elección de Yahvé es pura gracia. "Mira de Yahvé, tu Dios, son los cielos aun los mas altos, la tierra y cuanto en ella se encuentra. Sin embargo, solo con tus padres se ligo, y esto por amor y despues de ellos eligio a su descendencia, a vosotros mismos, entre todas las naciones, hasta el dia de hoy" (10,14-15). La pertenencia total al Señor, que surge de la gracia, se prolonga en un servicio a los hombres. "Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y temible, que no admite *acepción de personas* ni se deja comprar con regalos. Hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero, sumis trándole pan y vestido. Amad tambien vosotros al extranjero ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto" (10,17-19). La estructura de la espiritualidad deuteronomica (y, evidentemente, de la Biblia entera) es ahora muy clara, de la raíz de la gracia brotan el servicio al Señor y la justicia entre los hombres. Finalmente, hay que decir que, por su puesto, la gracia no anula la responsabilidad. Y éste es el sentido del motivo de las bendiciones y de las maldiciones de la vida y de la muerte que a menudo subraya el Dt. Tal motivo evidencia la situación de profunda seriedad con que Israel ha sido conducido por la gracia de Dios. Ciertamente ahora Israel posee el don de Dios, pero a él le corresponde querer mantenerlo.

Tercera. El Dt actualiza la alianza pensandola y reformulandola a la luz del nuevo contexto (religioso social y político) en que Israel viene a encontrarse. Se esfuerza en adaptar el monoteísmo judío (que proclama al Dios de la historia) al nuevo contexto agrícola (que conlleva la tentación del culto a los

dioses cananeos de la fecundidad) Se esfuerza en repensar los mandamientos a la luz de las nuevas estructuras (Israel no es ya un pueblo nomada, sino sedentario, no es ya una confederación de tribus, sino un Estado) Reconsidera la espiritualidad de la fe y de la dependencia de Dios, de la pobreza a la luz de la nueva situación de bienestar y de seguridad (8,1 20) También desde este punto de vista puede definirse como brillante el resultado de la reflexión deuteronomica Según el Dt, que explicita intuiciones ya presentes antes, la experiencia del \nearrow desierto [II], experiencia de nomadismo y de pobreza tiene un valor teológico fundamental es una lección que Israel debe aprender y no olvidar nunca Fue, por ejemplo, una educación en la dependencia de Dios En la pobreza del desierto, Israel se sintió incapaz de valerse por sí mismo y necesitado de Dios Por tanto, tiempo de educación en la fe y de verificación, por una parte, Israel experimentó su propia insuficiencia y por otra, la presencia de la ayuda de Dios, aprendió que “no sólo de pan vive el hombre sino de cuanto procede de la boca de Yahvé” (Dt 8,3) Es una lección que se debe tener presente sobre todo en una situación de bienestar Dos, en efecto, son los peli gros del bienestar el olvido de Dios y la autosuficiencia Frente a estos peligros, concluye el Dt, es importante revivir la experiencia del desierto fue el momento de la verdad

5 LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE LOS SABIOS La reflexión sapiencial es muy antigua y acompaña toda la experiencia de Israel Sin su aportación, la aventura espiritual de Israel hubiera sido muy diversa Se distingue de las experiencias hasta ahora descritas por algunas características propias, de método y de intereses, que configuran la reflexión sapiencial como una expresión original Con ella la espiritualidad de Israel entra en diálogo con la razón y con la experiencia, así como con el patrimonio cultural común a los pueblos vecinos¹⁵ [\nearrow Consejos evangelicos II 2]

Es muy interesante observar que en la Biblia se da junto a la escucha clara de la palabra, la escucha de las cosas, del hombre, de la historia, de la experiencia y de la razón Todo esto aparece con particular evidencia precisamente en la reflexión sapiencial En su esfuerzo por conocer y apropiarse el mundo, los sabios no ponen su confianza direc-

tamente en la revelación (aunque son creyentes convencidos), sino en la razón, la experiencia y el diálogo Su método es diverso al de los profetas, no descendiendo de la palabra a la vida, reflexionando sobre los hechos realizados por Yahvé dentro de Israel Se esfuerzan más bien en leer el mundo la historia y la experiencia La sabiduría considera el mundo como una realidad profana, sin velos míticos, es posible adueñarse de sus misterios de manera racional y científica

Dos son los elementos que caracterizan la estructura sapiencial y su método considerar al hombre, ante todo no como hijo de Israel, sino como *hombre* (en el orden de la creación) y considerarlo como hombre que debe dirigir su vida con la observación y la experiencia (no siempre de manera inmediata ni apelando únicamente a la revelación) Probablemente existió una cierta oposición entre sabios y profetas Isaías (3,1-3, 5,21, 10,13, 19,11, 29,13 15 30,1) y más tarde Jeremías (4 22, 8,8, 9,22, 49,7, 50,35) se mostraron algo recelosos frente a la sabiduría No la rechazaban por principio pero sí les causaba cierta inquietud Y se comprende, la sabiduría procede por vía de experiencia y de búsqueda, en cambio la profecía es escucha de la revelación

a) Los sabios manifiestan una clara intención de *universalidad* Intentan construir una común plataforma sapiencial en torno a la cual poder unirse todos los hombres de buena voluntad Los sabios tienden a un diálogo que va más allá de los confines de Israel Y casi nunca se imponen por una disposición autoritativa ni con imperativos apodicticos, sino más bien con el convencimiento con el consejo y la motivación, la sabiduría busca el consenso El sabio se esfuerza en asimilar la cultura circundante e introducirla en la propia espiritualidad, sin traicionar por ello la propia originalidad y fe El sabio intenta expresar la fe judía en un lenguaje accesible a las culturas circundantes Realiza la experiencia de llegar a Dios en una dimensión más amplia que la Tora El sabio no reflexiona preferentemente sobre la historia de Yahvé con Israel, sino sobre temas que hoy llamaríamos profanos, como la profesión, la convivencia, la sociedad y la política Y se mueve abiertamente dentro del horizonte de la creación, siendo su teología una teología de la creación Su meta es la conquista del mundo para el hombre,

no le basta el conocimiento del mundo ni la búsqueda de competencia profesional, busca también una dimensión política y una visión ética El sabio está convencido de que el hombre tiene una esfera de autonomía en el ámbito de la creación Todo esto podría parecer a primera vista extraño a la fe y a la experiencia espiritual En realidad no es así También los sabios son auténticos educadores de la fe Sugieren comportamientos que parecen quedarse más allá de la alianza se contentan, por lo general con sugerencias relativas al buen sentido y a saber vivir por este humano suyo tiene como meta en su globalidad, crear un tipo de hombre apto para las opciones y los compromisos de la alianza, pretende crear las disposiciones favorables al diálogo con Dios ¿Las virtudes más inculcadas? La fuerza y el valor, el dominio de sí la libertad interior la fidelidad, la prudencia virtudes todas ellas necesarias para que el hombre sea hombre y para que sea maleable en manos de Dios

b) Toda la tradición sapiencial de Israel se esfuerza por conseguir que convivan Dios y sabiduría fe y razón Como se ve, es una experiencia profundamente religiosa Se intenta echar puentes entre revelación y experiencia Pero, naturalmente, existe interacción entre fe y experiencia, y en esto está la novedad y la profundidad de la aventura espiritual de la sabiduría judía La fe relativiza la experiencia, la invita a una trascendencia, a su vez la experiencia discute el dogmatismo En otras palabras, los sabios consiguieron que la investigación sobre la existencia se abriera a la revelación, por el camino de la experiencia se encontraron con zonas de misterio que solo Dios puede iluminar Escucharon la realidad profana y la siguieron en su dinamismo, pero se percataron de que este dinamismo es en sí religioso, viene de Dios y refleja su sabiduría Tropezaron con el misterio y lo reconocieron, pensemos, por ejemplo, en Prov 30,1 6 Se diría incluso que una de las tareas de los sabios fue la de demoler las falsas seguridades, no importa que se funden en pretensiones teológicas o racionales Comprendieron al fin que la sabiduría del hombre —toda experiencia— viene de Dios, que no es algo que sube de abajo, sino que baja de arriba, que es un don que hay que acoger y, por tanto, una palabra a escuchar en actitud de disponibilidad, de obediencia, de silencio, y también a leer y

escuchar porque la palabra de Dios se encuentra inserta también en la creación y en la experiencia del hombre por lo cual debe ser escuchada desde la perenne conciencia de que se trata de una palabra que viene de Dios En efecto el sabio (y ello es un rasgo importantísimo de su espiritualidad) no considera su búsqueda —aun cuando procede por vía racional y de experiencia— como una “prueba de fuerza” sino como una interpretación auténtica una escucha el descubrimiento de un orden que es preciso descifrar y que se considera salvífico Es una actitud profundamente religiosa en la que están en juego, además de la inteligencia, la apertura del corazón la libertad de espíritu, el rigor moral La verdadera sabiduría hace consciente de que la búsqueda debe terminar en el silencio (ante Dios y ante el misterio de la existencia) y a la vez hace percatarse de que el silencio no está reñido con una sana búsqueda La espiritualidad de los sabios supone la superación de la idea de que Dios se manifiesta en el mundo solamente a través de prodigios y de la historia de la salvación No solo en la revelación sino también en la creación esta diseminada la sabiduría de Dios La espiritualidad de los sabios se mueve en una íntima tensión procede con la convicción de que el mundo está en todo subordinado a Dios pero esta subordinación no impide la búsqueda El orden del mundo viene de Dios, la inteligencia y la experiencia son luz de Dios

Los sabios andan en busca de un orden, de un plan en la historia del mundo y, por lo mismo, de una regla de vida El mundo y la historia se caracterizan por la multiplicidad y la fragmentariedad por la casualidad, se diría “Todo ocurre por casualidad o existe un orden del que fiarse? Nada sucede por casualidad nada ocurre sin sentido concluye la antigua reflexión sapiencial, y el fundamento del orden es el principio de retribución el que obra bien consigue el bien, el que obra mal consigue el mal Este es el punto más delicado de la antigua reflexión sapiencial que corre el riesgo de aprisionar la acción de Dios dentro de un esquema simplista Pero estos riesgos fueron felizmente superados (como veremos en Job y Qohelet), ya que en la base de la espiritualidad sapiencial está el rigor moral, la voluntad de leer las cosas como son, la procedencia otorgada a la realidad sobre el esquema ideológico

6 EL EXILIO Y EL INMEDIATO POSTEXILIO En la logica de la historia de Israel parecia un absurdo la eventualidad de un exilio. Hubiera sido la destruccion de todo el plan salvifico de Dios, iniciado durante el exodo con innumerables prodigios, hubiera sido un mentís a todas las promesas de Dios (y Dios no puede desdecirse) la promesa de la tierra, el juramento de fidelidad a la casa de David, la estabilidad del templo. Pues bien, todo esto que parecia absurdo, que parecia fuera de la logica de Dios, sucedio. Por encima de cualquier otra desventura el exilio planteó, pues, un problema teologico, un problema de fe. ¿Es todavia el Señor el Dios salvador? ¿Es todavia fiel a sus promesas?¹⁶

Para responder a este interrogante Israel reconsidero toda su fe, su tradicion, su legislacion, su historia. Todos los libros del AT dejan ver —unos mas, otros menos— este ingente trabajo de reconsideracion. Lo que parecia absurdo, lo que parecia el fin de la fe constituyo de este modo un gran salto hacia adelante de la misma fe. El exilio —y acaso mas la situacion de tension que siguio a la vuelta a la patria— hizo que Israel tomara conciencia del verdadero rostro de Dios, le obligo a recuperar la verdadera idea de Dios y, por consiguiente, la verdadera idea de pueblo elegido y de esperanza mesiánica. Se trato de una formulacion teológica que llegaba al corazon de la espiritualidad de Israel. Tomemos algunas muestras de esta grandiosa maduracion espiritual en el mensaje del profeta Ezequiel, en la tradicion sacerdotal (=P) y en la redaccion final del Pentateuco en el Deuteronomio y en el libro de Job.

a) *El mensaje de Ezequiel.* Ezequiel desarrolló su ministerio profético entre los desterrados, en Babilonia, del 592 al 570 aproximadamente. El 16 de marzo del 598 Jerusalem capituló ante el ejército de Nabucodonosor. El joven rey Joachin la reina madre, los altos oficiales y los ciudadanos mas importantes fueron deportados a Babilonia. Entre ellos se encontraba Ezequiel.¹⁷

Ezequiel vive pues, en el destierro, en Babilonia. El contexto en que se encuentra esta cargado de problemas. Por ejemplo los exiliados mantenian una inalterable confianza en los destinos gloriosos del pueblo elegido, Jerusalem no sera destruida pensaban, el destierro terminará y podremos volver de nuevo a la tierra prometida, Dios castiga pero es fiel, así lo ha hecho siempre

Podria parecer una actitud de fe, pero era una adhesión al pasado y una ilusión. Cuando mas tarde, en el 586, Jerusalem y el templo fueron destruidos, comprendieron entonces todos que la esperanza de un retorno rapido era ilusión. En ese momento surgio otro peligro: el desaheto y la desconfianza en las promesas de Dios. ¿Se acuerda todavia el Señor de su pueblo? ¿Es posible todavia esperar? Pero habia otra cosa: los hebreos, en Palestina, estaban habituados a manifestar su vida religiosa ofreciendo sacrificios en el templo y celebrando la liturgia, ahora en Babilonia, se encontraron de pronto privados de todas estas posibilidades. Finalmente, hay que añadir el sufrimiento de sentirse extraños y desarraigados. Muchos intentaron resolver la dificultad integrandose en el nuevo ambiente aceptando su cultura, las formas sociales y fatalmente, tambien las religiosas. Muchos perdieron la fe, otros, en cambio, tuvieron el valor de permanecer fieles a su religion y a su identidad, ellos constituyeron el “resto” de Israel, señal de Dios entre las naciones.

En la situacion descrita Ezequiel se fijo como primer cometido orientar definitivamente los espiritus de los deportados hacia el futuro liberandolos de la tentacion de volver atras. Para ello fue demoliendo una tras otra todas las ilusiones de los deportados. Ante todo el mito de Jerusalem. Dios no esta ligado a Jerusalem y luego el mito de la dinastia de David. Dios hizo la promesa a David y a su descendencia pero la promesa de Dios no esta nunca rigidamente ligada a una descendencia carnal finalmente, ultima ilusión: el templo. La suerte de Yahvé no esta ligada a un templo de piedra no está ligada a ninguna institucion. Todo se ha hundido pero no se debe llorar. Al morir la mujer del profeta oye que le prohiben llevar luto: “Y habéis de hacer como he hecho yo no os cubriréis la barba, no comereis pan de luto. Llevaréis vuestro turbante a la cabeza y las sandalias en los pies no os lamentaréis ni lloraréis” (24,22-23). Es un gesto simbólico. Es justo que el mundo viejo desaparezca, no merece las lagrimas de nadie. El Señor quiere reconstruir sobre ruinas, quiere construir con materiales nuevos.

Como todos los profetas también Ezequiel anuncio muchas palabras de desventura, las cuales, sin embargo no pretendian destruir la esperanza de Israel, sino las ilusiones del pueblo. La

verdadera esperanza se apoya en Dios, no en las ilusiones. Sólo después de haber demolido las ilusiones es posible hablar de esperanza. Un terreno purificado de las ilusiones y de las nostalgias es el unico apropiado para que pueda germinar de nuevo la esperanza en Dios. Las seguridades del hombre se han hundido todas, entonces precisamente surge inquebrantable la fidelidad de Dios. Yahvé establecera una alianza nueva. En ella empeñara todo su amor y toda su potencia creadora. Para arrancar al hombre a la infidelidad y al pecado, el espiritu de Dios repetirá aquel gesto transformador, gratuito y salvifico que se manifesto en la creacion y en el exodo (36,22-28).

b) *La tradicion P y la redaccion final del Pentateuco.* El estrato P del Pentateuco se considera, en su composicion final el estrato más reciente (se piensa en la época exilica), sin embargo, recoge materiales antiquísimos, probablemente pertenecientes a las tradiciones ligadas al templo de Jerusalem. P es una reelaboracion de las antiguas tradiciones de Israel, no para transformarlas, sino para deducir con mayor claridad su significado religioso y para encontrar en ellas una respuesta a los interrogantes suscitados por la situacion en que se encuentra Israel. Al ambiente de P y a sus intereses se debe también sustancialmente la redaccion final de todo el Pentateuco.¹⁸

¿Qué ambiente? En parte, lo hemos descrito ya [supra, a], pero creemos que vale la pena insistir en ello. Israel vive una situación inedita. Sin templo y sin liturgia, ¿cómo permanecer fiel a la religion de los padres? ¿Se puede tener aun confianza en el Dios de los padres, ahora que las promesas parecen todas desmentidas? No se olvide que para los antiguos una victoria sobre un pueblo era la victoria del propio dios frente al dios del pueblo vencido. ¿Es ahora mas fuerte el dios Marduk que Yahvé? Además, Babilonia no era solamente el centro de un vasto imperio, sino también el centro de una vida cultural muy viva y de una liturgia fascinante. Al pueblo de Israel disperso y tentado, P le dirige un vigoroso mensaje de esperanza: una invitacion a la confianza en la palabra de Dios, una proclamación de la soberanía unica de Yahvé.

Ante todo, una solemne proclamación del señorío de Dios y de la fidelidad de su palabra. La perspectiva dominante en el relato de la creacion (Gén 1,1 -

2,4a) no es el origen de las cosas sino la afirmación de un Dios ordenador, que es el origen de todas las criaturas que las guía y les confiere sentido. Todo cuanto existe se encuentra bajo el dominio de Dios. Cada una de las obras de la creacion se relata segun un formulario fijo, que pone de relieve la correspondencia entre las órdenes de Dios y su cumplimiento. El autor esta convencido de que la salvación del hombre consiste en la correcta ejecucion de las órdenes divinas, y por eso muestra que la obediencia esta ya anclada en el cosmos, es una ley de la existencia, no simplemente del hombre. Pero léase también el relato de Gén 17. P presenta la vocacion de Abraham en una reduccion teológica extrema. En los vv 1-14 es unicamente Dios quien habla de Abraham, ni palabra, solo un gesto de adoracion (v 3). Puede decirse que todo el relato consiste en el discurso de Dios, solemne minucioso, como si resonara en un espacio vacio.

Así como Y habia condensado lo esencial de su mensaje en Gén 12,1-3 (Abraham fuente de bendicion para todos los pueblos), así P parece condensar su motivo central en Gén 1,28, motivo que resuena luego como un estruendo en los puntos estratégicos de su narracion (Gén 9,1-7, 17,2-6, 17,16, 17,20, 28,5-4, 47,27, 48,5-4 Ex 1,7). El mensaje es claro: la vida viene de Dios, de su bendicion. No esta en manos del hombre ni en manos del dios Marduk. La vida depende de la bendicion de Dios, e Israel es el heredero de esa bendicion. Es una invitacion a la confianza. Tanto más que la alianza —otra idea que subraya P— no esta condicionada por la respuesta del hombre sino unicamente por la palabra de Dios. La maldad de los hombres trajo el caos al mundo (diluvio), pero Dios “se acordó”, y su palabra restauero el orden (Gén 8,1). Su alianza es ahora estable y sin arrepentimiento. Dios *solamente* se comprometió con Noe, sus hijos y sus descendientes. Gén 9,1-17. Es un compromiso gratuito y perpetuo. También en Gén 17-2-3 es Dios quien enuncia el pacto. No se sigue la formula de los tratados, la fórmula del pacto entre dos. Todo esta establecido por Dios. El hombre debe aceptar y adorar (v 3). La promesa de Dios —que radica, pues, en su palabra y no en el comportamiento del hombre— no puede dejar de ser fiel. Aunque sea una promesa que no sigue nuestros caminos.

La historia de Abraham leida en el

contexto del exilio resulta a este respecto altamente iluminadora. La palabra de Dios impulso a Abraham a una opcion radical. El lo abandono todo confiando en la palabra de su Señor. Pero los años pasan, los hijos no llegan, las promesas de Dios, aquellas promesas por las que lo habia arriesgado todo, parecen alejarse cada vez mas. Dios no tiene prisa en mantener sus promesas. El sacrificio de Isaac nos conduce al nucleo de esta experiencia. Dios no solo no parece no darse prisa en mantener la promesa, sino que incluso parece desmentirla (tal es justamente la experiencia del destierro). Dios le habia prometido a Abraham una descendencia y ahora le pide el hijo. El Dios de la salvacion es misterioso, sus caminos no son los nuestros.

En el contexto de la situacion del exilio comprendemos tambien otro interes de P. su insistencia en algunas prescripciones (que inserta constantemente en cuadros narrativos) la ley del sabado (Gen 2,1-3) la prohibicion de ciertos alimentos (Gen 9 4-6) la obligacion de la circuncision (Gen 17 10-14) la prohibicion de los matrimonios mixtos (Gen 28,1 9). Estas prescripciones no son el compromiso del hombre que merece el pacto, sino el signo del hombre que lo acepta y decide vivir a su sombra. En el destierro se convierten en el signo de identidad del creyente, en el signo del valor de su fe y de su voluntad de pertenecer al pueblo de Dios.

c) *El mensaje del profeta de la consolacion y los cantos del Siervo de Yahve*. Tambien a los exiliados de Babilonia un profeta desconocido (llamado el profeta de la consolacion o Deuterocanonicos) no vacila en repetirles palabras de consuelo y de esperanza. Se diria que los textos biblicos de esperanza nacieron todos en contextos de fracaso humano. Is 54 5 14 medita sobre Dios que es *justo* (y por eso castiga a su pueblo), pero cuya fidelidad triunfa sobre su misma justicia. "Solo por un momento te habia abandonado, pero con inmensa piedad te recojo de nuevo". El Dios justo es tan fiel a su plan de salvacion, que no falta ni aunque falte Israel a su parte. E Is 55,1-11 subraya la eficacia indiscutible de la palabra de Dios: es como la lluvia que no se va sin haber fecundado la tierra. Es en esta palabra en la que hay que apoyarse y no en otras.¹⁹

Mas sobre todo nos interesan los cantos del Siervo de Yahve. Is 42,1ss, 49,1 6, 50,4 9, 55,1-12. La figura del

Siervo, elegido por Dios para una mision de salvacion, es en ciertos aspectos desconocida. ¿Quien es el Siervo? Una cosa es cierta: es una figura al mismo tiempo individual y comunitaria, los dos aspectos se entrelazan entre si y los textos escapan a menudo a nuestro deseo de distinguir. El Siervo es el pueblo de Israel, es el resto fiel de Israel, es el mesias. El pensamiento puede oscilar entre un aspecto y otro (o, mejor referirse a ambos simultaneamente) por que la vocacion mision del pueblo de Dios la hallamos cumplida en el mesias y la vocacion del mesias revive en la comunidad. Los diversos temas estan unidos por un hilo profundo, en ellos se hace presente el plan mismo de Dios que se desarrolla siguiendo la misma logica.

Como siempre, es importante reconstruir el tiempo en que hay que situar tales cantos. El momento mas apropiado nos parece el de la crisis postexilica. La vuelta de Israel de Babilonia, aunque cantada y exaltada como un nuevo exodo fue de hecho una desilusion. En este contexto de desilusion —y, por tanto, preñado de nuevos interrogantes atinentes a la fidelidad de Dios y a la eficacia de su amor— se sitúan los cantos del Siervo con su mensaje de esperanza, de invitacion a la fidelidad a la palabra de Dios pero sobre todo con la reflexion sobre el significado salvifico de la persecucion vivida por los profetas (por ejemplo Jeremias) o por el "resto" de Israel (que, fiandose de la palabra de Dios volvio a la patria y precisamente por esta su fidelidad se encuentra incomodo y desencantado). La respuesta es solo a traves de un sufrimiento purificador (sufrimiento que los justos o sea el pueblo elegido, padecen tomando sobre si la suerte de los otros) es como llega la salvacion para todos. En este contexto de pensamiento, logicamente no se piensa ya en el mesias (y en su comunidad) como en un rey glorioso, sino más bien como en un profeta que padece. El mesias sera el gran justo paciente.

d) *La reflexion de Job*. El fascinante e importantísimo libro de Job no es facil de entender.²⁰ Comienza con un prologo (cc 1-2) y termina con un epilogo (42,7 12), ambos estan en prosa. Entre prologo y epilogo se inserta una amplia seccion poetica. Para comprender el luminoso problema que el libro aborda son indispensables dos premisas. Primera: no basta leer el libro en clave individual, es preciso leerlo mas bien en

clave comunitaria. No es simplemente un individuo el que se interroga por el sentido de su propio sufrimiento, sino la comunidad la que se interroga por el significado de su propia eleccion. Segunda: la parte central del libro, la poetica, que para nuestro tema es indudablemente la mas interesante, se situa en el postexilio en esa situacion que ya hemos descrito [↗ *supra*, 6, a] y que formula dramaticamente el gran interrogante sobre Dios: ¿Que significado tiene el amor de Dios, su eleccion, cuando comprobamos que el pueblo de Dios, el pueblo amado, es perseguido y sufre?

La experiencia de Job no es una experiencia aislada. Reflexiones sobre el sufrimiento del justo se encuentran en Egipto y en Babilonia. Job es el eco de una reflexion y de una inquietud que van mas alla de la cultura hebraica. Pero el autor hebreo ha encuadrado el tema en el contexto de la alianza, poniendo de manifiesto todo su alcance teologico, que pone en tela de juicio, repetámoslo no solo la fe del particular, sino la misma razon de ser del pueblo de Dios y solicita una profunda revision del modo de concebir a Dios y su plan de salvacion. Tanta es la fuerza critica del problema —a saber, un justo que sufre— que toda la teologia tradicional lo rechaza: se rechaza el dato de experiencia porque parece negar la fe. Esta es, sustancialmente, la postura de los amigos de Job, partiendo de un dato de fe indiscutible (Dios es justo), deducian que era imposible que un inocente se viese herido por la enfermedad, de lo contrario, ¿como se podria afirmar todavia que Dios es justo?

Muy otra es, en cambio, la posicion de Job (en la cual nos parece descubrir el nucleo mas profundo de la espiritualidad biblica). Fuera de los dos primeros capitulos, Job no es ya el modelo de paciencia, sino el modelo del creyente que tropieza con el misterio de Dios. Su dolor nace de la fe: no esta ya seguro de Dios y ve desvanecerse su propia seguridad teologica. Se encuentra presa de un dolor injusto que no puede reducirse al pecado y al castigo, un dolor que parece desmentir el amor de Dios, amor que, sin embargo, se sigue afirmando. Job se ve asi forzado a perder la fe o a creer en un Dios *diverso*. De este modo su sufrimiento (mas ampliamente, podriamos hablar de la historia y de sus contradicciones) no desmiente el amor de Dios, sino que revela su misterio, y el descubrimiento de este misterio, lo

mismo que su aceptacion, son parte esencial de la autentica espiritualidad. Solo así puede decirse que se ha encontrado a Dios. "De oidas ya te conocia, pero ahora te han visto mis ojos" (42,5). En la experiencia de Job encontramos la reaccion del verdadero creyente contra el intento de racionalizar el misterio de la existencia. Es preciso aceptar el misterio, vivirlo confiando en el Dios vivo, que esta por encima de cualquier intento de solucion, la confianza, para mantenerse, no necesita negar la experiencia, la cual, por su parte, ha de leerse lucidamente y aceptarse con valentia.

A nadie se le escapa, creemos, la importancia y la modernidad de la experiencia de Job. Partiendo de una lectura sin prejuicios de la historia, recoge todos los matices con que puede encontrarse una cierta (y difundida) espiritualidad. La salida es simple o un Dios diverso o el ateismo. En definitiva, se trata de un problema de relaciones, y vale la pena precisarlo de nuevo. Job es inocente y, sin embargo, sufre, y Dios es justo. ¿Como armonizar ambas afirmaciones? Si seguimos pensando que la justicia del hombre es la medida de la de Dios, entonces solo queda sitio para el ateismo: a menos que se acepte la mentira de los amigos, que se obstinan en no mirar de frente la historia. Pero lo que ha cambiado es el punto de partida: la justicia de Dios es distinta de la del hombre. La verdadera espiritualidad se nutre del misterio, no se esfuerza en eliminarlo.

e) *La alabanza de Israel*. El salterio, compuesto a lo largo de toda la historia de Israel, traduce en oracion las vicisitudes del pueblo de Dios. Podemos decir que tenemos en el todo el AT en forma de oracion y de meditacion. Por eso es un lugar privilegiado para observar la espiritualidad biblica.²¹

En los salmos no encontramos solamente recuerdos y referencias a la historia de la salvacion (es decir, no son simplemente relatos poeticos de las proezas de Dios), sino que encontramos en ellos la reaccion del animo y las resonancias que estas proezas divinas suscitaron. Son pues, historia rezada y vivida. gesto de Dios y respuesta del hombre. Los salmos hablan de Dios del hombre, de la salvacion de la retribucion. Por desgracia, no podemos indicar todos los diversos generos de los salmos ni mencionar todos los temas de cada genero [↗ Salmos]. Por eso nos limitamos a algunas referencias en torno a los

temas de los "himnos de alabanza" y a los "salmos de suplica"

Los himnos de alabanza recogen los hechos salvíficos las grandes proezas de Dios (creación, salvación y providencia) y se sirven de ellos como motivo para alabar y dar gracias a Dios, como medios para descubrir su rostro y su amor como fundamento de confianza en cualquier situación. Los himnos son una oración que nace del recuerdo. Un tema frecuente es la alabanza del Dios salvador. La experiencia del Dios vivo matiza todas las cosas. Las gestas del exodo son las que sobre todo educaron a Israel en la oración. Las encontramos en los salmos con innumerables variantes. Hicieron de la oración de Israel una manifestación de alabanza, alegría y reconocimiento. La impregnaron de confianza inquebrantable. Mas aun enseñaron a Israel a apelar a aquel amor divino del que son ellas justamente signos y garantía. Un segundo motivo es el de la creación la alabanza y la maravilla por ejemplo, frente a la variedad, la sabiduría y la belleza de las obras de Dios, en particular el hombre (Sal 8). Mas también cuando observa la naturaleza se siente el israelita movido a leer la luz de sus experiencias históricas, en el fenómeno del huracán por ejemplo no es solo la potencia de Dios sino también el rostro del Dios salvador, que pone su poder al servicio de un plan de predilección, por eso la reacción del ánimo no es solo el temor, sino la confianza (cf al respecto el Sal 29).²² Tercer motivo. Israel descubre su propia vocación misionera reflexionando a la vez sobre el misterio de la elección y sobre el hecho de que este Dios que escoge es el Dios de la creación, el Dios de todos. Israel es escogido entre todos para alabar a Dios en nombre de todos.²³

Los salmos de suplica nos hacen penetrar en la vida del hombre y del pueblo, cuyos temores, penas, luchas y esperanzas entrevemos. Son la oración del hombre envuelto en el dolor, perseguido por los enemigos que se dirige a Dios desde el fondo del corazón y de él solo espera ayuda. Muchos son los temas que desarrollan el sufrimiento, el pecado del pobre, la muerte, la confianza en Dios. Son motivos perennes. Pero quizá valga la pena penetrar más en el fondo del ánimo de estos salmistas y descubrir su espiritualidad. Generalmente están dominados por los intereses de Dios más que por los propios. Le piden

que intervenga por su gloria, parece que su preocupación es la gloria de Dios, no su salvación personal. Se sienten siempre, a pesar de todo, unidos a Dios, no se les ocurre alejarse de Dios o negar su bondad y su sabiduría. A este respecto son altamente iluminadores los llamados salmos del "justo paciente" (Sal 22 31, 42 43 69). Son oraciones de hombres que experimentan el sufrimiento injusto, escarnecidos y perseguidos por su fidelidad al Señor. Se lamentan, suplican y sienten toda la amargura del "silencio de Dios". Pero al mismo tiempo, experimentan una confianza inquebrantable.

Los salmos presentan una situación concreta (individual o colectiva) y personal, pero la sitúan instintivamente en la historia de la salvación la resuelven y la interpretan a la luz de los gestos de Dios. Israel no conoce otro criterio de interpretación.

7 LAS ÚLTIMAS VOCES. En los últimos siglos antes de Cristo no vuelven a oírse ya las voces de los grandes profetas de antaño. Pero la aventura espiritual de Israel está muy lejos de haberse cerrado. Forzados a resumir, nos detenemos en el Qohelet en el libro de la Sabiduría y en el de Daniel.

a) *El interrogante de Qohelet*. El libro de Qohelet (o Eclesiastes), escrito probablemente en la segunda mitad del siglo III, constituye sin duda una lectura desconcertante.²⁴ Por eso la tradición corre el riesgo de descuidarlo. En realidad, los interrogantes que formula y las inquietudes que suscita son el paso obligado hacia una auténtica experiencia espiritual. El interrogante que constituye el tema central de su exposición ("¿Que sentido tiene la vida?") se formula en un contexto teológico y espiritual preciso. La reflexión profética había rechazado ya la solución de la retribución colectiva (vease Jer 31,29-30 y Ez 18). Los dos profetas habían comprendido muy bien que no se puede resolver el problema de Dios y el mal presente en el mundo recurriendo a una especie de responsabilidad colectiva. A su vez, la reflexión sapiencial había rechazado el ingenuo optimismo de los antiguos sabios, que consideraban el bien y el mal justamente repartidos según la conducta de cada uno. Contra esta concepción se había alzado ya el libro de Job. Qohelet va más lejos. Job da a entender que una vida rica de bienestar y de éxito merece

la pena vivirse. En cambio, Qohelet se pregunta: "¿De qué sirve?" Entre la creencia de que la justicia se dará en la tierra, cosa que se rechaza, y la creencia de que la justicia vendrá después de la muerte, lo que todavía no se vislumbra, la fe pasa por una crisis. Qohelet es un libro de crisis. Sabe demoler con mucha eficacia la síntesis teológica y humana que se había construido la fe de Israel pero no está en condiciones de edificar una síntesis nueva. Por otra parte, su negación resulta indispensable para llegar a una nueva síntesis.

En una premisa densa y fascinante (1,4-18) Qohelet demuestra que el hombre y la historia se mueven en redondo, dentro de un círculo que no consiguen romper. Todo vuelve al punto de partida, como el movimiento del sol, del viento y del agua de los ríos. El afanarse del hombre es un girar sobre sí mismo, un hacer y deshacer. Qohelet está convencido de que el hombre no puede romper el círculo en que se encuentra encerrado. No consigue hallarle una explicación, entender su mecanismo y su secreto. Ni siquiera consigue franquearlo con su actividad creadora que no llega a conclusión sino que se ve remitida una y otra vez al punto de partida. El mundo nuevo que el hombre se esfuerza en construir se le va continuamente de las manos, y así cada generación se ve forzada a comenzar desde el principio. De esta manera Qohelet contesta violentamente la esperanza mesiánica de Israel. El mesianismo de los profetas es terrestre y la novedad que ellos prometen no sobrepasa la existencia mundana. Mas, entonces, ¿cómo se puede hablar verdaderamente de novedad? Siempre se topará con el límite de la muerte. El ojo del hombre no se saciará nunca de ver ni el oído de oír, por más que el hombre busque, se le seguirá escapando el sentido de la totalidad. Qohelet no es un esceptico, un incredulo o un decepcionado, es más bien un hombre lucido.

El bien y el mal no están repartidos según un criterio aceptable. Prosigue Qohelet, y sabiduría y necesidad no son tratadas como merecen. No salen las cuentas (contrariamente a lo que afirmaba con ingenuidad la sabiduría tradicional). Y si aquí y allá parecen salir es como por casualidad. Pero la existencia humana es vanidad, sobre todo porque choca con el límite insalvable de la muerte, que hiere doblemente al hombre y anula su esfuerzo. Arranca al

hombre de todas las realizaciones que pensadamente se ha construido. Y el que tengan la misma suerte el necio y el sabio va contra la innegable superioridad de la sabiduría, constituyendo una auténtica bafa para el sabio, que tanto se ha esforzado para sustraerse a la necesidad. Así pues la muerte cuestiona radicalmente la vida.

Naturalmente, para comprender esta reflexión de Qohelet sobre la muerte hay que tener presente que el ve la muerte como sus contemporáneos, o sea sin la claridad de una positiva existencia ultraterrena, los muertos permanecen en el sheol donde poseen una existencia sombría, sin distinción entre buenos y malos. Sobre esto nuestro autor es muy preciso, e incluso irónico, frente a quienes (como, por ejemplo, los egipcios o los griegos) pretendían asegurar la inmortalidad (3,19-21). Si la existencia está amenazada por la muerte y amargada por la humillación infligida a la sabiduría y en todo caso no responde a las profundas aspiraciones del hombre, entonces "no hay más felicidad para el hombre que comer y beber y gozar el mismo del producto de su trabajo" (2,24). Esta constatación aparece otras cinco veces a lo largo del libro (3,12-13, 5,22, 5,17-19, 8,15-9,7-9).

Muchos son, pues, los motivos por los que la fatiga de vivir se le antoja al hombre sin provecho. Mas pensando bien, en cierto sentido es vanidad por esencia en efecto (aun prescindiendo de los casos desgraciados que sin duda existen y de las muchas amenazas provenientes del exterior) no se ve como pueda quedar satisfecho el deseo del hombre es un deseo abierto infinito, mientras que la realidad de la existencia es la que es inferior. "Por que Dios —he aquí la pregunta que no se puede esquivar— ha hecho al hombre así desequilibrado con un principio de totalidad y de duración que luego queda insatisfecho". La pregunta es teológica y pone en tela de juicio a Dios. La sucesiva reflexión bíblica habrá de volver sobre ella. Por su parte, Qohelet se la hace pero es discreto, casi evasivo a la hora de responder, lo cual muestra su profunda religiosidad. Responde: "Así hace Dios que se le tema" (3,14). Respuesta breve, casi evasiva, desproporcionada, se diría a la amplitud de la pregunta pero importante y esencial para comprender la espiritualidad y la religiosidad de Qohelet (y también para comprender sus límites). Temer a Dios

significa ser consciente de los propios límites. Significa tener confianza en el a pesar de todo. Significa aceptar la situación serena y lucidamente y aferrarse al don de Dios siempre que se presente.

Después de esta reflexión de Qohelet, se ofrecen tres posibilidades. La de negar la experiencia histórica es decir, la validez del análisis de Qohelet, con tal de salvar aquella síntesis teológica y cultural que la tradición afirmaba, es la posición de los amigos de Job y de tantos que en todas las épocas se les parecen. Se niega la realidad, contradictoria e inquietante, con tal de salvar el propio esquema, en el que se cree encontrar claridad y orden. Es esta una espiritualidad fundada en la mentira. O bien —y es la segunda posibilidad— negar que en la existencia haya valores que luego sean desmentidos por la realidad, en este caso el absurdo se elimina afirmando una ausencia general de sentido, es la solución atea. O, finalmente, resolver el problema de la existencia superando el escollo de la muerte es la solución que encontrará la sucesiva reflexión bíblica, pero que Qohelet no está aun en condiciones de ver. Qohelet rechaza las dos primeras posibilidades, impugnando, por tanto, la síntesis tradicional, aunque sin poder elaborar una nueva. Tampoco lo intenta, y en ello precisamente está su valor. No elimina uno u otro aspecto de la experiencia para hacer, cueste lo que cueste, una síntesis. Renuncia a una síntesis, mas conserva (si bien es incapaz de armonizarlos) todos aquellos elementos que luego habrán de permitirlos. Y esto nos parece una actitud constante de la auténtica espiritualidad bíblica.

b) *La respuesta del libro de la Sabiduría*. Según Qohelet, pues, la muerte representa el jaque radical a la existencia del hombre. El libro de la Sabiduría —libro que se sitúa en los umbrales del NT— parece llevar (idealmente) la reflexión de Qohelet a sus últimas consecuencias, o mejor, lee las palabras de Qohelet con los ojos del impío, sacando todas las consecuencias de ello pero para terminar invirtiendo las.²⁵

El libro de la Sabiduría conoce la concepción materialista de la vida, que encuentra su justificación en la negación del mas allá y en la negación consiguiente del principio de retribución. En realidad, afirma el libro, Dios creo al hombre para la inmortalidad (2,21 25). Contrariamente a las apariencias, Dios

es fiel y no abandona al justo en la muerte ni lo iguala con el necio. La muerte no decepciona la esperanza de los justos, sino que la confirma (3,4). No se trata, obviamente, de una mera supervivencia, sino de una comunión con la vida de Dios (15,3) prolongación de aquella amistad con la sabiduría que ya aquí el discípulo se ha esforzado por establecer (3,9). Se puede hablar de una doble muerte: la física, a la que también los justos están sujetos, pero que se ve como tránsito de una existencia atormentada a una vida con Dios (2,19 3,9, 5,15), y la muerte eterna, la del impío, que se identifica con la separación definitiva de Dios (2,24).

Puede preguntarse aquí como surgió esta iluminación que, en definitiva, salvo toda la experiencia espiritual de Israel. La originalidad del libro de la Sabiduría estriba en haber conseguido unir dos experiencias: la sapiencial (que reflexiona sobre el hombre y puso al desnudo las aporías) y la histórico-profética, testigo de una historia de continua fidelidad de Dios. La conclusión: Dios es fiel y no puede abandonar al hombre; no puede haberlo creado si dentro de vida para luego decepcionarlo, no puede invitarle a la sabiduría para luego traicionarle.

Naturalmente, tampoco esta conjunción surgió de improviso. Fue preparada por la experiencia de algunos hombres piadosos, que, por una parte, experimentaron la injusticia de la existencia y sintieron la tentación de la desconfianza, y por otra, tuvieron una fe inquebrantable en la fidelidad de Dios y, a despecho de todo, le dieron crédito, así algunos salmos (73, 17, 49, 16). La intuición de la supervivencia se vio también facilitada por la experiencia de los mártires (2 Mac 7,9, 12,43 45, 14,46). ¿Es posible que Dios abandone a la muerte a quienes mueren por ser fieles a su ley? Y también se vio facilitada (lo cual no se debe sobreestimar, pero tampoco subestimar) por el encuentro con el pensamiento griego, que desde hacia ya tiempo había elaborado la idea de la inmortalidad.

Ahora podemos entender como del encuentro de las dos experiencias (por una parte, la promesa del Dios vivo y, por otra, la muerte que parece desmentirla) surgió primero el escándalo de la muerte y, luego, la esperanza frente a la muerte. Esperanza que tiene dos características fundamentales. No se apoja en razonamientos humanos ni se la

deduce del hombre mismo, sino que pende toda ella de la fidelidad de Dios, es religiosa: la victoria sobre la muerte está asegurada por la promesa de Dios, a partir de Dios se comprende la necesidad de que la muerte sea vencida. Además, la esperanza de Israel es concreta y global, abarca a todo el hombre y la creación entera. Israel no habla de inmortalidad, sino de resurrección.

c) *La espiritualidad de los textos apocalípticos*. Al final del postexilio se desarrolla en el judaísmo una vasta literatura a la que se da el nombre de apocalíptica. La obra maestra bíblica de esta literatura es el libro de Daniel. Es literatura (y, más profundamente, espiritualidad) para un tiempo de crisis. Son tiempos difíciles de persecución, y la apocalíptica quiere ser un mensaje de consuelo al fin de los tiempos (y es estos tiempos están próximos) tendrá lugar el juicio por la intervención de Dios y se invertirán las situaciones.²⁶

La experiencia espiritual de la apocalíptica se alimenta, por una parte, de un radical pesimismo frente al mundo presente y a las posibilidades del hombre, y, por otra, de una absoluta confianza en las posibilidades de Dios.

Detrás hay una filosofía de la historia bien precisa, que hunde sus raíces en la concepción de los profetas. Ningún acontecimiento se debe al azar. Todo está previsto y acontece en el momento establecido. Los acontecimientos de la historia, en contra de las apariencias, están ordenados y guiados por Dios de forma que preparan el advenimiento de su reino. Existe en la historia un plan que puede escapar a los superficiales, pero no a los verdaderos creyentes.

La espiritualidad apocalíptica tiene un sentido muy vivo de la trascendencia de Dios. El controla toda la historia con su iniciativa. Este sentido de la trascendencia se expresa muy acertadamente también a nivel literario a Dios se le describe de modo aproximativo, a tientas.

Como es fácil intuir también los apocalípticos se preocupan de responder a los interrogantes que formula a la fe la acción de Dios en el mundo. Conscientes del contratiempo que el reino de Dios encuentra en la historia, proyectan la solución al final, mas allá de la historia. En esta clara conciencia de un destino que va mas allá de la historia estriba su mérito, pero lleva también inherente una tentación (ausente en la apocalíptica bíblica, pero presente en

otras partes), a saber: la de abandonar el mundo presente, irremediablemente corrompido, a su destino, y esperar mediante la fe y la observancia rigurosa de la ley aquel mundo nuevo que solo Dios puede crear.

8 LAS ESTRUCTURAS DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL VETROTESTAMENTARIA SINTESIS. Queremos ahora, para concluir nuestra lectura del AT, intentar recoger en síntesis (completando también con aspectos que nuestra lectura demasiado rápida ha dejado en la sombra) las principales estructuras que forman como la osamenta constante de la espiritualidad bíblica.

a) *La fidelidad a la historia*. Ante todo, y ya se ha visto con claridad, hay un principio básico que lo sustenta: todo la convicción de la presencia salvífica de Dios en la historia. Israel coloca en el centro de su fe una "historia de salvación", lo cual significa la persuasión de que Dios obra en el mundo histórico de manera y en formas humanas, compartiendo la relatividad de la existencia, de que el hombre encuentra a Dios y su don de salvación dentro de la historia, y no fuera de ella, de que la historia no es solo el lugar en que insertarse para servir a Dios, sino antes ya el lugar en que insertarse para conocerlo: la historia es lugar de revelación.²⁷ [✓ Creyente II]

De aquí una primera estructura de la espiritualidad bíblica: la obstinada fidelidad a la historia. Mas que de un contenido se trata de un método. A diferencia del pensamiento mítico (que parte de lo que es típico, esquemático y general y absorbe en ello los hechos particulares), el hombre bíblico parte de lo que es singular y concreto. Solo después (pero nunca a costa de renegar de la originalidad de los hechos particulares) intenta analizar los hechos y ver sus constantes. No se trata de un procedimiento de lo general a lo particular (de forma que la fe pueda encontrar siempre un cómodo refugio en principios generales), sino de lo particular a lo general. La precedencia corresponde a lo que es, a lo singular, aunque esto cuestione la fe. No se debe nunca sacrificar lo concreto al esquema. Es una indicación metodológica de gran importancia.

Obviamente, los acontecimientos particulares tienen implicaciones universales, de lo contrario no tendrían sentido. Dios se revela en un momento particu-

lar de la historia y, sin embargo, se revela como el Señor de *toda* la historia “la universalidad esta implicada en lo particular”²⁸ Pero esta universalidad no se transforma nunca en principios abstractos y generales La particularidad permanece irrenunciably en ella es donde se capta un sentido universal El que vive y comprende el momento historico de Dios no se convierte en filosofo que reconoce principios y esquemas, sino que esta llamado a ser *testigo* que recuerda y relata *ante todos* los demas²⁹ El AT orienta la fe a cuanto acaee en el mundo y la fuerza a permanecer anclada en los acontecimientos cualesquiera que sean, anclada en la historia, aun cuando los acontecimientos parezcan desmentir de modo flagrante la concepcion religiosa que ls rael tenia de la historia misma³⁰

Asi, la experiencia espiritual de Israel, precisamente porque esta anclada en lo concreto de la historia, permanece siempre abierta al desafio y a la amenaza de los acontecimientos El hombre biblico esta implicado en la historia y no esquiva el conflicto que la historia significa para la fe La experiencia espiritual se confronta con todos los hechos historicos “con los que hablan de la providencia divina, pero tambien con los que parecen negar la presencia de Dios”³¹ En todos los casos el hombre biblico se niega no solo a desespear de Dios sino tambien a “separarlo de la historia y buscar refugio en el misticismo o en la fuga del mundo”³²

b) *La memoria* Inmerso en una historia que en su mayor parte aparece fragmentaria, sin direccion y sin sentido tambien Israel —como todos los demas pueblos— anda en busca de una direccion, de una seguridad y de una explicacion Mas todo esto no lo busca fuera del tiempo sino dentro de la historia³³ En otras palabras Israel lee su propia historia presente y se abre al futuro proyectando luz desde algunos hechos de Dios particularmente revelados por ejemplo los hechos de los origenes, de los patriarcas y del exodo

Con esto queremos aclarar una segunda gran estructura de la espiritualidad biblica, a saber *la memoria* No seria ciertamente dificil recordar aqui toda una serie de acontecimientos que Israel conserva constantemente en la memoria para descifrar, a partir de ellos, los caminos de Dios³⁴ Y esto no solo respecto a la historia particular propia, sino tambien respecto a la histo-

ria universal entera; en su propia experiencia particular, Israel esta convencido de encontrar una clave interpretativa de la historia entera No se trata de una memoria abstracta sino de un enlace con el pasado, en el cual Dios mostro su potencia salvadora, en la conviccion de que todavia hoy el Señor salva de la misma manera y en la persuasion de que un dia la salvacion alcanzara su plenitud

Pero aqui hemos de precisar que Israel no recuerda simplemente las proezas de Dios, sino las proezas narradas con *palabras* y fijadas en *signos* Las proezas de Dios permanecerian mudas sin las palabras que las explican y sin los signos que acreditan las palabras explicativas Se comprende entonces que la liturgia desarrollara una funcion fundamental las fiestas, el sábadó y los actos liturgicos son memoriales La vida de Israel esta tejida de “señales” que transmiten la experiencia espiritual (la liturgia, el templo, las fiestas, las leyes) En la liturgia se recuerda y se actualiza, los hechos del pasado, recordados e interpretados, se vuelven contemporaneos e interperlan al pueblo La memoria se convierte en un hoy

c) *La tendencia hacia el futuro mesianico* Israel relee continuamente la palabra y su propia experiencia pasada y vuelve sobre ellas Existe una conviccion como base de esta relectura la palabra de Dios permanece, a pesar de todos los acontecimientos que parecen desmentirla, firme y valida Esta fidelidad de Dios es un segundo principio basico de la espiritualidad de Israel que hay que colocar junto al primero, que hemos indicado al principio [*supra*, a], a saber la firme conviccion de que Dios obra en la historia Convencido de que la palabra de Dios es firme, Israel no solo vuelve a ella y la actualiza, sino que frente a los hechos que la desmenten la purifica y la proyecta en el futuro “Es asombroso comprobar —escrive G von Rad³⁵— como Israel no deo caer al suelo ninguna promesa permitiendo de ese modo que las promesas de Yahve tomaran proporciones inmensas, y como tambien, sin preocupacion alguna por los limites de las posibilidades divinas de cumplimiento, transmitio todo lo que hasta entonces no se habia cumplido, sumandolo al *debe* de su Dios”

Tenemos con esto la tercera gran estructura de la espiritualidad biblica *la tendencia hacia el futuro mesianico* No

se comprenderia la experiencia de Israel sin esta apertura al futuro El hombre biblico no cree solamente en una presencia de Dios en la historia, sino que esta convencido de que la historia esta abierta y que todavia no ha desvelado del todo su sentido Israel esta convencido de que la explicacion de la historia llegara mas adelante La experiencia presente es fragmentaria, es una explicacion “de vez por vez”, la unidad vendra mas adelante, la sintesis se encuentra en el futuro No resulta dificil construir el mecanismo de esta experiencia espiritual La constante comprobacion de una diferencia entre la promesa de Dios (amplia) y la dura realidad de la historia (siempre decepcionante) en lugar de hacer discutible la fidelidad de Dios y la verdad de su palabra, empujo a Israel a purificar la promesa a diferirla y a apoyarla en Dios La esperanza de Israel en el futuro es un hecho teologico nace unicamente de la conviccion de la fidelidad de Dios, no de la confianza del hombre o de valoraciones optimistas de los acontecimientos En el choque entre palabra e historia Israel se preocupa ante todo de poner a seguro la fidelidad de Dios, aunque sin faltar —hay que repetirlo— al deber de aceptar lucida y lealmente la realidad de los hechos En efecto, Israel no cayo en la tentacion de introducir elementos extraños y acomodaticios en estos acontecimientos que ponen en cuestion la palabra (como, en cambio hacian los amigos de Job, que se obstinaban en considerar a este un pecador), sino que prefiere afirmar el caracter misterioso de la fidelidad de Dios y buscar hacia adelante el sentido que ahora se escapa La proyeccion hacia el futuro es lo que le permite a Israel unir la conviccion de la fidelidad de Dios y la lealtad a la historia, hacer, en definitiva, una lectura religiosa de la historia sin alejarse de la historia misma

d) *La fidelidad a los origenes y la apertura a lo nuevo* La proyeccion hacia el futuro induce al hombre biblico a vivir un equilibrio no facil entre memoria y novedad el Dios que viene es fiel y, por eso, esta en continuidad con el pasado, pero Dios no se repite, y de ahi que su venida sea al mismo tiempo “nueva” Tenemos aqui una cuarta estructura de la experiencia espiritual biblica *fidelidad a los origenes y apertura a lo nuevo* Podriamos hablar, en cierto sentido, de “espiritualidad norma-

da” “Apenas se ha adaptado Israel a ellos (nuevos periodos o situaciones), es sobresaltado una vez mas con el anuncio de nuevos acontecimientos, y es sacado fuera de las ideas a las que acaba de habituarse”³⁶ Esto distingue de modo radical la mentalidad hebrea de la mentalidad griega los griegos concebian el mundo como un cosmos es decir como un complejo armonico y coherente, regido por leyes inmutables, en cambio, los judios lo consideraban un acontecimiento en manos de Dios Esto hace que las respectivas busquedas espirituales sean totalmente diferentes, el griego se orienta sobre todo a descubrir las leyes de las cosas y a adaptarse a ellas, quiere respetar un orden fijo, ya dado, en cambio para el judio entrar en el orden de las cosas significa buscar la voluntad de Dios siempre libre e imprevisible lo que hay que hacer es dirigir un plan todavia en desarrollo la cuestion no esta, pues, en mantener y repetir un orden fijo, sino mas bien en seguir y prolongar una direccion Al hebreo se le piden fidelidad e intuiciones, memoria y novedad Sobre todo se le pide la superacion de la nostalgia “No os acordeis de antaño, de lo pasado no os cuideis” (Is 43 16-21) Existe un apego al pasado incluso al pasado de Dios, que cierra los ojos a la liberacion de Dios que hoy esta germinando de nuevo “Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva, ya despunta, ¿no lo notais?”

e) *La coralidad* La experiencia espiritual de Israel se desarrolla dentro de una historia una historia concreta y real, cotidiana Mas con una precision dentro de esta historia hay acontecimientos significativos verdaderos puntos de referencia y claves de lectura Algo analogo hay que decir a proposito de otra estructura de la espiritualidad biblica *la coralidad* La experiencia biblica es coral y tiene lugar dentro de una comunidad, mas en esta coralidad hay *testigos* que se convierten en puntos de referencia por ejemplo, los profetas, pero tambien los sacerdotes y los sabios

f) *Asimilacion y dialogo* Finalmente una ultima tendencia —que parece tambien una estructura constante— es la adhesion estrecha al patrimonio originario y a la vez, partiendo de el, una sorprendente capacidad de *asimilacion* y de *dialogo* Las paginas biblicas, incluso las mas importantes, manifiestan una vasta comunión cultural, existencial y expresiva con los problemas y con

las ideas de los pueblos vecinos; pero, al mismo tiempo, manifiestan una profunda originalidad. Es un dato constante: una profunda solidaridad con el ambiente y, juntamente, la presencia de un elemento irreductible a él.

Hemos destacado dos principios básicos, a partir de los cuales se configuró la expresión espiritual de Israel: la convicción de que Dios obra en la historia [↗ *supra*, a] y la convicción de la absoluta fidelidad de su palabra [↗ c]. Sobre la base de estas dos convicciones se han distinguido algunas estructuras sustentadoras [↗ a-f]. Pero se trata de estructuras formales más que de contenido. Indican ante todo un método. Si, en cambio, queremos pasar más explícitamente al contenido (y sin pretensión de agotarlo), resulta obligado detenerse en dos puntos básicos: Dios y el hombre.

g) *Dios*. Israel tuvo la experiencia de que Dios está presente y actúa en la historia; pero también experimentó, y dramáticamente, su ausencia. Con ello Israel se encontró metido en el "misterio" de Dios. La experiencia espiritual de Israel no se presenta como un esfuerzo penoso por arrancar a Dios de su misterio; al contrario, se diría que es un esfuerzo por resistir a la tentación de eliminar el misterio. "Dios se oculta tanto como se manifiesta"³⁷. Junto a las profesiones de fe: "Dios está con nosotros", "Dios nos sacó de Egipto" —profesiones que reaparecen en todas las épocas y bajo todas las formas—, está la pregunta por el abandono: ¿Dónde está Dios? ¿Qué hace Dios? La acción de Dios es desconcertante: te libera y luego parece abandonarte (Ex 14.11; 16.3; 17.5; Núm 11.4-6; 11.31-34). En Jue 6.13 encontramos, no sin sorpresa, el artículo fundamental de la fe, a la vez recordado y puesto en discusión.

Las ausencias de Dios no se explican siempre y simplemente como fruto del pecado y, por tanto, como un castigo. Obedecen a una pedagogía de Dios, son una "prueba", el camino obligado para llegar al verdadero Dios. Profetas y salmistas repiten que Dios se oculta para "hacerse encontrar". Mas, a pesar de estas explicaciones, ante estas ausencias de Dios es cuando Israel siente penosamente la tentación de buscar otras presencias y otros apoyos: de buscar un Dios más programable, menos inquietante.

En el misterio de Dios (no es el misterio de Dios en sí, sino el misterio de Dios en la historia, el misterio de su ac-

ción salvífica) hay tensiones —podríamos decir contradicciones dialécticas— que podemos sintetizar así: Dios es trascendente y, sin embargo, está implicado en la historia; es el protagonista de la historia y, sin embargo, la historia está en manos de la libertad del hombre; es el Señor de la historia y, sin embargo, en la historia existe el mal; actúa a favor del hombre y, sin embargo, no se deja instrumentalizar por el hombre.

Como ya hemos dicho, la Biblia reconoce y expresa estas antinomias, pero no las resuelve. Más bien las defiende. Deshace los intentos de solución. No arranca a Dios de su misterio. El hombre bíblico rechaza un Dios que sea Señor sin implicaciones, separado de la historia y que exija de sus fieles un alejamiento parecido. Hay mucho ímpetu y mucho misticismo en la espiritualidad bíblica; pero nunca se busca el encuentro con un Dios que rechace la historia y el mundo. El hombre bíblico se opone a un Señor implicado en la historia y que la trascienda sin dejar espacio para la libertad y el mal. El hombre bíblico rechaza un Dios que —precisamente por dejar espacio a la libertad y al mundo— no sea ya el protagonista y el Señor de la historia. Al creyente, testigo de Dios, no se le permite defender a Dios despojándolo de su implicación en la historia; defenderlo calumniando al hombre (como los amigos de Job) o defenderlo refugiándose en una historia pasada (transfigurada) o, más simplemente, en una historia general y abstracta³⁸. Por todo esto la búsqueda de Dios no es un esfuerzo de conocimiento especulativo y ni siquiera fundamentalmente una búsqueda de Dios en sí, sino más bien una búsqueda de Dios en relación con nosotros y dentro de la vida concreta.

h) *El hombre*. Dios, para Israel, está presente en la historia de los individuos, del pueblo y de los demás pueblos; en una palabra, dirige la historia. Esta fe podría llevar a disminuir o negar la parte del hombre³⁹. Mas no es así. Precisamente dentro de un marco teocéntrico es donde afirma Israel el primado del hombre. El hombre bíblico no llegó a afirmar la grandeza del hombre observando concretamente al hombre y su capacidad de dominar la naturaleza, su diferencia con las cosas y su superioridad respecto a ellas. La experiencia bíblica es religiosa; captó la grandeza del hombre, de todo hombre, reflexionando sobre el comportamiento

de Dios, sobre su amor, sobre su alianza. Y, al final, comprendió que la existencia del hombre será rescatada de la vanidad y de la muerte partiendo no de los componentes del hombre, sino de la fidelidad de Dios. Todo esto es significativo. La experiencia bíblica repite que el reconocimiento del señorío de Dios no es a costa del sentido del hombre, sino que constituye su fundamento. Dios y el hombre están vinculados: se salvan o se pierden juntos.

i) *La tentación de la idolatría*. Estas consideraciones sobre Dios y sobre el hombre no estarían completas si no dijésemos una palabra sobre la constante tentación a que Israel se vio siempre expuesto, a saber: la idolatría. Toda la historia bíblica es una lucha contra esta tentación. Los profetas ilustraron ampliamente la importancia y la exigencia del monoteísmo e ironizaron a propósito del culto de los ídolos (por ejemplo, Is 44), y Sab (13,1-10) mostró la estupidez de la idolatría: el hombre confunde a las criaturas con el Creador.

Mas a nosotros nos interesa dar con la raíz de la idolatría. Los pecados contra Dios son muchos y variados, pero la raíz que los provoca es la misma. Este análisis se remonta a los profetas. Las transgresiones son muchas y diversas, pero en la raíz hay siempre un germen de idolatría: la desconfianza en Dios (la convicción de que Dios se nos opone), la búsqueda de la seguridad fuera de la palabra de Dios, el deseo de independencia, son los tres componentes de la idolatría. Por lo demás, el pecado no es simplemente un rechazo de Dios (concretamente, sustraerse a su plan); Dios, una vez rechazado, es sustituido siempre por algo que se considera más importante y más seguro que él. Y esto es idolatría. Permuta que, según ironiza la Biblia, resulta insensata y obtusa. Escribe Jeremías (2,13): "Me han abandonado a mí, la fuente de agua viva, para excavar aljibes, aljibes agrietados, que no retienen agua". También la experiencia bíblica habla de renuncia, pero no se trata de renuncia al mundo y a sí mismo para conseguir lo absoluto; es una renuncia de otro género. Israel debe renunciar a un proyecto de vida propio para aceptar el de Dios. Existe una idolatría abierta, clara (el abandono del monoteísmo para seguir a los ídolos extranjeros), y existe una idolatría más sutil, pero no menos importante (degradar a Yahvé al nivel de los ídolos), que puede encontrarse también

dentro de Israel. La idolatría, en otras palabras, no consiste sólo y ante todo en abandonar a Yahvé, único Dios, por una pluralidad de dioses; no es sólo cuestión de monoteísmo; es cuestión de tipo de Dios. Idolatría es creer en un Dios diverso de Yahvé o reducir a Yahvé a un Dios diverso. En el desierto el pueblo se hizo un becerro de oro (Ex 32): "Haznos un dios que vaya delante de nosotros", es decir, un dios instrumentalizado y manipulable, al servicio de Israel. Ambas formas de idolatría son esencialmente iguales: tanto negando a Dios como degradándolo se termina erigiendo "ídolos mudos" en valores supremos, a los cuales el hombre se sacrifica él mismo y sacrifica a los demás. Como puede vislumbrarse, la pérdida de Dios es siempre, de una forma u otra, también una pérdida del hombre.

II. El Nuevo Testamento

1. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL ORIGINAL: CRISTO Y LOS DISCÍPULOS QUE LE SIGUEN - La experiencia espiritual originaria, arquetípica, es la de Cristo y los primeros discípulos que le siguen. En concreto, creo que son tres los caminos que hay que recorrer para reconstruirla: la experiencia espiritual del hombre Jesús, la experiencia de los discípulos que le siguen, el choque entre Jesús (mensaje y praxis) y el ambiente religioso en que vivió. No es fácil construir esta experiencia originaria; y ello por dos motivos: por la índole única de la persona de Jesús y por la dificultad de alcanzar —a través de los evangelios, que son testimonios de fe— la historia. No obstante, a pesar del carácter único de su persona y, por tanto, de la imposibilidad de que lleguemos al fondo de su experiencia espiritual, Jesús es con todo un hombre real, que se expresó en palabras y gestos; dejó traslucir algo de sí. Por eso, a pesar de la reconocida dificultad del problema relativo al Cristo histórico, sigue siendo cierto que los testigos de la fe intentaron comunicarnos la realidad sustancial de los acontecimientos. Y es igualmente claro que tales testimonios, por encima de las múltiples diferencias debidas a situaciones comunitarias diversas, nos transfieren afirmaciones constantes y comunes. Para nuestro fin son suficientes. Nos fiamos de las comunidades cristianas y de la convergencia de su testimonio⁴⁰.

a) *Jesús de Nazaret, hombre religio-*

so y solidario No es fácil definir a Jesús no sólo en su divinidad, sino incluso en su fisonomía humana No es un hombre común, por lo que faltan esquemas apropiados para definirlo Ya al comienzo de su ministerio (Mc 1,21s) ante sus primeros discursos y sus primeros actos, las multitudes se interrogaban ¿Que significa todo esto? La respuesta es que Jesús enseña con *autoridad* (no como los escribas) y que su enseñanza es *nueva* Es una novedad cualitativa, no cronológica Mas adelante, hacia el final de su ministerio en Galilea (Mc 8,27-28), la multitud definirá a Jesús recurriendo a conocidas figuras del pasado Juan Bautista, Elías un profeta Con esto la gente de algún modo percibe la grandeza de Jesús pero no su profunda originalidad No se puede expresar el significado de Cristo acudiendo a esquemas interpretativos ya conocidos No se puede encerrar a Jesús dentro de un saber ya dado ¿En que consiste su originalidad? ¿De donde proviene?

aa) Jesús, hombre lucido Una cosa salta en seguida a la vista al leer las numerosas controversias en que Jesús se vio envuelto que el va siempre al fondo de los problemas Así a propósito del sábado, de lo puro e impuro del tributo al César y de otras cosas Ante cualquier pregunta, Jesús intenta llevar a los que le interrogan a una visión nueva del problema No se deja encerrar dentro de los términos estrechos desde los que se le plantea una cuestión Se muestra convencido de que hay algo más al fondo, que es preciso recuperar algo que renueva los problemas desde sus fundamentos Esta lucidez de Jesús, que hace percibirse del verdadero fondo de las cosas, es ya un motivo que lo hace diverso, no catalogable La multitud se da cuenta de ello y, como observa Marcos, queda sorprendida ante él (12,17), y “ya nadie se atrevía a preguntarle más” (12,34), y “lo escuchaba con agrado” (12,37) La comprobación que hemos hecho replantea la pregunta ¿En qué consiste la originalidad de Jesús y de donde proviene?

bb) Jesús, hombre religioso Aquí esta la raíz de su originalidad, Jesús habla de Dios y solo de Dios Sacar de su profunda comunión con el Padre los criterios de su propia acción y los juicios de sus valoraciones Valora las cosas a partir de Dios Para penetrar, aunque sea un poco, en este profundo misterio de la espiritualidad del hombre Jesús, destaquemos tres aspectos

Primero En todo lo que hace —incluso y en especial en aquellas cosas que desconciertan a sus contemporáneos—, Jesús únicamente pretende revelar el rostro del Padre, su actitud hacia el hombre, su amor La praxis de Jesús es una búsqueda constante de los oprimidos, de los pecadores, de los marginados de todas clases habla con ellos, entra en polémica con los fariseos y escribas a causa de ellos, se sienta en su mesa ¿Por que? Esta muy claro que los criterios de su actitud Jesús no los deduce, digamos, de un análisis de la sociedad o del hombre Los deduce de un análisis del comportamiento de Dios Su procedimiento es religioso ¿Quiénes son Dios y cual es su plan sobre el hombre? Este es el dato de partida el Padre ama a cada hombre A partir de ahí, Jesús concluye que toda marginación es un pecado religioso La praxis misericordiosa de Jesús encuentra su explicación en una experiencia religiosa Así esta particularmente claro en las palabras de la misericordia de 1 c 15 en la praxis misericordiosa de Jesús, explican las parábolas, se hace presente la misericordia del Padre, se revela el verdadero rostro de Dios que ama a los pecadores y los espera como un padre Dios goza con su vuelta y quiere que sea compartida su alegría

Segundo Jesús es un hombre de profunda oración Sobre esto el evangelio es muy discreto, no obstante, sabemos que Jesús oro en el bautismo, antes de elegir a los doce en Cafarnaüm, después de un día lleno de trabajo en Getsemani, en la cruz Los momentos cruciales de su vida los explica con una oración, personal y solitaria, al Padre La oración de Jesús expresa ante todo su conciencia de estar unido al Padre, es su comunión con el Padre la que aflora a su conciencia y se traduce en coloquio Mas también es verdad que la oración de Jesús expresa su atención al plan de Dios y a la palabra En la oración, según puede verse en el huerto de Getsemani, Jesús vuelve a encontrar el valor y la nitidez de su propia elección (Mc 14,26) La oración de Jesús expresa, finalmente, su soledad, su nostalgia Jesús es consciente de su filiación divina, misterio único original, irrepetible Por eso se retira a orar solo No le basta hablar con los hombres, ni tampoco morir por los hermanos Siente una soledad que sólo el Padre puede colmar, una riqueza que sólo el Padre puede entender y compartir La oración expresa la soledad

del Hijo enviado por el Padre y en camino hacia el Padre

Tercero La profunda religiosidad de Jesús se expresa en su obediencia incondicional a la voluntad del Padre una obediencia tan radical, que podemos llamarla “transparencia” En todo cuanto hace y dice se ajusta a la voluntad del Padre, siendo así su imagen perfecta su exacta transparencia Leemos en el evangelio de Juan (4,34) “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y completar su obra” Es esta una de las afirmaciones más importantes para entender la espiritualidad de Jesús, a saber su relación con Dios y el modo de entender su propia existencia Jesús mantiene un esfuerzo continuo por una total obediencia No vino a decir palabras propias, originales, capaces de permitirle alardear de sí mismo, vino a decir únicamente las palabras del Padre

cc) Jesús, hombre para los otros Ademas de hombre lucido y religioso, Jesús es un hombre lanzado a donarse Proyecta la existencia en términos de donación, no de posesión Consciente de ser mesías e hijo de Dios, no se coloca fuera de la historia de los hombres se solidariza con ella y la asume Por ejemplo, entra en el movimiento penitencial de su pueblo (bautismo del Jordán), se ve envuelto en la lucha entre el bien y el mal, caracterizadora de la historia humana (tentaciones), dice que ha venido no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos (Mc 10,45, cf 14,24) La palabra “rescate” evoca la solidaridad más radical la actitud del pariente que, frente al consanguíneo que cae en esclavitud, no se refugia en el desinterés ni se distancia, sino que se siente envuelto y solidario, hasta el punto de reemplazarle

dd) El camino de la cruz Aquí es donde encaja y cobra sentido el camino de la cruz Jesús previó la pasión y muerte no simplemente como la desembocadura lógica, inevitable y previsible de lo que hacía y decía y de la reacción que suscitaba, sino como voluntad de Dios⁴¹ Los gestos y palabras de la última cena (Mc 14,22-25) —partir el pan y compartir el vino, la referencia a la antigua alianza (Ex 24,8) y al siervo de Yahvé (Is 53)— manifiestan que Jesús vio su muerte como una obediencia total al Padre (una fidelidad a su querer hasta la muerte, un abandono total en sus manos) y un don incondicional a los hombres⁴² Así Jesús murió como había

vivido, manteniendo hasta el fin las actitudes que le guaron durante toda su existencia (la obediencia incondicional al Padre, la solidaridad con los pecadores, la entrega sin reservas al amor) De este modo la cruz se convierte en la revelación última de la originalidad de Jesús (y del rostro del Padre, que él justamente intenta revelar) y, por lo mismo, en la revelación de la estructura base de toda espiritualidad cristiana la apertura al Padre (obediencia y transparencia) y la apertura a los hermanos (don y solidaridad)

Queda una última observación Jesús vivió la pasión y la cruz sin sustraerse a la debilidad y oscuridad típicas del hombre Léase de nuevo el episodio de Getsemani, especialmente en la redacción de Mc (14,32-42) Jesús hace propia la experiencia del hombre (Mc parece hablar incluso de “desorientación”), del hombre que se debate solo frente a un Dios que habla de amor y liberación, pero que a veces se asemeja a un muro de silencio y abandono Jesús recitó en la cruz el Sal 22, la oración acongorada de un justo que se siente abandonado por su Dios Sin embargo, junto al abandono, la soledad y la turbación encontramos la serenidad, la paciencia y la confianza, la majestad, rasgos que también los relatos de la pasión ponen de relieve Así pues, la experiencia de la cruz tiene como dos caras y está alimentada por dos raíces la oscuridad y la serenidad

b) *La experiencia de los discípulos que siguen a Jesús*⁴³ Ante Jesús surgía la pregunta ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? No es fácil responder, porque se da como un *desconcerto* Por una parte, la pretensión de Jesús de haber sido enviado por Dios (y las señales que la manifiestan), por otra, la realidad fenoménica (tan humana, cotidiana), que parece desmentirla, así ocurría en Nazaret (Mc 6,1ss) y a los judíos de la sinagoga de Cafarnaüm (Jn 6,41-42) Por una parte, la afirmación de que el reino ha llegado, por otra, el fracaso de la cruz Todo esto nos introduce en el itinerario recorrido por los discípulos llamados por Jesús a seguirle

Los discípulos siguieron a Jesús en sus viajes, recibieron de él una enseñanza particular y le interrogaron, hicieron vida común con él Todo esto entra en lo normal; todo rabí estaba rodeado de un grupo de discípulos que le seguían Pero, por encima de esta ambientación común, la relación que

une al discipulo con Jesus es original La llamada de Jesus (Mc 1 16-20) exige *promptitud* de decision, *desprendimiento* y *participacion* El elemento central es seguir, que supone una llamada y una adhesion personal Aqui radica el nucleo de la originalidad del discipulado evangelico Normalmente es el discipulo el que va en busca del rabi celebre, atraido por su fama y deseoso de poseer la doctrina, en el evangelio es Jesus quien llama Normalmente, el discipulo busca la doctrina del rabi, no su persona, en el evangelio, en cambio, ocupa el primer plano la persona de Jesus, no su doctrina Normalmente, la condicion de discipulo es una situacion transitoria el discipulo frecuenta a un maestro para llegar a ser a su vez maestro, nada de esto hay en el evangelio ser discipulo es una condicion permanente

El discipulo de Jesus, llamado a vivir una experiencia original de discipulado, es invitado a recorrer el mismo itinerario del maestro es decir, el camino de la cruz [➤ Cruz II] Para esto se le pide una profunda y radical conversion Mc 8,27-35 No basta confesar abiertamente, como Pedro, el mesianismo de Jesus para ser discipulo, hay que compartir su estrategia Tambien el discipulo puede correr el riesgo de caer en la logica de los hombres, atribuyendo a Jesus un caracter mesianico derivado de "la carne y de la sangre" un mesianismo segun los hombres, de acuerdo con el esquema de grandeza que sueñan los hombres El discipulo, por el contrario, debe "negarse a si mismo" (Mc 8,34) invirtiendo la imagen de mesias que se ha fabricado y cambiando desde su raiz la esperanza que ha fomentado Es una conversion radical y que con razon puede llamarse "teologica" Tanto mas que el discipulo debe tambien el entrar en el camino de la cruz su camino es como el del maestro, enderezado a la cruz Concretamente, el discipulo debe, a su vez, proyectar su existencia en terminos de donacion "El que quiera salvar su vida la perdera, pero el que pierda su vida la salvara" (Mc 8,35)

Los discipulos cuando comenzaron a seguir a Jesus tenian ideas equivocadas sobre el y sobre su mesianismo, lo concebían sustancialmente del mismo modo que la multitud, prisioneros como esta de impacientes esperanzas Asi lo de nuestra, hasta el final, todo el curso de los evangelios Sin embargo, a diferen-

cia de la multitud y a pesar de su falta de comprension permanecieron siempre junto al maestro Esto significa que habia en ellos una adhesion personal a Jesus mas profunda que el proyecto que se habian forjado Aqui en esta adhesion apasionada e inquebrantable al Señor es donde radica la esencia de la espiritualidad cristiana [➤ Seguimiento II]

c) *Verdadera y falsa busqueda de Dios* Llamamos vida, enseño y actuo (y fue rechazado) en una sociedad altamente religiosa Pero existe también una falsa busqueda de Dios, y existe igualmente la incredulidad del creyente Contra esta falsa busqueda dirigen Jesus primero y la comunidad primitiva despues, gran parte de su denuncia, no solo desenmascarando las multiples formas en que se expresa esta falsa religiosidad, sino tambien poniendo al desnudo y con luzidez sus moviles y sus raices ocultas El tema es amplio y, como de costumbre, nos vemos precisados a elegir Pero antes una observacion El evangelio describe la falsa busqueda de Dios encarnada en situaciones y personas de su tiempo Se trata de realidades historicas, que, no obstante, constituyen el tipo tales como, por ejemplo, el fariseo o el escriba la multitud, los mismos discipulos

En el evangelio de Mc (7,1 23) encontramos una fuerte polemica contra la espiritualidad farisaica Indudablemente es una pagina envenenada, pero algunos aspectos aparecen inmediatamente claros y son importantes, creo, no solo para conocer las deficiencias que oscurecian la espiritualidad judaica del tiempo de Cristo, sino para conocer algunas de las principales desviaciones que pueden producirse (como una perenne enfermedad del espiritu) incluso en la misma espiritualidad cristiana Tenemos una primera afirmacion hay que distinguir mandamiento de Dios y tradiciones de los hombres (7,8-13) El primero es perenne, las segundas, provisionales Una segunda afirmacion Jesus rechaza la distincion entre puro e impuro (7 19 b) entre una esfera religiosa, separada, en la que Dios está presente, y una esfera ordinaria, cotidiana, de la que esta ausente Lo que hemos de hacer no es desembarazarnos de lo cotidiano para encontrar a Dios en otra parte, sino purificar el pecado para encontrar a Dios en la vida Una tercera afirmacion la condena decidida de una castistica refinada e hipócrita que termina desvaneciendo la ley a la que pretende servir

(7,10 12) Pero el elemento esencial de toda esta polemica lo constituye la pequeña parábola de Jesus no es lo que entra en el hombre lo que contamina sino lo que sale del corazon (7 15) Con esta pequeña parábola afirma Jesus *la moral del corazon* y *no solo de las acciones* Es el hombre el que debe estar en orden solo de un hombre ordenado proceden acciones morales El corazon ha de estar limpio si se quiere comprender la voluntad de Dios, voluntad que no es simple letra escrita, que no es repetitiva Hay que crearse una situacion interior capaz de conocer a Dios, al verdadero Dios, y de leer *de nuevo* la voluntad de Dios

Detras de esta polemica hay una advertencia fundamental, como una conveccion de fondo todas las desviaciones espirituales nacen siempre de no conocer bien a Dios No se trata simplemente de desviaciones morales, sino de una concepcion teologica incorrecta De una mala concepcion de Dios nace la ceguera ante el verdadero Dios y ante su voluntad No faltan ejemplos, pero es suficiente uno el conflicto entre Jesus y los fariseos sobre la observancia del sabbado⁴⁴ La tradicion sinoptica recuerda dos enfrentamientos entre Jesus y los fariseos originados el primero porque los discipulos habian arrancado espigas (y Lc precisa "desgranandolas con las manos" 6,1) en dia de sabbado (Mc 2 23 28, Mt 12,1-8, Lc 6,1-5), y el segundo porque Jesus habia curado, tambien en sabbado, a un enfermo que no se encontraba en grave peligro de vida (Mc 3 1 6 Mt 12,9 14, Lc 6,6-11) El pensamiento de Jesus se resume en una frase el sabbado es para el hombre, no el hombre para el sabbado (Mc 2,27) Frases como estas se pueden encontrar tambien en el judaismo Por ejemplo se nos transmite un dicho de R Shimon b Mensaya "El sabbado se os ha confiado a vosotros, no vosotros al sabbado" Pero este dicho tenia valor solamente en caso de peligro inminente de vida Y asi se admitia tambien en dia de sabbado salvar la vida con la fuga, ayudar a un hombre en peligro o a una parturienta, o en caso de incendio Pero el cuadro teológico y moral dentro del cual se mueven estos dichos es completamente diverso al de Jesus Constituyen una excepcion a la regla En cambio, para Jesus lo que cambia es la regla, y ello porque ha renovado la vision de Dios y del honor que le es debido En efecto, la proclamación de Jesus no es una acusación a secas del formulismo de

los fariseos es sobre todo una acusacion contra su modo de concebir a Dios y de honrarle Partiendo del principio obvio de que Dios es superior al hombre los fariseos concluan que el honor de Dios debia preferirse (obviamente con las excepciones graves del caso) a la salvacion del hombre, como si pudiera concebirse un honor de Dios (de un Dios que es amor) fuera de la salvacion del hombre La dureza de corazon de los fariseos (Mc 3 5) no se resuelve pues, con un simple conversion moral, se precisa una conversion teologica Hay que cambiar el modo de concebir a Dios y su gloria Análogamente se interpretan los otros conflictos de Jesus en torno a la ley y, mas en general, el escandalo que suscito su practica de la misericordia

2 LAS COMUNIDADES SINÓPTICAS - a) *El evangelio de Marcos*⁴⁵ Marcos escribe su evangelio —hacia los años 70— para una comunidad de origen pagano y que vive en un mundo pagano Es un evangelio de iniciacion, y esto explica su concision Se concentra en unos cuantos interrogantes fundamentales ¿Quien es Jesus? ¿Donde y como esta presente su reino y cuales son las leyes de su desarrollo? ¿Quien es el discipulo?

aa) Para responder a estos interrogantes Mc lleva progresivamente al lector a la comprension del sentido de la cruz toda la exposicion gira en torno a este centro No se excluye que el evangelista mantuviera una polemica con cierta tendencia que insistiria demasiado en los aspectos gloriosos (como, por ejemplo, los milagros) de Cristo Advierte el peligro de ello una cristologia de la gloria en menoscabo de la cruz reproductiva dentro de la comunidad cristiana el equivoco judío, a saber una busqueda de Dios que rechaza su presencia en el crucificado Para Mc es la cruz lo que separa la verdadera de la falsa busqueda de Dios (8,27ss) El verdadero discipulo es el centurion, el cual a los pies de la cruz reconoce al hijo de Dios en la muerte (15,39), no solamente en los milagros, sino en "aquella" muerte, al descubrir en la obstinacion del amor y en la solidaridad mas radical la presencia salvifica de Dios Con esto Mc muestra que en tiende la pasion no simplemente como un gesto realizado por Cristo para nuestra salvacion, sino como un gesto que revela los rasgos mas característicos de la epifania divina

La exposicion de Mc pasa continuamente de la cruz al discipulo, invitando

le a creer en el camino de la cruz y a recorrerlo. Ya no se puede seguir otros caminos, si se quiere tener una auténtica experiencia de Dios. En concreto, recorrer el camino de la cruz significa negarse a sí mismo (o sea, proyectar la existencia no ya en términos de conservación, sino de don 8 35), vivir la solidaridad más radical en el matrimonio (10, 1ss), acoger a los pequeños (9,37), vender los bienes y distribuirlos a los pobres (10,21), servir (10,45).

Naturalmente, el camino de la cruz esta indisolublemente unido a la resurrección. Si el don de sí permaneciese mutil y vencido, no sería "alegre nueva", pero lo es, porque al don de sí se le ha prometido la victoria de Dios. Seguir a Cristo no es perderse (esta es la raíz de todos los miedos del discípulo), sino re-encontrarse. Al discípulo se le ha prometido el céntuplo "ya en este mundo" (10,28 31).

bb) Las parábolas (c 4) nos dan el primer contenido importante que encontramos en el evangelio de Mc. Que responder a un interrogante de profundo interés para la experiencia espiritual cristiana. ¿Por qué la palabra de Dios (primero la de Jesús, y ahora la que resuena en el anuncio de la Iglesia) parece malgastada, débil y contradictoria, acogida por pocos y rechazada por muchos? El evangelista responde, en primer lugar, citando a Is 6,9 10, luego, haciéndonos reflexionar sobre tres parábolas, y, finalmente, relatándonos el milagro de la tempestad. Que la palabra de Dios este sujeta a contradicción no debe extrañarnos. Entra en el plan de Dios, según lo había dicho ya Isaías. La palabra de Dios, precisamente por ser de Dios, es *juicio* luz para quien tiene un corazón limpio y tenebrosa para quien tiene un corazón ciego. Luego aceptación y rechazo dependen del corazón del hombre (los diversos terrenos de la parábola del sembrador). Precisamente por ser de Dios, su palabra no quiere ser clara a toda costa, corre el riesgo de la libertad. Pero la parábola del sembrador no se limita a enseñar que el reino de Dios previene el rechazo. Es ante todo una invitación a la confianza. Es cierto que la semilla es rechazada en muchas partes, pero es igualmente cierto que en alguna da fruto, y en abundancia. También la parábola de la semilla que crece por sí misma es una invitación a la esperanza: la palabra existe y crece, crece ciertamente sobrepasando las resistencias de los hombres. Y la parábola del grano de

mostaza nos recuerda que el reino sigue la ley de las apariencias humildes y pequeñas, no de lo grandioso. Así pues, a pesar del mentis de las apariencias, la palabra del reino esta presente y operante. El discípulo no se ve eximido de las dificultades y de la persecución, en esto no hay cambio alguno. Pero el discípulo debe confiar en la presencia de su Señor. El milagro de la tempestad muestra el poder de la presencia de Dios e invita al discípulo a tener confianza ante las dificultades, aun ante las más desesperadas.

cc) El evangelio de Mc (c 13) toca otro punto —esencial y delicado— de la experiencia espiritual neotestamentaria: la espera del Señor y el sentido del tiempo presente. En el centro de todo el discurso tenemos la afirmación —tradicional e irrenunciable— de la certeza de la vuelta del hijo del hombre. Despojados del lenguaje figurado, he aquí los elementos que constituyen su contenido: el triunfo del hijo del hombre, que ahora en la historia parece desmentido, sera visible a todos, el juicio, la reunión de los elegidos en la gran familia de Dios. Se precisa que la vuelta del hijo del hombre "en poder y majestad" no significa en modo alguno que Dios abandone al final el camino del amor para sustituirlo precisamente por el del poder. Si así fuera, la cruz no sería ya el centro del plan de la salvación. Significa, por el contrario, que al final se manifestara todo el poder victorioso encerrado en la cruz.

El discurso esta acompañado por frases que afirman que la venida del Señor esta cercana (vv 29 30 36) y por otras que, por el contrario, parecen presentarla lejana (vv 7 10). Con esta aparente contradicción quiere Mc explicar el verdadero sentido de la vigilancia cristiana (vv 5 9 23 33 35 37): ni impaciencia ni mundanización. Es, pues, una doble vigilancia: contra las ideas de los exaltados y las especulaciones de los falsos profetas, por una parte, y contra el relajamiento de quien se mundaniza, por otra.

b) *El evangelio de Mateo* ⁴⁶ Es probable que el evangelio de Mateo se escribiera en el decenio que va del 70 al 80 d C. Estamos en una comunidad judeo-cristiana que vive en los alrededores de Palestina. En aquellos años el judaísmo, perdida su propia consistencia territorial y política después de la catástrofe del año 70, se estrechó en torno a la ley y a una renovada ortodoxia. Esto le plantea a la comunidad de

Mt un interrogante: ¿Cuál es la originalidad cristiana frente a la renovación de la ortodoxia judía? He ahí por que el evangelista desarrolla todo su relato a través de un constante debate y enfrentamiento con la justicia de los escribas y de los fariseos, poniendo de relieve, por una parte, la originalidad de la justicia cristiana y, por otra, su plena conformidad con las Escrituras.

Jesús inaugura su enseñanza en el monte y proclama la nueva ley del reino cc 5-7. Es el nuevo Moisés. La lectura del discurso de la montaña muestra con claridad la preocupación que hemos señalado, a diferencia de Lc, el cual se concentra en lo esencial (las bienaventuranzas y la ley de la caridad). Mt se enfrenta con la justicia de los escribas y fariseos y muestra que la de los discípulos es superior (5,20). "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos". Mt no piensa en una superioridad cuantitativa o en una mayor minuciosidad (mas ayunos, mas limosnas, mas oración), sino en una superioridad cualitativa.

Jesús recupera el centro de la voluntad de Dios afirmando el primado de la caridad. Todo ha de leerse a la luz de este centro y todo ha de valorarse en base al mismo. En este sentido, la afirmación mas importante la encontramos en 5,48: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto". No es una perfección cualquiera, sino la perfección del amor y del perdón ("Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen"), a imitación de Dios, el cual hace surgir el sol sobre buenos y malos. He ahí pues, una primera razón por la que puede proclamarse "superior" la justicia del discípulo, la reducción de los preceptos es un centro simple y claro y, al mismo tiempo, rico en movimiento.

Al invitar a tomar postura entre Dios y el dinero ("Nadie puede ser esclavo de dos señores"), Mt indica en la liberación del afán y en la serenidad el segundo signo de la justicia del discípulo. El verbo *afanarse* (estar angustiado, lleno de ansia, de agitación) se repite con insistencia 6,24 34. El afán es el signo del pagano, la serenidad es el signo del discípulo. La confianza en el Padre no libra de empeño, jamás exento de seriedad y urgencia, pero hace serena su obligación. El apego al dinero, el eterno adversario de Dios, es idolatría y una mentis radical a la paternidad de Dios.

No sintiéndose seguro a la sombra de la palabra del Padre, el hombre busca su propia seguridad en el dinero. Mas es, al mismo tiempo, antihumanismo al buscar la seguridad donde no se la puede encontrar ("los ladrones roban y la polilla corroe"), el pagano siente ansia y afán.

Existe una tercera contraseña de la justicia del verdadero discípulo: lo esencial de la vida cristiana no es confesar a Cristo con palabras (7,21-23). "No todo el que me dice 'Señor', 'Señor', entrara en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos". Escuchar la palabra y ponerla en practica es construir sobre roca. Escuchar la palabra y no ponerla en practica es construir sobre arena. Sobre este tema vuelve Mt en la escena del juicio, construida toda ella en torno a la contraposición entre "hacer" y "no hacer". La escena es la conclusión de un amplio discurso sobre la vigilancia, es decir, sobre como el cristiano debe comprometerse en el tiempo presente en espera de la vuelta del Señor. La parábola de los talentos (25,14 30) explica que vigilar significa, en concreto, pasar de las palabras a los hechos, y la escena del juicio (25,31-46) precisa que los hechos sobre los cuales seremos juzgados se reducen al amor. En el juicio se manifestara la verdadera identidad del hombre, la cual, por lo demás, conoce ya desde ahora el creyente: solo el amor a los hermanos es lo que da al hombre consistencia y salvación, solo en el amor a los hermanos se encuentra concretamente al Señor.

Para nuestro proposito es, finalmente, importante recordar que Mt esta interesado sobre todo en una pregunta: ¿Donde y como puedo encontrar al Señor? Este interés preciso (que expresa el ansia mas profunda de todo creyente) abre y cierra su evangelio, al principio, Jesús es llamado el "Dios con nosotros" (1,23) y, al final, se citan las solemnes palabras de Jesús (28,20): "Yo estoy con vosotros todos los dias". Luego el Señor no ha partido, sino que se ha quedado. Es siempre el Dios con nosotros. Mas ¿cuales son los lugares concretos y los objetivos de su presencia? Mt no vacila en responder: la comunidad reunida en su nombre (18,20), la celebración del pan y del vino (26,26), los apóstoles que anuncian su palabra (28,20), los misioneros necesitados de hospitalidad (10, 40) los hermanos pobres y marginados (25 31).

c) *La obra de Lucas*⁴⁷ Como lo afirma el mismo en el prólogo (1,1-4), Lucas se apresta a escribir su obra, valiendo todo personalmente con espíritu crítico, remontándose a los orígenes. Se impuso esta dura tarea con un fin preciso: convencer al carísimo Teófilo de que las enseñanzas que había recibido en la catequesis de la comunidad eran sólidas y creíbles. Nos encontramos después de los años 70 y ya comienzan a infiltrarse las primeras novedades. Es importante mostrar que la catequesis debe seguir fundándose en los elementos seguros que provienen de la tradición apostólica y no en las opiniones de los hombres. Por otra parte, como lo evidencia el relato de Lc, la fidelidad no es repetición: nuestro evangelista bebe en la tradición de Mc y en otras pero las reelabora, actualizándolas conforme a las exigencias de su tiempo. Así conseguimos un equilibrio nada fácil entre tradición y presente, fidelidad y renovación.

La historia de Jesús es un acontecimiento real acaecido entre nosotros, no un mito. Bajo ciertos aspectos, es una historia como las otras, objeto de investigaciones y de testimonio ocular. Los términos que usa Lc en su prólogo lo expresan con claridad. Pero, al mismo tiempo, es una historia diversa: salvífica, realizada por Dios y en cierto sentido, perennemente contemporánea. En la comunidad creyente los acontecimientos de Jesús se vuelven vivos actuales y salvíficos se vuelven evangelio hoy, historia de salvación que ocurre "entre nosotros". Por esto Lc puede hablar de acontecimientos ocurridos *entre nosotros*, a pesar de ser realidad acontecida dentro del pueblo judío. Y por el mismo motivo escribe él, en continuidad con la historia de Jesús, la historia de la Iglesia (Hechos de los Apóstoles) pues la verdadera historia de la Iglesia es también, en dependencia de la historia de Jesús, evangelio, historia de salvación, lugar donde se actúan los planes de Dios. Dentro de este cuadro —el tiempo de la Iglesia continúa el tiempo de Jesús— es donde deben entenderse los aspectos más concretos y originales (que por razones de brevedad reducimos a tres) de la experiencia de Lucas.

Primero *radicalidad y cotidianidad*. Por una parte, Lc no pierde ocasión de subrayar lo radical de las exigencias de Jesús, pues nadie recalca como él la intransigencia de las palabras de Jesús

sobre el desprendimiento, sobre la pobreza y el peligro de las riquezas sobre la fraternidad y el compartir, y, por otra, nadie como Lc se dedica tanto a descubrir las exigencias evangélicas en el hecho cotidiano: la *cruc* hay que llevarla *cada día* y la invitación es *para todos* (9,23). Las exigencias de Jesús se insertan en una existencia normal, lo cual no significa privarlas de su radicalidad, sino al contrario: comprender que también en la vida cotidiana son posibles las opciones radicales. Modelo de este carácter radical y cotidiano es Jesús en su praxis de liberación (4,14-30) y de gozosa misericordia (c. 15) sobre todo en el momento de la pasión, en la que se presenta como el modelo del martir cristiano.

Segundo *el tiempo de la Iglesia es tiempo de testimonio*. En el centro de su doble obra —como clausura del evangelio (24,50-53) y comienzo de los Hechos (1,9-11)— Lucas coloca el relato de la ascensión. Es la conclusión del "camino" de Jesús (hacia el Padre) y el comienzo del "camino" de la Iglesia (hacia la universalidad). En cuanto al primer aspecto, la subida de Jesús al Padre no es una partida, sino un modo nuevo de estar presente. Cristo retira su presencia visible para estar presente en la fe en la palabra que le anuncia, en la comunión fraterna en la fracción del pan, en el Espíritu. En cuanto al segundo aspecto, se dice que la misión de la Iglesia es una tarea de testimonio (He 1,8 cf Lc 24,47-48). El testimonio está presente en todas las tradiciones neotestamentarias (es el centro de la espiritualidad cristiana) pero Lucas le atribuye algunos relieves particulares que enumeramos brevemente. La primera característica es la universalidad: no hay lugares en los que Cristo no deba ser testimoniado (He 1,8). Otra es el camino de la cruz de la persecución, según lo muestra el episodio del mártir Esteban, que se relata siguiendo la pauta de la pasión de Jesús (He 7,54-60). Tercera: el testimonio se actúa en la escucha común de la palabra y en el culto y particularmente en la comunión fraterna. Para Lucas, el signo visible de la realidad de la resurrección de Cristo y de su fuerza de renovación es, ante todo, la fraternidad (He 2,44-45, 4,34-35). Finalmente, el testimonio se traduce en un compromiso concreto en la historia sin evasiones y sin impaciencias escatológicas: "Varones galileos, ¿a qué seguís mirando al cielo?" (He

1,11). La parusia no es inmediata y en todo caso, no justifica evasiones. El testimonio de Cristo recorre los caminos del mundo y sabe que la historia que continúa es tiempo de salvación rico en posibilidades. El reino está ya aquí, en medio de nosotros (Lc 17,21).

Tercero *la experiencia del Espíritu*. Es sabido que Lucas —mas que Mc y Mt, está atento a la presencia del Espíritu⁴⁸. Para Lucas, la experiencia cristiana es fiel en la medida en que obedece al Espíritu. La primera tarea del Espíritu es ser elemento de continuidad entre la experiencia de Jesús y la experiencia cristiana. Obviamente hay también otros factores de continuidad: las Escrituras, el recuerdo de las palabras de Jesús, los apóstoles, las instituciones. Mas, por encima de todo, está el Espíritu. Si el tiempo de la Iglesia representa —para todas las generaciones— el *hoy* de la salvación es precisamente porque está presente el Espíritu. El es quien hace que la palabra que hoy resuena en la Iglesia sea palabra de Dios, como la palabra de Jesús, palabra decisiva y urgente, a la cual no es lícito sustraerse. Se comprende por que, según Lucas, el don prometido a la oración insistente y confiada es el Espíritu (Lc 11,13). El Espíritu se da a la comunidad congregada en oración (He 11,13), la abre a la universalidad y le imprime un impulso misionero, le da valor para proponerse, pero no la sustrae a las contradicciones ante las manifestaciones del Espíritu. unos piensan en la presencia de Dios y otros en extravagancias de espíritus exaltados. El Espíritu guía a la comunidad y a los apóstoles en sus opciones, pero se trata siempre de opciones que ocurren en una dirección constante y precisa: la universalidad (He, 10) la libertad del evangelio (He 15), la caridad y la unidad.

3 LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE PABLO - La figura de Pablo, su actividad, su predicación, su sólida reflexión teológica y su riquísima experiencia espiritual dominan todo el cristianismo primitivo⁴⁹. A diferencia de los evangelios, Pablo no relata la vida de Jesús, sino que la supone. Tiene todo su interés centrado en captar su sentido y sus consecuencias para la vida en otras palabras, en traducirla en experiencia espiritual. Ciertamente, no podemos hacer nos la ilusión de comprender plenamente, y en todos sus detalles, la experiencia de Pablo. Creemos, sin embargo, intuir

que —en su inabarcable riqueza de direcciones y de temas— se alimenta, al menos principalmente, de una sola fuente (la *cruc-resurrección* de Cristo), de la cual deriva Pablo el principio que constituye la clave de bóveda de su concepción de la existencia: la *salvación-gracia*. Estas dos raíces —la *cruc* y la *gracia*— son, pensamos, las estructuras que sostienen toda la construcción paulina y explican y reducen a unidad las múltiples direcciones de su pensamiento y de su compleja experiencia espiritual.

a) "*Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí*" (Gal 2,20). La primera cosa que sorprende al leer sus cartas es que Pablo habla continuamente de Cristo y solamente de Cristo. No tiene otro interés: Muerte y vida, cárcel y libertad, todo se considera en relación a Cristo y al provecho del evangelio (Flp 1,18), y el objeto de su esperanza es estar siempre con el Señor (1 Tes 4,17). En Cristo es donde Dios comunica su caridad (Rom 8,35-39), la libertad (Gal 2,4), la paz (Flp 4,7), el conocimiento (Ef 4,21) y la fuerza (Ef 6,10). Es preciso, pues, "permanecer" en Cristo. Lo cual no significa simplemente tomar a Cristo como modelo, sino permitir que se convierta en el principal protagonista de nuestra existencia (Gal 2,20) [↗ Jesucristo II].

b) "*La justicia de Dios mediante la fe*" (Flp 3,9). Todo profeta queda "marcado" para toda la vida por su experiencia de vocación. Esto mismo vale para Pablo. En diversas ocasiones alude a su encuentro con el Señor crucificado y resucitado en el camino de Damasco (Gal 1,13-17, 1 Cor 15,8-10, Flp 3,7-14, 1 Tim 1,12-17). En todos estos pasajes, aun dentro de la variedad de los detalles, se vislumbran con claridad algunas líneas constantes que forman el núcleo de la experiencia cristiana de Pablo, de la cual deriva el lo que llama "su evangelio". Pablo está convencido de que en su encuentro con el Señor quedó claro el sentido central e irrenunciable de la muerte y resurrección de Jesús: una muerte *por nosotros*. Y, en consecuencia, esta convicción de que en la misma experiencia quedó clara la lógica constante que guía la historia entera de la salvación: *el amor gratuito de Dios*.

Pablo experimentó en sí mismo un cambio radical de las tinieblas a la luz, de perseguidor a discípulo, de pecador a creyente. Mas no se trata de un tránsito en el orden moral (de la maldad a la honestidad) sino de un paso en el or-

den teológico de una concepción de la salvación a otra, de un modo de comprenderse a sí mismo a otro, de la justicia propia a la justicia que viene de Dios Pablo no abandona la miseria interior, sino su orgullo "El hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo" (Gal 2,16) En otras palabras, Pablo experimentó que la salvación es gracia La gracia es el centro del evangelio, el único modo correcto de entender la cruz y la resurrección de Jesús "Si la justicia se obtiene por la ley, entonces Cristo murió en vano" (Gal 2,21) y "ha sido anulado el escandalo de la cruz" (Gal 5,11) Tal es el criterio que guía la nueva existencia Y es asimismo el tema que Pablo defiende e inculca en todas sus cartas Lo defiende contra los judaizantes, que ponían su confianza en las obras religiosas, y contra los griegos, que la ponían en su sabiduría

Afirmar que la salvación esta en la fe y no en las obras no significa descompro meter al hombre, sino excluir la *su ficiencia* del hombre Vivir la fe significa al mismo tiempo das cosas reconocer la radical insuficiencia propia (somos incapaces de salvarnos solos) y la riqueza infinita de la misericordia divina (Cristo es nuestra salvación)

Este motivo de la gracia, lo repetimos, es el principio arquitectónico que preside toda la construcción paulina, es el principio, rico en posibles variaciones, que permite a la reflexión de Pablo abarcar todas las situaciones de la fe y a la vez reducirlas a unidad

c) "*¿Quen me librara de este cuerpo de muerte?*" (Rom 7,24) Pablo vivió profundamente la experiencia de la impotencia del hombre frente al pecado (experiencia indispensable para abrirse a la gracia) y analizo con gran lucidez la insuficiencia de la ley como camino de salvación

Es obligado referirse a Rom 7 8 El c 7 puede leerse (es una primera opción que comparten diversos exegetas) en clave de experiencia personal, o bien (una segunda posibilidad, preferida por otros) a la luz de la historia salvífica En cualquier caso, tanto las vicisitudes personales del hombre como la historia salvífica entera se asemejan para Pablo 'a una perenne sucesión de extravíos, hasta tanto no se llegue a la luz de Cristo'"⁵⁰ La historia muestra que el hombre "intenta en vano realizar aquella unidad que Dios le ha asignado"⁵¹ Los de Cristo "no encuentra ya su cami

no, dominado como esta por la carne, que frustra incluso las aspiraciones de la mente, el hombre ni siquiera comprende el valor de la que aparecía como la sólida roca de la ley"⁵²

En este cuadro se contraponen —en el c 8— la claridad de la situación en que viene a encontrarse el hombre "en Cristo Jesús" (8,1) y bajo el influjo del Espíritu (8,1-4) El hombre no se libera del pecado con el auxilio de la ley —camino ilusorio— sino únicamente con la fe en Cristo y el don del Espíritu El concepto de ley es amplio, significa cualquier elemento en que el hombre, incapaz de confiar únicamente en Cristo, se apoya en busca de salvación Es un intento al que subyace una sutil idolatría La tentación de actuar por sí solo no es exclusiva del pagano sino también del creyente como es el judío La observancia fanática y severa de los mandamientos y de las prescripciones puede ser una de sus manifestaciones Se trata, de cualquier modo de una autosuficiencia que encuentra su expresión en el *vanagloriarse* Es un movimiento de abajo arriba, el hombre quiere subir a Dios (como el primer Adán) Ahora bien, la salvación es un movimiento de arriba abajo la gracia (cf el himno cristológico de Flp 2,6-11) Es propio del judío vanagloriarse de la ley (Rom 2,17-23), lo mismo que es propio del pagano vanagloriarse de la sabiduría (1 Cor 1,29-31) La consecuencia de esta vanagloria del hombre es el ansia El hombre que quiere salvarse con sus propios recursos cae inevitablemente en el ansia de triunfar, para Pablo, la alegría y la libertad son posibles únicamente si el hombre renuncia a toda confianza en sí mismo para confiar en Cristo

d) "*Estaremos siempre con el Señor*" (1 Tes 4,17) Pablo especialmente en el primer momento de su reflexión acentúa la perspectiva escatológica como lo atestiguan las cartas a los Tesalonicenses Su mirada esta dirigida al "día del Señor" Pero incluso luego, cuando su interés parece desplazarse mas hacia las realidades ya presentes de la existencia cristiana, nunca falta esta perspectiva Así lo prueba un importante pasaje como 1 Cor 15

La visión escatológica de Pablo está presidida por dos convicciones La primera es la *solidaridad* entre la muerte-resurrección de Cristo y la nuestra, convicción ya presente en 1 Tes 4,14 y sobre la que se vuelve reiteradamente en 1 Cor 15, la esperanza de Pablo es,

pues, religiosa y se apoya en la cruz-resurrección de Cristo y no en otra cosa La segunda es la *unidad* del hombre *todo* el hombre (e igualmente el cosmos con él Rom 8 19 22) esta llamado al encuentro definitivo con Cristo

Si Pablo mantiene viva en sus comunidades la orientación escatológica, es porque esta convicción de que la espera del Señor pertenece al núcleo de la experiencia espiritual cristiana y no a su periferia Está convencido de que la mirada hacia el futuro ilumina el tiempo de la Iglesia, sugiriéndole las actitudes que debe adoptar ahora A este propósito, las indicaciones paulinas siguen principalmente tres directrices la vigilancia, la esperanza y el sentido de la gracia El día del Señor vendrá de improviso como un ladrón y esto requiere vigilancia una actitud de constante "alerta" lo cual sin embargo, no exime en modo alguno del trabajo y del compromiso histórico (1 Tes 5,1ss) La diferencia entre el pagano y el cristiano es la esperanza gozosa (1 Tes 4,13) de que "estaremos siempre con el Señor" La descripción que hace Pablo de los acontecimientos finales de la historia (2 Tes 2 12 y 1 Cor 1) muestra con claridad —por encima del lenguaje apocalíptico— que la historia esta rescatada por Cristo, no por el hombre es gracia

La visión escatológica le permite a Pablo, finalmente, situar en su debido puesto (sin disminuirlo ni sobrevalorarlo) la realidad *ya presente* de la salvación El grupo de Corinto, al que se dirige Pablo en 1 Cor 15 era probablemente un grupo carismático que anulaba el futuro con el entusiasmo de la experiencia pneumatológica presente Cautivos del entusiasmo (e ilusionados por la abundancia de los dones del Espíritu que experimentaban), los carismáticos de Corinto pensaban que tenían ya, en el Espíritu, la plena transformación⁵³ Pablo no comparte su parecer La experiencia espiritual presente, aunque muy rica ya en dones es simplemente un anticipo, sólo así tiene sentido Si fuese lo definitivo, resultaría decepcionante En efecto, quedan todavía la muerte y el pecado Solo cuando todo esto haya sido vencido, se podrá hablar de salvación definitiva y del pleno señoreo de Cristo

Pablo sabe muy bien que la alegre nueva del hombre renovado por Cristo parece continuamente desmentida por la experiencia cotidiana El bautismo nos ha hecho morir y resucitar con Cristo, nos ha renovado en la raíz el

cristiano es un salvado Sin embargo, el cristiano está todavía sometido al viejo mundo empeñado en una dura lucha, desgarrado La comunidad cristiana puede siempre volver a caer en la esclavitud de las obras, o bien, por el contrario, confundir la libertad de Cristo con la licencia (Cristo en cambio nos ha liberado de la esclavitud para hacernos disponibles al amor Gal 5 13) Hay que preguntarse a qué se reduce la novedad de Dios que se nos ha entregado como don en el bautismo Los cc 6-8 de Rom reflexionan sobre este problema Es siempre el problema del "misterio del reino de Dios en la historia" sobre el que también reflexionan los sinópticos, sólo que Pablo parece expresarlo a nivel de la existencia del individuo La respuesta de Pablo concuerda con la tradición se nos ha dado el Espíritu y estamos ya renovados, sin embargo hemos de luchar todavía y esperar⁵⁴ El cristiano esta ya en condiciones de saborear la libertad, la redención y la perfección, pero debe seguir conquistándolas En cualquier caso, hay ya en el hombre una inversión de tendencia, y esto es un hecho nuevo

e) "*Estoy crucificado con Cristo*" (Gal 2,19) Pablo se esfuerza en imitar a Cristo bajo el punto de vista de la humildad, el servicio y el don (Flp 2,6-11), pero sobre todo en su misterio de muerte y resurrección⁵⁵ Expresiones relativas a la muerte resurrección se encuentran diseminadas por todo el epistolario todas tienen como centro el gran texto de Rom 6,1-11 y poseen siempre —en el fondo— la experiencia bautismal⁵⁶ Morir y resucitar con Cristo es una ley que abarca todo el ámbito de la experiencia cristiana Encontramos en efecto los verbos bautismales en el pasado (y en este caso se refieren a aquel radical "morir y resucitar con Cristo", que se ha realizado para nosotros en el bautismo), en el imperativo (y entonces se refieren al morir y resucitar cotidiana no que representa el imperativo moral de todo bautizado) y en el futuro (la plenitud escatológica)

La fidelidad a la muerte-resurrección —o, lo que es igual, al bautismo— se vive ante todo en el plano moral como lucha contra el pecado, como *liberación* de una existencia orientada a uno mismo y como *aceptación* de una existencia abierta a Dios

Ademas del plano propiamente moral, la cruz resurrección guía e interpreta la existencia también en el plano

de los acontecimientos y de las vicisitudes en que el cristiano y la comunidad se ven envueltos, vicisitudes de pobreza, de donacion, de incomodidad apostolica, de persecucion Para Pablo, por ejemplo, es normal que su existencia apostolica sea el lugar en que puede actuarse de nuevo y transparentarse la muerte resurreccion de Cristo, su existencia es tal, que puede decir que esta "crucificado con Cristo" (Gal 2,19, cf 2 Cor 4,10-18) "El mundo esta crucificado para mi y yo para el mundo" (Gal 6,14)

Mas no solo experiencia de cruz, sino tambien, a la vez, de resurreccion Para Pablo la resurreccion no está solo presente como espera, como premio final, sino que *ya ahora* esta anticipada (aunque sin anular la tendencia escatologica) como fuerza operante, como renovacion, consuelo y alegria, victoria sobre el pecado y difusion del evangelio Pablo experimenta en su existencia perseguida —simultaneamente— los dos lados del misterio pascual "Atribulados en todo, pero no abatidos, perplejos, pero no desesperados, perseguidos, pero no abandonados, desechados, pero no aniquilados" (2 Cor 4,8 9)

f) "Cuando soy debil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12,10) El hecho de que Pablo colocara en el centro de su meditacion y de su experiencia espiritual la cruz-resurreccion (la misma intuicion de la salvacion gracia no es otra cosa para Pablo que deduccion obligada y obvia de ella) le lleva a otras intuiciones de gran interes en el plano de la espiritualidad

La cruz es "sabiduria" y "método" cf 1 Cor 1,17 2,6 Juzgada por los judios y griegos *necedad* y *locura*, es en realidad "poder y sabiduria de Dios" Los judios, habituados a pensar las manifestaciones de Dios segun el esquema de los prodios del exodo, esperaban un Dios poderoso y victorioso, definitivo, exento del rechazo La debilidad de la cruz les parecia un camino completamente extraño al plan de Dios, un escándalo Los griegos estaban habituados a valorar en términos de competitividad, de afirmacion de sí y de genialidad A ellos la muerte de Jesus en cruz, su obstinado amor y su doctrina les parecieron sujecion de la originalidad personal, falta de genialidad, insulsez En cambio, para los creyentes —es decir, para quienes saben que el crucificado ha resucitado y han experimentado la fuerza de su espíritu—, justamente en la debili-

dad de la cruz se les manifiesta en todo su esplendor la sabiduria de Dios Pablo no piensa solo en la cruz de Jesus, sino tambien en la predicacion hecha en la Iglesia, en la cual el camino de la cruz debe actuarse de continuo

Para el apostol la cruz no es solamente objeto de anuncio, sino tambien *metodo* La predicacion —y esto vale para la existencia cristiana entera— debe obedecer a la lógica de la cruz, en otras palabras, no debe buscar apoyos extraños para evitar la necedad de la cruz, no debe buscar "discursos persuasivos de sabiduria" La tentacion de los corintios (y, en general, de todo creyente) es sustraerse a la debilidad del camino de Dios, buscando otros caminos Se va buscando argumentos convincentes de poder (como los judios) para hacer eficaz el anuncio, o se lo adapta a la sabiduria de los hombres (como los griegos) para hacerlo más inteligible, en uno y otro caso se huye de la debilidad de la cruz Pues bien, solamente en la plena aceptacion de esa debilidad puede manifestarse la fuerza demostrativa del Espíritu

En un texto ejemplar (2 Cor 12,7-10) —fruto de su experiencia apostolica interpretada a la luz de la cruz y la resurrección—, Pablo afirma que el poder de Dios está presente en la debilidad Precisamente por no ser fundamento humano y por destruir toda confianza en cualquier fundamento humano, la debilidad es lugar del poder de Dios En la debilidad del hombre es donde la accion de Dios puede manifestar el rostro de su gracia, "para que nadie se glorie delante de Dios" (1 Cor 1 29) El discípulo no debe "gloriarse" de otra cosa que de la cruz del Señor Jesus (Gal 6,14)

g) "La manifestacion del Espíritu se da para el bien comun" (1 Cor 12,7) Ante una comunidad rica en dones del Espíritu (pero fascinada también por la busqueda de sí), Pablo llama la atencion sobre la caridad y la edificacion comun La caridad es amor a Cristo antes que amor entre nosotros, lleva a acuerdos dinamicos y de conversion, no estaticos ni de instalacion Nace sobre la base de la *gracia* y se traduce en *servicio* lo que has recibido gratuitamente no puedes retenerlo para ti, no puedes aprovecharlo para afirmarte a ti mismo, ha de convertirse en servicio

La vision de Pablo es diversa de la de los corintios, porque, como siempre, se mueve en el horizonte de la cruz y de la

gracia En los carismas mas fascinantes y extraordinarios —los que preferian los corintios— ve el la presencia provisional y terrena del Espíritu, pasaran (con este mundo (1 Cor 13) La verdadera presencia del Espíritu, en cierto sentido eterna y definitiva, esta en la caridad y en la edificacion Entre los rasgos principales de la epifania de Dios no figura lo extraordinario (que puede simular afirmaciones personales o, en todo caso, distraer de la edificacion comun), sino el servicio, la hospitalidad y el amor En el fondo se sigue hablando de la cruz la epifania de Dios esta en el don y en el servicio, no en la afirmacion de uno mismo [↗ Caridad]

h) "El Espíritu de Dios habita en vosotros" (Rom 8,9) La espiritualidad paulina esta dominada toda ella por la experiencia del Espíritu lo cual se ha visto ya en estos apuntes En todo caso, queremos concluir este corto esbozo enumerando algunos de los principales temas ligados a la experiencia del Espíritu

El Espíritu nos comunica la filiacion divina y nos da conciencia de ella (Rom 8,14-16) el primer signo del Espíritu es la nueva relacion, franca y confiada, con Dios El Espíritu nos libera de la esclavitud y nos transfiere a la libertad (Gal 5,18), el segundo signo del Espíritu es el sentido de la gracia El Espíritu es "prenda" (Rom 8,25), anticipo del mundo nuevo y la fuerza que arrastra la realidad presente hacia la plenitud de Dios, el tercer signo del Espíritu es la alegria del presente y a la vez una profunda insatisfaccion El Espíritu es la nueva ley la ley de Cristo esta escrita en los corazones (Gal 6 2, cf 1 Cor 9,21) y el Espíritu empuja luego a comprenderla (Gal 5 22-25, Rom 8 1 4 14-17) Para el hombre dominado por el pecado la ley es una esclavitud, no solo por ser impotente ante sus órdenes, sino, sobre todo, por percibirla como extraña a sí mismo la ley de Dios prescribe el amor, y el pecado le arrastra en direccion opuesta Mas para el hombre que esta bajo el Espíritu todo es diverso se le ha dado el dinamismo del amor, y la ley no le resulta ya esclavitud, sino libertad [↗ Hombre espiritual]

4 LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL SEGUN SAN JUAN Juan escribe su evangelio hacia finales del siglo I⁵⁷ Escribe un evangelio muy distinto a los otros tres que le han precedido, lo que se explica por el hecho de escribirlo en un tiempo diver-

so, que requería una presentación diversa de la figura de Jesus Los problemas de su tiempo podemos reducirlos a tres Ante todo, comienza una forma de filosofia gnostica que —con su tendencia al dualismo (la contraposicion entre la esfera de lo divino y de lo humano, del espíritu y de la carne)— se negaba a aceptar la encarnación real del Hijo de Dios De la misma matriz nacia la tendencia a concebir la salvacion en términos de mero conocimiento, de evasion, y no de fe, de amor y de implicacion En segundo lugar, el tiempo de Jn asiste a una viva polémica con la sinagoga El punto fuerte del judaismo era la ley de Moises, entendida como la manifestacion ultima y definitiva de la voluntad de Dios A la ley se la llamaba vida, luz, sabiduria de Dios, que habia bajado a vivir entre los hombres En semejante contexto de pensamiento no habia sitio para Cristo Finalmente, la comunidad de Jn vivia en una situacion de diaspora, de persecucion, de marginacion y de rechazo, sintiéndose extraña al mundo

Frente a esta compleja situacion, Jn adopta una actitud a la vez de aceptacion y de impugnacion Acepta las pro vocaciones que le vienen de su mundo y por eso reinterpreta de modo nuevo la vida de Jesus, pero rechaza el mundo que le rodea, y lo hace exponiendo el nucleo tradicional de la fe, a saber el Verbo hecho hombre, la historia de Jesus de Nazaret A la gnosis opone la realidad de la encarnacion en toda su condicion paradójica, y recuerda que la salvacion se nos da mediante la fe y el amor en un compromiso real con la historia de los hombres Frente al judaismo afirma que Jesus es la manifestacion verdadera y ultima de Dios Al mundo y a su orgullo politico les opone la cruz como unico camino de salvacion

a) "Yo soy el pan verdadero" Para describir la experiencia espiritual de Jn (aunque sea de modo sucinto y dejando completamente a un lado —excepto en alusiones muy fugaces— las cartas y el apocalipsis) conviene partir del nucleo de esta experiencia, es decir, de la cristologia Para ello disponemos de un texto denso y compendiado que con toda intencion (asi lo creemos) recoge los rasgos mas salientes de la figura de Jesus, de sus vicisitudes y de su significado salvifico el prólogo (1,1-18) Queremos sintetizar su significado en cinco asertos

Primeramente El prólogo afirma que la Pa

labra (que mas adelante asumira el nombre historico de Jesus 1 17) existe desde siempre pasando luego a precisar su posicion respecto a Dios (1.1) Es un primer punto de gran interes Comunmente las versiones suenan asi "Y el Verbo estaba junto a Dios" Pero se puede traducir mucho mejor "El Verbo estaba cerca y vuelto al Padre"⁵⁸ En su estructura intima en su ser mas profundo, el Verbo esta en actitud de escucha y de obediencia, vuelto enteramente al Padre Al hacerse hombre seguira manteniendo su actitud He aqui por qué en todo el cuarto evangelio se describe a Cristo como el obediente, como la transparencia del Padre (4.34) Jesus parece anular radicalmente su propia voluntad en una obediencia total Mas precisamente en esta obediencia encuentra su libertad y su consistencia de Hijo

Segundo El prologo tiene su centro literario y teologico en el v 14 "Y el Verbo se hizo carne" Este es el punto que resultaba problematico Los judios no terminaban de entender que la palabra ultima y definitiva de Dios hubiese aparecido en la debilidad del acontecimiento de Jesus En cuanto a las comunidades helenisticas, les costaba aceptar la plena humanidad del Hijo de Dios, considerada lugar indigno de lo divino Frente a ellos, Jn afirma valientemente que el Verbo se ha hecho carne, significando carne no simplemente hombre, sino hombre en su fragilidad, devenir, impotencia y parentesco con las demás criaturas Tal es el hecho central en el que hay que creer para salvarse "Todo espiritu que confiesa a Jesus, el Cristo *venido en carne*, es de Dios, y todo espiritu que no confiesa a Jesus no es de Dios" (1 Jn 4 2s) El que se niega a admitir que el Hijo ha asumido plenamente la naturaleza humana puede parecer, en apariencia, respetuoso con Dios, pero en realidad anula su capacidad de amor y de alianza

Tercero El prólogo continua "Y nosotros vimos su gloria" (1,14b) No basta proclamar que la Palabra de Dios se ha hecho carne, que el Hijo se ha hecho hombre, es preciso afirmar que en su persona y en su historia (justamente la historia que a muchos les parecia indigna de Dios) esta presente la "gloria" Jesus es la revelacion de Dios, pero una revelacion que *tene lugar en la carne*, es decir, de una forma velada, los hombres esperan siempre una presencia de

Dios visiblemente gloriosa una luminosa transparencia a través de la cual contemplar directamente lo divino en cambio en Cristo la gloria de Dios esta como escondida, captable sólo a través de signos y exige del hombre capacidad de lectura Al escuchar la afirmacion de Jesus "Yo soy el pan bajado del cielo" los judios murmuraban "¿No es este Jesus, el hijo de Jose?" (6 41 42) No consiguen convencerse del origen divino de Jesus He aqui el desconcierto de la encarnacion, que nace del contraste entre la pretension de Cristo y su realidad historica Esta en juego la teologia entera el modo de concebir a Dios, su manifestacion su capacidad de insercion en la historia

Cuarto En Jesus y en los sucesos de su vida se ha manifestado la "gloria" ¿Que significa esto? Gloria es una palabra que biblicamente indica la manifestacion de Dios una manifestacion esplendida y salvifica La historia entera de Jesus es una manifestacion de Dios, pero el gran momento en que aparecio la gloria en su plenitud es según Jn. la cruz, indicada a menudo en su evangelio como "elevacion" y "glorificacion" Puede parecer paradójico (¿cómo puede decirse que la cruz es glorificacion?) pero todo se vuelve claro si recordamos que Dios es amor y, por tanto, su manifestacion esta allí donde aparece el amor En la cruz es donde el amor de Dios aparecio con toda su esplendorosa profundidad y con toda su obstinacion en la cruz es donde aparecio la "gracia y verdad"

Quinto La conclusion del prologo (1,17 18) contiene un ultimo aserto importante Dios se revela en Jesus, y *solemnemente en Jesus* Es una afirmacion polemica El v 17 es polemico frente a los judios y a su excesiva exaltacion de la ley no la ley, sino Jesus es la palabra ultima y definitiva de Dios El v 18 prolonga la polemica, referida ya a toda otra pretension de salvacion El evangelista afirma la radical invisibilidad de Dios el esfuerzo del hombre, sus investigaciones filosoficas y religiosas no estan en condiciones de arrancar a Dios de su condicion invisible Solo el Hijo de Dios precisamente porque viene de Dios, es capaz de levantar el velo Las investigaciones del hombre aun las mas validas, son preparacion e inicio pero de ningun modo conclusion su vocacion intima es abrirse a Cristo A lo largo del relato evangelico se encierran diversas y solemnes afirmaciones

importantes y reveladoras, que orientan la fe hacia una persona antes y mas que hacia una doctrina Y manifiestan una vena polemica La luz verdadera soy yo el pan soy yo y no otros Jesus quiere distinguirse de las ofertas parciales o falsas de luz, de pan, de vida Jesus dice cual es su pretension descubrirle al hombre el sentido profundo de por que busca la luz, el pan o la vida es decir la salvacion Al decir "yo soy la luz", "yo soy el pan", Jesus afirma que el es lo que los hombres verdaderamente buscan Pero en busca de luz, de agua, de pan pero en el fondo —lo sepan o no— van en busca de Dios y de su palabra

Facilmente se comprende que las indicaciones que el prologo nos ha ofrecido no describen solamente las estructuras de la persona de Jesus y lo que él significa para nosotros, sino tambien las estructuras fundamentales de la experiencia espiritual de Juan una existencia guiada por la obediencia mas radical al Padre, hasta hacerse transparencia de su palabra y de su rostro, una existencia que acepta hasta las ultimas con secuencias la encarnacion y que, por ello, busca a Dios en lo concreto de la historia, rechazando todo dualismo y toda evasion, una vida empleada en el servicio y el amor, en la conviccion de que el camino de la cruz es el camino de la gloria, un rechazo de todas las propuestas de liberacion y de salvacion del hombre para abrirse unicamente al plan de salvacion revelado por Cristo

El cuadro cristologico que hemos trazado (comprendidas las estructuras espirituales que de inmediato derivan de él) es, sin lugar a dudas, el cuadro fundamental, de partida de la experiencia de Juan Pero existen otros aspectos que hay que tomar en consideracion el hombre frente a la revelacion de Dios, el itinerario del discipulo, la comunidad, el mundo y el Espiritu

b) **El hombre frente a la revelacion** Se suele señalar como hilo conductor del cuarto evangelio la progresiva revelacion de Cristo y paralelamente, la progresiva manifestacion de la fe y de la incredulidad Los episodios estan dispuestos uno tras otro de modo que formen un crescendo Cristo revela cada vez mas claramente su misterio, y los hombres revelan cada vez mas su incredulidad Jn considera al hombre exclusivamente dentro de este drama La opcion en contra o a favor de la luz es lo que califica decisivamente al hombre,

situandolo en la luz o en las tinieblas entre los hijos de Dios o entre los hijos del diablo (c 8)

La manifestacion de Jesus tuvo lugar mediante *signos y palabras* (cc 6, 9 11 13), el signo subraya plasticamente la palabra y la palabra explica el signo La manifestacion de Dios en Cristo (y en la historia) es "enigmatica" (*en la carne*), a modo de parabola es una manifestacion que hay que descifrar, y sus posibles lecturas son dos la carnal y la espiritual la que se detiene en las apariencias y la que desciende a lo profundo Frente a esta revelacion de Cristo, el hombre no comprende queda prisionero de la primera lectura y no sabe pasar a la segunda, las objeciones de los oyentes de Jesus, que interrumpen con frecuencia sus discursos, asi lo demuestran El hombre por ejemplo Nicodemo (c 3) y los galileos (c 6), pretende pasar directamente del signo a la fe, pero hay que pasar a través de la palabra que regenera e impide leer los signos de Jesus dentro de un saber ya dado Ademas el hombre pretende aprisionar el don de Dios dentro de sus propias expectativas Cuando la samaritana intuye algo del misterio de Jesus, lo interpreta al momento según la medida de sus propias preocupaciones (4.15) Lo mismo los galileos buscan pan, no el pan de Jesus (6,26) El hecho es que la revelacion de Cristo exige "conversion" En los cc 3-4 desfilan ante Jesus tres personajes representativos (de mundos diversos) el judio Nico demo una mujer samaritana, un pagano Esos tres mundos, si quieren acoger a Jesus deben abrirse y abandonar su propia seguridad religiosa y su propia busqueda de Dios

En conclusion Juan subraya la impotencia del hombre abandonado a si mismo, totalmente incapaz de comprender Tampoco los discipulos comprenden, piensan en el alimento terreno y no sospechan en Jesus la presencia de otra hambre y de otra busqueda (4,33) El hombre debe "nacer de nuevo y de lo alto" (3,3), este paso solo Dios puede realizarlo (ante el mismo el hombre es tan impotente como ante su propio nacimiento) este paso renueva al hombre desde su raiz Para Jn tambien la conversion es totalmente gracia "Nadie puede venir a mi si no le fuere dado por el Padre" (6 65)

La realidad que se trata de comprender es diversamente formulada a lo largo del evangelio Es la "gloria" oculta

en la "carne" (1,14), formulacion cristologica que sirve de base a todo un modo nuevo de entender la epifania de Dios. Es el amor de Dios aparecido en la cruz (3 16), formulacion que implica la comprension del misterio de la cruz entendido como "exaltacion" y "glorificacion" en otras palabras, se trata de comprender que la cruz es vida. Es el misterio del amor de Dios, que a veces parece abandonar al hombre. Con esta ultima afirmacion enlaza el episodio de Lazaro (c 11). En torno a la enfermedad y a la muerte de Lazaro se desarrollan dos dialogos: uno entre Jesus y sus discipulos, otro entre Jesus y las hermanas de Lazaro. El primer dialogo es el unico que aqui nos interesa: arranca del comportamiento desconcertante de Cristo, que ama a Lazaro y sin embargo lo deja morir. Con su comportamiento Jesus quiere indicar que la muerte y el sufrimiento no son un signo del abandono de Dios, sino que entran en un plan de salvacion y de amor. Es el misterio del camino de Cristo (la cruz), pero al mismo tiempo el misterio de la existencia del hombre.

c) *El itinerario del discipulo*. No abrigamos la pretension de trazar enteramente el camino de fe del discipulo tal como aparece en el cuarto evangelio. Nos basta a titulo de ejemplo, algunos aspectos significativos. En el relato de 1 33-51 el primer encuentro de los discipulos con el Señor no se describe como una vocacion, sino mas bien como un descubrimiento del misterio de Jesus. He aqui los rasgos caracteristicos del discipulado: Discipulo es el que acepta el testimonio, sigue, busca, va, mora y se hace testigo a su vez. El prologo —para expresar la respuesta del hombre al don de Dios— habia usado ya tres expresiones: reconocer (1,10), acoger (1,11) y "hemos visto" (1,14). En sustancia, el discipulado (o el seguimiento) se caracteriza ante todo por el *ver*. En el vocabulario de Juan "ver" es posible dentro de un *nosotros*, como lo muestra la expresion en plural del prologo. Es un ver comunitario, que se realiza dentro de una comunidad que lucha contra el pecado y vive el seguimiento, fiel a la tradicion apostolica. Ver en segundo lugar, no es la contemplacion intelectual y mistica de tipo platónico ni siquiera la contemplacion a traves de la ascetica y la fuga de lo terrenal de tipo gnostico, sino un *ver historico*, un ver lo que ocurre. Y es, final-

mente, un ver penetrante, un ir mas alla de la realidad fenomenica para captar la realidad profunda que oculta la carne. Es un alcanzar el misterio de la persona de Jesus. El discipulado se caracteriza luego por el verbo *permanecer* (1 38 39), o sea por una comunidad de vida y de destino con el maestro, por una profunda comunión con el. Finalmente el discipulado se caracteriza por el *testimonio*. En el uso de Jn, el termino conserva todo su fondo originario juridico procesual. El testimonio se desarrolla dentro de un conflicto, entre Cristo, por una parte y el mundo por otra. El anuncio de Jesus se opone a la logica mundana y a sus valoraciones, y suscita consensos y rechazos (por parte del mundo, que no se reconoce en el y se siente amenazado). El testigo esta implicado en todo esto. El testimonio exige disponibilidad al don de si.

En la sinagoga de Cafarnaum, la incredulidad envuelve al mismo circulo de los discipulos (6 60) "murmuran" exactamente igual que los judios (6 61, cf 6 41 43). Pero junto a los discipulos que "se vuelven atras" (6,66) tenemos la confesion de Pedro y los doce, que se quedan (6,67 69). La palabra realiza la crisis decisiva: puso al desnudo la incredulidad y la verdadera fe. La respuesta del discipulo expresa una adhesión personal a Cristo, un amor indiscutible: se dira fruto de confianza antes que de comprension "Creer y conocer" (6 69) es en efecto una sucesion de dos verbos ciertamente no casual.

En el c 20 Juan no se muestra solo interesado en la resurreccion de Jesus, sino tambien —y acaso mas— en el itinerario de fe de los discipulos⁵⁰. La resurreccion ascension no es el principio de la ausencia de Jesus, sino el comienzo de su presencia en el Espiritu mas verdadera y profunda. ¿Cuales son los signos de esta presencia y cuales las condiciones para reconocerla? Las huellas de la presencia del resucitado se aclaran a la luz de las Escrituras (20 9) y a condicion de que el discipulo salga de su tristeza y de la nostalgia del pasado (20,11-18). El evangelio ha subrayado muchas veces el miedo del hombre: tenemos el miedo de la multitud, que no se atreve a hablar en publico de Jesus (7,13), el miedo a las autoridades por parte de los padres del ciego (9 22), el miedo de los notables a ser expulsados de la sinagoga (12,42). Es un miedo que encuentra complicidad en el corazon del hombre, excesivamente preocu-

pado de si. Pues bien, el discipulo debe sacudirse de encima este miedo: haciéndose disponible a la alegria de los dones del Señor ya presentes (la paz, el Espiritu y el perdon de los pecados) y abrirse a la mision. Una mision sin confines (universalidad), una mision que prolonga la que el Hijo ha recibido del Padre, una mision, pues, que se desarrolla en la obediencia (no se lleva a uno mismo, sino la verdad de Cristo) y en la propia entrega. La esencia de esta mision es la liberacion del pecado y la renovacion en el Espiritu.

Sobre todo el discipulo debe creer en el testimonio de quien "ha visto al Señor". Es lo que nos enseña el episodio de Tomas (20 24 29) que abre la historia de Jesus en el tiempo de la Iglesia. El discipulo quien, superada la duda y la pretension de ver, acepta el testimonio autorizado de quien ha visto. En tiempo de Jesus vision y fe iban acopladas, pero ahora, en el tiempo de la Iglesia, no se debe pretender ya la vision, basta el testimonio apostolico. Lo cual no significa que ahora se le cierre al creyente toda experiencia personal de Cristo resucitado. Muy al contrario. Se le ha ofrecido la experiencia de la alegria, de la paz, del perdon de los pecados de la presencia del Espiritu. La historia de Jesus se transmite mediante el testimonio, como una memoria perenne que debe relatarse fielmente. En cambio, la comunión con Jesus es un hecho siempre contemporaneo y abierto, por tanto a la experiencia directa y personal de todos los que se abren a la fe.

d) *La comunidad, el mundo y el Espiritu*. Los discursos de despedida (cc 13 17) sobreentienden un doble contexto existencial: la partida de Jesus (por tanto, el tiempo de la Iglesia, su consistencia, sus problemas y sus interrogantes) y el odio del mundo, la persecucion, la incredulidad que perdura. En este doble contexto, que caracteriza el modo como Juan describe el tiempo de la Iglesia y que corresponde ciertamente a la experiencia que vivia su comunidad, se comprenden ante todo los dos cometidos fundamentales asignados a la presencia del Espiritu en la comunidad: la enseñanza y la asistencia en su enfrentamiento con el mundo (14,15-18, 14,25 26, 15,26-27 16,7 15)⁶⁰.

La enseñanza de que habla Jn se realiza justamente mediante el Espiritu, pero en contacto con la experiencia y la vida de la Iglesia postpascual. El Espiritu

tu que enseña no es un hecho privado ni separado de la experiencia comunitaria. Hay que precisar asimismo que la enseñanza del Señor no es una enseñanza nueva respecto a la de Jesus, el Espiritu es el garante de la tradicion. Mas la *memoria* (16,26), de la que el Espiritu es garante y portador no es repetitiva. Por esto se dice "os guiara a la verdad completa" (16,13). Se trata de una enseñanza fiel a la memoria de Jesus pero a la vez profundizada, actualizada, poseida no ya desde fuera, sino desde dentro: no de oídas, sino por experiencia personal. Se dice tambien que el Espiritu "anunciara las cosas futuras" (16,13). Esto no significa que el Espiritu va a desvelar la cronica del futuro, sino que ayudara a la comunidad a leer la historia presente a la luz de su conclusion o sea a la luz de la historia de Jesus que es la manifestacion del futuro. Este es el tema principal del Apocalipsis. En conclusion el Espiritu conduce a la comunidad a la plenitud de la comprension de la verdad de Cristo. No solo a la verdad de Cristo sino a la verdad que es Cristo, y esto de acuerdo con todo el evangelio y con el significado exacto de "Espiritu de verdad" y "verdad".

El tiempo de la Iglesia, segun puede comprobarse, no es para Jn un tiempo pobre, sino rico. Cuando el escribiera existia la tentacion de concebir el tiempo de la Iglesia como un tiempo pobre, un tiempo que no es ya el de la encarnacion, pero tampoco el de la parusia. Jn subraya que el tiempo de la Iglesia es rico: los bienes futuros estan ya anticipados y la presencia del Espiritu permite comprender a Cristo mas profundamente que antes.

Existe un segundo cometido del Espiritu: el testimonio. Frente a la hostilidad del mundo, los discipulos estaran expuestos a la duda, al escandalo y al desaliento. El Espiritu les ayudara y les explicara su condicion afortunada de estar con Cristo. Y confundira al mundo: es decir mostrara a los discipulos el error del mundo su vanidad, su inconsistencia. Les fortalecera en su desobediencia del mundo.

En el tiempo de la Iglesia —ante la hostilidad del mundo y en espera de la vuelta del Señor—, la primera obligacion del discipulo es "permanecer" con Jesus, como el sarmiento permanece unido a la vid (15,1 17). Tarea primera y esencial, so pena de total esterilidad. Mas ¿que significa "permanecer" en Cristo? La pericopa que hemos citado

no deja lugar a dudas. A través de una serie de pasajes acompañados por el verbo "permanecer" (v. 4, 7, 9, 10, 12) se concluye que "permanecer" significa "amarse los unos a los otros". La mística de Juan es sumamente concreta. Amándose mutuamente, y no de otra manera, es como se experimenta a Dios y se vive la fidelidad de su mensaje. "Jamás ha visto nadie a Dios. Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros" (1 Jn 4, 12).

Como conclusión invitamos a la lectura de 1 Jn 1, 1-4. Es un pasaje que no solo sirve de prólogo a la primera carta sino que es una síntesis de toda la experiencia espiritual de Jn. El apóstol quiere contar "lo que ha visto, oído y tocado" se trata, pues, de un hecho ocurrido, objeto de escucha y de visión. Mas este hecho ocurrido ha sido captado en la fe ("nemos contemplado") y penetrado profundamente hasta descubrir en él la presencia del "Verbo de la vida". El encuentro con el misterio de Cristo es algo contagioso, el que tiene la experiencia de él no puede retenerlo para sí, sino que debe testimoniarlo ("damos testimonio de ella"). El misterio que se comprende y testimonia (oculto en el hecho histórico y en nuestra experiencia) es la "comunión" la comunión entre el Padre y el Hijo y la comunión nuestra con Dios y entre nosotros. Es al mismo tiempo el misterio de Dios y del hombre: no solo una realidad conocida, sino experimentada, no solo una esperanza futura, sino una realidad ya presente y poseída. Todo esto está comprendido en el rico significado de la expresión de Juan: "La vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado".

5 LAS ESTRUCTURAS DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL NEOTESTAMENTARIA SÍNTESIS. Al término de nuestra lectura del NT es necesario —como lo hemos hecho para el AT [supra, I, 8]— recoger en un cuadro sintético las principales indicaciones señaladas. Nos prometemos dos ventajas: mostrar la continuidad con la experiencia de Israel y la profunda unidad, a pesar de sus diversas expresiones, de la experiencia del NT.

La experiencia espiritual neotestamentaria, cualquiera que sea el ángulo desde el que se contemple, dice referencia a Jesucristo. Cristo es el camino obligado para comprender a Dios, para comprenderse a sí mismo, para comprender la comunidad y la historia. Tan

cierto es esto, que las confesiones de fe del NT, expresión de la fe común de las iglesias, son todas cristológicas. Se celebra el camino que Cristo recorrió, la estructura de su persona (hombre y Dios), su estructura de Hijo en relación con el Padre y el Espíritu (Trinidad). Dentro de estas tres coordenadas es donde el discípulo debe comprender su búsqueda de Dios y su búsqueda de la salvación y por eso queremos recoger dentro de ellas todas las indicaciones que en nuestra lectura hemos hallado.

a) *Cristo, revelador de Dios*. Un antiguo himno litúrgico de la primera comunidad cristiana (Col 1, 15-20, cf. Jn 1, 18) define a Cristo "imagen de Dios invisible". El es quien, en su persona y en su historia, ha hecho visible y cerca al Dios invisible. La invisibilidad de Dios ha desaparecido con la aparición histórica de Jesús de Nazaret. La afirmación del antiguo himno litúrgico es una respuesta para los hombres que buscan a Dios y no le encuentran. Dios no es ya invisible y lejano: ha salido de su invisibilidad y en Cristo ha venido a nuestro encuentro. Pero la misma afirmación puede leerse también inversamente, es decir como respuesta polémica para cuantos (hombres, filosofías, planes de salvación) pretenden haber llegado a Dios y alcanzado el sentido último de las cosas. Cristo es el único revelador de Dios. El solo es la verdadera historia de la presencia de Dios entre los hombres.

Todo esto es un "escándalo" para la razón, ya que la relación con lo Ab-soluto se hace depender de un acontecimiento histórico. Mas este escándalo, la espiritualidad cristiana, lejos de atenuarlo, lo ha custodiado celosamente y lo ha afirmado de continuo. Para el hombre del NT, Dios puede alcanzarse en lugares históricos, y no de otra manera, como a base de descender a lo profundo de uno mismo y de apartarse del mundo para contemplar directamente lo divino, se llega a Dios en la comunidad reunida, en la aceptación de la palabra, en el gesto de fraternidad, en la fracción del pan, en el seguimiento, lugares todos ellos históricos, concretos y objetivos. La experiencia de Dios —observa agudamente H. U. von Balthasar— es "realista, humana y comunitaria"⁶¹.

b) *El camino de Cristo*. Léase como texto típico Flp 2, 6-11. En este antiguo

himno litúrgico probablemente paulino, se describe ante todo el camino que recorrió el Hijo (su condición junto a Dios, su venida entre los hombres, la vida obediente a la cruz, la exaltación). Pero dentro del camino recorrido por Cristo, destacan las estructuras de su persona. El es en la condición de Dios y en todo semejante a los hombres: siervo y Señor. En este doble par de antítesis se encierra el misterio de Jesús, pero también la paradoja de la vida cristiana. Es importante, para nuestro propósito, observar con atención el modo de pensar de este himno, caracterizado por dos momentos que constituyen otras tantas estructuras de la experiencia espiritual neotestamentaria.

Primero. La reflexión parte de una historia concreta, la que Cristo vivió. El movimiento va por así decirlo de abajo arriba, no de arriba abajo. Se da aquí una gran consonancia con la experiencia religiosa del AT. Los títulos Dios y hombre, siervo y Señor, se entienden en el sentido que aparece concretamente en la historia vivida por Cristo. A la pregunta "¿Quién es Jesús?" los primeros cristianos respondían contando una historia. Únicamente a partir de la historia de Jesús se comprenden su personalidad, su divinidad y su humanidad, lo que él significa para nosotros. Este partir de la historia es un método constante de la experiencia cristiana. La fe no se vive huyendo de las situaciones concretas sino dentro de las situaciones concretas y dejándose cuestionar por ellas. El evangelio denuncia con fuerza la actitud adoptada por el fariseo frente a la praxis de Jesús (Mc 3, 2ss; Jn 9). El fariseo no es leal: hace trampas. Niega la evidencia de los hechos para salvar su ideología. El discípulo, en cambio, debe asumir una franca aceptación de la historia. Esta franca aceptación de la historia requiere (además de rigor, lucidez y lealtad) paciencia y coraje.

Segundo. En la historia de Jesús hay un centro, del cual es necesario partir si se quiere comprenderla correctamente. El centro es la cruz, resurrección. La maravilla que el himno quiere comunicar no reside simplemente en el hecho de que Dios ha decidido hacerse hombre, sino en el hecho de que habiendo decidido hacerse hombre —en lugar de tomar una condición humana en consonancia con su condición divina (por tanto una humanidad fuera de nuestra historia, sustraída a la caducidad a las necesidades a la muerte),

prefirió una condición humana en todo y por todo semejante a la nuestra, prefirió llevar una vida obediente y crucificada. El centro de la espiritualidad cristiana no es simplemente la encarnación, sino sus modalidades concretas e históricas. El Hijo de Dios entro en el mundo escogiendo la solidaridad y el compartir, asumiendo el peso de la historia de los hombres. Es claro, entonces, que el discípulo debe a su vez, entrar en el mundo, sufrir, participar, compartir y hacerse cargo del peso de la historia de los hombres. La regla del discípulo es el "perdersé para encontrarse" del evangelio.

c) *Jesús, verdadero hombre*. En la persona de Jesús (hombre y Dios) se realiza plenamente la alianza entre Dios y el hombre: el Hijo de Dios no rechaza nada de lo que es humano, sino que lo asume e introduce en su persona (Jesús es verdadero hombre).

Así pues la encarnación nos dice que los hombres y su historia tienen un gran valor porque han entrado en el mundo de Dios. La historia del hombre no está ya sujeta a la vanidad, sino que en Cristo ha entrado en el mundo de Dios y se abre a una gran esperanza. La encarnación rechaza todo dualismo. En Jesús ha aparecido un Dios que es "nuestra paz" que "de ambos pueblos hizo uno derribando el muro medianero de separación" (Ef 2, 14-16). En el mundo antiguo se hablaba de dos zonas, el mundo terrestre y el mundo celeste, y se hablaba de un mundo divisorio, de un recinto que señalaba el confin insalvable entre la zona de lo divino y de lo humano. En Cristo el mundo de Dios y el mundo del hombre se han unido y reconciliado. El muro que los oponía se ha venido abajo. El Dios de Jesucristo no es el Dios del dualismo, sino de la alianza de la asunción de la realidad humana de la solidaridad con la historia. El Dios de Jesucristo no abandona al mundo a sí mismo ni invita a hacerlo. Frente a este Dios que se define como alianza y solidaridad no hay lugar ya para la tentación gnóstica ni para la tentación apocalíptica (dos esquemas antiguos que en cierto modo parecen revivir en el mundo moderno). La tentación gnóstica el mundo de abajo no es el mundo de Dios y del Espíritu, el hombre no debe apasionarse por él e intentar transformarlo, y sería absurdo pensar en salvarlo, sencillamente hay que abandonarlo, el espíritu del hombre

debe alejarse de su fascinación y librarse de su cautividad y subir a otra parte. Y la tentación apocalíptica el mundo presente está marcado por el pecado, ha caído tan bajo que ya no es posible salvarlo, ya no es el mundo amado por Dios, es inútil intentar salvarlo, es preferible abandonarlo a su destino, apresurando, si acaso, su muerte, solo después de la muerte de este mundo Dios nos ofrecerá un mundo nuevo y diverso. La tentación apocalíptica y la tentación gnóstica olvidan la encarnación y la fuerza de esperanza y de solidaridad encerradas en ella. Son dos modos de enfrentarse con el mundo incompatibles con la auténtica experiencia espiritual cristiana: el mundo que ama Dios es *este*, el mundo en el cual ha echado la semilla de su salvación es *este*.

d) *El Hijo encarnado, igual y distinto del Padre y del Espíritu*. La persona de Jesús no se agota en la alianza entre la divinidad y la humanidad. Él es el Hijo igual y, sin embargo, distinto del Padre y del Espíritu. En Jesús se ha revelado un Dios trino. Tres son, creemos, las principales estructuras espirituales que se derivan del encuentro con el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Ante todo, la *estructura de la obediencia transparente*: el Hijo lo recibe todo del Padre, y en la aceptación del don del Padre encuentra su propia consistencia, el Hijo está a la escucha del Padre y en esta obediencia encuentra su propia glorificación y su propia libertad. A su vez, el Espíritu no viene a decir cosas propias, sino a hacer comprender y a recordar las cosas del Hijo. Del Padre descende, pues, todo el movimiento de acogida y de transparencia que debe prolongarse en la experiencia del cristiano y de la comunidad.

En segundo lugar, una *estructura dialógica*, término que nos parece el más apropiado para expresar las nuevas modalidades de experiencia de Dios que el cristiano está llamado a vivir. Un texto particularmente significativo a este respecto es Rom 8,14-17. Su centro es la experiencia del Espíritu, que es posible discernir mediante tres signos: una vida "nueva" (no ya un vivir según la lógica de la carne), una nueva relación con Dios, sentido como Padre, la íntima comunión (a despecho de la poca fe y del mismo pecado) de ser hijos [↗ Hijos de Dios]. Así pues, el dato esencial es una nueva relación con Dios: el hombre

puede dirigirse a Dios franca y confidencialmente, no es ya una relación de esclavitud, sino de libertad, el discípulo puede apropiarse la misma confianza y la misma libertad de Cristo con el Padre. De Cristo se habla en términos de compartir: es el Hijo que no tiene para sí su filiación, sino que la extiende a nosotros; y es el modelo cuyo camino hemos de recorrer. El Padre es aquel de quien todo descende y al que todo vuelve, el Hijo recibe del Padre y nos da a nosotros, nos abre el camino de una nueva relación. El Espíritu nos revela nuestra nueva situación, la interioriza y nos lleva a convencernos de ella.

De la estructura de Cristo —encarnación y trinidad— brota, finalmente, la *estructura de la "comunión"* en su doble movimiento de "amor con" (trinidad) y "amor por" (cruz). En esta comunión se sitúa la experiencia del cristiano y de la Iglesia. Hay un momento interno, en el cual nos encontramos con Dios y entre los hermanos (amor con), es un momento de reciprocidad (cf Jn 13,34-35). Y hay un momento misionero, en el cual se muere por todos, en la universalidad, sin pedir nada a cambio (cruz). Pero existe un orden en estos dos momentos (orden que debe ser respetado en la experiencia del cristiano y más aun en la experiencia de la comunidad): del amor recíproco (trinidad) a la misión (cruz) en orden a una comunión mayor (Cristo muerto en la cruz para atraer a todos a sí Jn 12,32).

e) *Tensiones en la historia y en la persona de Jesús*. En la historia y en la persona de Jesús se encierran "tensiones" (hombre y Dios, siervo y Señor, crucificado y resucitado), que vuelven a presentarse luego en la nueva comprensión que tiene de sí el cristiano. En otras palabras, el misterio de Cristo es el origen de una serie de antinomias características de la experiencia espiritual cristiana, antinomias que no es fácil acentuar justamente (también por esto se dan carismas y vocaciones diferentes), y que no se resuelven sino que se viven [↗ Antinomias espirituales]. Al discípulo se le exige la capacidad de vivir una *situación dialéctica* y una *sensibilidad histórica* que se acentúa cada vez lo que se debe.⁹² Vamos a describir tres antinomias, presentes de un modo u de otro en la experiencia de todas las comunidades neotestamentarias.

Primera *continuidad y novedad*. El sermón de la montaña (en la versión de

Mt) se abre con dos afirmaciones en manifiesto contraste. Por una parte se afirma: "No penseis que he venido a abolir la ley y los profetas, no he venido a abolirla, sino a perfeccionarla" (5,17). Por otra, se dice con aire de inexorable ruptura: "Sabeis que se dijo a los antiguos, pero yo os digo..." (5,21ss). Resolver y comprender este aparente contraste significa no solo comprender una de las tesis centrales del evangelio de Mt, sino también una de las características más importantes y constantes de la experiencia espiritual de las primeras comunidades cristianas. El mensaje de Jesús está en continuidad con el del AT, porque redescubre su centro y su tensión. Jesús no introduce en su ley novedades tomadas de otra parte, ni hace correcciones basándose en una lógica ajena. Al contrario, recupera la intención profunda de la historia de la salvación y la lleva a cumplimiento (continuidad, pues, pero continuidad con carácter de novedad). Exige conversión, porque es crítica respecto de los esquemas precedentes que terminaron aviviéndose, y no repite a secas las palabras antiguas, sino que las cumple. Jesús sabe que el AT es por esencia realidad abierta, principio, promesa, serie fiel significa superarlo y llevarlo a madurez. La tensión entre continuidad y novedad no se limita únicamente a la relación AT y NT, se reproduce en formas nuevas, pero análogas, en la relación entre tradición y contemporaneidad. La conciencia cristiana —como, por lo demás, ya la del antiguo Israel— es fiel a su tradición, pero no repetitiva.

Segunda *cumplimiento y espera*. Los primeros cristianos vivieron una doble experiencia, también de algún modo análoga a la experiencia de Israel. Por un lado, la certeza de que el mesías ya ha venido y que su muerte-resurrección constituye el hecho central y decisivo de la historia. Todos los textos del NT transmiten esta convicción y este entusiasmo. Mas, por otro, la comprobación de que, no obstante la muerte y resurrección de Cristo, la historia parece ser la de antes: siguen la injusticia, el pecado, el olvido de Dios, de nuevo parece frustrarse la esperanza. Dentro de esta situación, los cristianos se percataron muy pronto de dos cosas. La primera es que todavía hay lugar para la espera: el que vino en la debilidad de la cruz volverá en el esplendor del poder, la historia tendrá una conclusión y al fin

manifestará plenamente la gloria de Jesús que ahora está oculta. La segunda es que la victoria de Dios está ya presente, pero como a nivel de semilla, oculta, enterrada (cf las parábolas de la semilla Mt 13). Dentro de esta perspectiva, el NT sugiere dos actitudes fundamentales: el rechazo de toda actitud que se pierda en la curiosidad (sobre el *como* y el *cuando* del fin) y que por el ansia de la espera descuide las tareas de este mundo, el rechazo de toda *mundanización*, alentando la vigilancia, la disponibilidad y la actitud resolutiva.

Desde otro punto de vista, el NT inculca la *serenidad* y la *seriedad*. El discípulo advierte el dramatismo de la historia, la urgencia del compromiso, siente el peso de la tentación y conoce el riesgo y la facilidad de la libertad. El creyente es *serio*. Pero el discípulo sabe también que el Señor ha resucitado, que la muerte está rescatada, que nuestra misma libertad está en las manos de Dios, que la salvación viene de Dios, por todo esto el discípulo permanece sereno.

Tercera *la experiencia de la diáspora*. El cristiano vive una última tensión, que se manifiesta sobre todo en los escritos más tardíos, no pertenece ya al mundo y sin embargo, es enviado al mundo. Este ser extraño al mundo —especie de diáspora espiritual— no nace únicamente de la hostilidad del mundo, sino de la propia elección y vocación. Nace de la propia originalidad. Hay una doble tentación: evadirse del mundo para conservar la propia originalidad y comprometerse en el mundo hasta perder tal originalidad. También bajo este aspecto la espiritualidad cristiana está llamada a vivir un equilibrio: nada fácil. No hay separación de sectores, sino diversidad de origen, es decir, de lógica y de comportamiento. Estar 'en el mundo, pero no ser del mundo' significa oponerse a la lógica mundana, renunciar a los valores ilusorios, destructores como por ejemplo, el ansia de poseer cada vez más, raíz de toda enajenación (como la llama san Pablo). Se impone la conclusión: el creyente debe asumir el mundo y debe insertarse en él, pero no ha de insertarse sin vigilancia.

f) *La salvación es "gracia"*. Si quisieramos, además (como se ha hecho para el AT) condensar, a modo de conclusión, los supuestos (o las raíces) de toda la novedad cristiana, destacaríamos un solo punto: la concepción, una-

nime en el NT de que la salvación es gracia. La gracia cambia de raíz la relación con Dios entre nosotros y con el mundo y también la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Es a la vez un modo nuevo de hacer teología y antropología.

La gracia cambia de raíz el modo de concebir la relación con Dios la cual se convierte esencialmente en acogida y en gratitud. Pues no es que el camino del hombre suba a Dios sino que el camino de Dios desciende hacia el hombre. La obediencia del hombre su decisión son respuesta a un don gratuitamente recibido ya. Esto es precisamente el evangelio la buena nueva que hay que llevar a todos esperada y deseada. Cristo ha muerto y ha resucitado por nosotros y por consiguiente estamos salvados por el amor gratuito de Dios manifestado en la cruz y no por nuestras obras. Nuestra seguridad se apoya en el amor de Dios no en nuestra respuesta por eso es alegre nueva.

La gracia cambia las relaciones dentro de la comunidad en la cual debe reinar el orden de la donación recíproca (gratuita y desinteresada) y no el de la justicia del tanto cuanto Flp 2 1 4.

La gracia cambia las relaciones de la comunidad con el mundo que deben ser relaciones de servicio y de ningún modo de autoglorificación. La gracia es también la raíz de la universalidad de la misión de la Iglesia ya sea en el sentido de que la salvación esta en la fe y no en las culturas (y por tanto todas las culturas pueden abrirse a Cristo y ningún pueblo puede imponer a todos en nombre de Cristo su cultura particular propia) ya sea en el sentido de que caen las barreras entre hombre y hombre pueblo y pueblo (no hay a cerca nos y lejanos dignos e indignos y ello por la sencilla razón de que el amor de Dios es gratuito no condicionado de ningún modo por las obras de los hombres por su pertenencia a un pueblo o a otro).

El hombre debe concebirse como don gratuito como una existencia regalada (o sea gracia) que no puede por tanto permanecer cerrada en sí misma y buscar su sola ventaja sino que ha de abrirse y hacerse don para todos. De no ocurrir así el movimiento de Dios que daría interrumpido y desviado el amor gratuito que se derrama sobre el hombre sería transformado por el hombre no ya en don sino en posesión no ya en servicio sino en poder. Gracia y ser

vicio son dos realidades correlativas (1 Cor 12 4). Viviendo la gracia en todas sus dimensiones es como se logra la experiencia del Dios de Jesucristo.

B Maggioni

Notas—(1) Para la historia de Israel cf M. Noth *Historia de Israel* Ed Garriga Barcelona 1966 S. Herrmann *Historia de Israel en la época del AT* Sigueme Salamanca 1979. Mas quien con mas atención ha estudiado el desarrollo histórico de las experiencias religiosas de Israel ha sido G. von Rad *Teología del AT* 2 vols. Sigueme Salamanca—(2) Cf N. Lohfink *Attualità dell'AT* Queriniana Brescia 1969 107 132 J. Plastaras *Il Dio dell'esodo* Turin 1977 117 137—(3) *La conoscenza di Dio nel libro di Ezechiele in Rivelazione di Dio I na teologia dell'AT* Milan 1975 45 108—(4) *Ib* 51—(5) *Ib* 72—(6) *Ib* 75—(7) Sobre la formación del Pentateuco cf H. Cazelles J. P. Bouthout *Il Pentateuco* Brescia 1968 190 334 J. A. Soggin *Introduzione all'AT* Brescia 1968 I 115 141 G. von Rad *Genesis* (cc 1 12) Brescia 1969 9 47 J. Schreier (dir.) *Palabra y mensaje del AT* Herder Barcelona 1972 133 171 307 328—(8) Sobre la teología de Y y en particular sobre Gén 2 3, cf Negretti Westermann *Von Rad Gli uretz, la nostra sahezza* Turin 1974 O. Lortz, *Creazione e mito* Brescia 1974 N. Lohfink *Il racconto della caduta in o.c.* (nota 2) 85 106—(9) Cf J. Schreiner *o.c.* (nota 7) 158 171—(10) Sobre los profetas cf AA. *VV. Prophetes (d'Israel) Prophetisme in DBS* 8 (1972) 692 1337 E. Beaucamp *I profeti qui da all'esperienza di Dio* Ed Paoline Milan 1964 G. Gunkel *I profeti* Florencia 1967 A. Lods *I es prophetes d'Israel et les debuts du judaisme* Paris 1969 A. Neher *La esencia del profetismo* Sigueme Salamanca 1975 E. Testa *Il profetismo e i profeti* Turin 1977 G. Ravasi *I profeti* Milan 1976—(11) N. Lohfink *I profeti ieri e oggi* Brescia 1967 34 35—(12) Cf W. Zimmerli *Gott in der erkundigung der Propheten in La notion biblique de Dieu* (dir. por J. Coppens) Lovaina 1976 127 143—(13) Cf W. Zimmerli *ib*—(14) N. Lohfink *Ascaltas Israel* (Esegisi de testi del Dt) Brescia 1968 S. Loersch *Il Dt e le sue interpretazioni* Brescia 1975 M. Lacom *Deuteronomio* Ed Paoline Roma 1969—(15) Vease especialmente G. von Rad *La sabiduria in Israel* Apostolado Prensa Madrid 1975 W. Zimmerli *Posizione e il limite della sapienza nel quadro della teologia veterotestamentaria in o.c.* (nota 3) 269 281 A. Barucq *Dieu chez les Sages d'Israel* en o.c. (nota 12) 187 189 E. Beaucamp *o.c.* (nota 10) A. Vanel *Sagesse humaine et sagesse divine Valeur et limites de la sagesse* Institut Catholique (ad modum manuscriptorum) Paris 1975 P. Sacchi *La protesta nella Sapienza* in *Revue Biblique* 2 (1976) 137 163—(16) Cf F. Feitorazzi B. Maggioni *Introduzione alla storia della salvezza* Turin 1974 115ss—(17) Sobre el profeta Ezequiel cf P. Auvray en *DBS* 8 (1972) 759 791 E. Testa *o.c.* (nota 10) 620 683 L. Monloubou *Un sacerdote se tueve profeta* Ezequiel Apostolado Prensa

Madrid—(18) Sobre la teología de P cf G. von Rad *o.c.* (nota 1) I 177ss *Id Genesis* *o.c.* (nota 7) 49 78 Negretti Westermann *Von Rad o.c.* (nota 8) 53 80 Schreiner *o.c.* (nota 7) 363 390—(19) Sobre el Déutero Isaías y sobre el Siervo cf A. Penna *Isaia* Turin 1958 S. Porubcan *Il patto nuovo in Is 40 66* Roma 1958 S. Virgulin *Ia fede nella profezia di Isaia* Milan 1961 P. E. Bonnard *Le Second Isaie son disciple et leurs editeurs* Paris 1972 (R North *The suffering Servant in Deutero Isaiah* Oxford 1963 J. L. Mac Kenzie *Second Isaiah* N York 1973 G. M. Beheler *Le premier chant du Serviteur Is 42 1 7* en *Vie Spirituelle* 120 (1969) 225 281 A. Schoors *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutero isaïens* en *FphTh* *liv 40* (1964) 19 47 R. Beudet *La tripologie de l'Ezode dans le Second Isaie* en *LivPhTh* 19 (1963) 12 21 J. Coppens *La mission du Serviteur de Yahve et son statut eschatologique* en *EphTh* *liv 48* (2 3 1978) 343 371 H. Cazelles *Ia destinée du Serviteur* (*Is 52 13* 53 12) *Assemblees Seigneur* 21 segunda serie) 6 14 B. Maggioni *Le troisième chant du Serviteur de Yahve (Is 50)* (*Assemblees Seigneur* 19 segunda serie) 28 37—(20) Weisac *Giohbe* Brescia 1975 S. Thierrien *Job Neuchâtel* 1963 J. Ieueque *Job et son Dieu* 2 vols. Paris 1970 P. Fedrizzo *Giohbe* Turin 1972—(21) G. Castellino *Il libro dei salmi* Turin 1955 H. J. Kraus *Die Psalmen* 2 vols. Neukirchen 1961 E. Beaucamp J. Relles *Israele guarda il suo Dio i salmi* Ed Paoline Milan 1966 G. Rinaldi *I canti di Adonay* *Introduzione storico religiosa ai salmi* Brescia 1973 G. Ravasi *I salmi* Milan 1975—(22) Cf B. Maggioni *Osservazioni sul salmo 29 (28)* en *Bibbia e Oriente* (1965) 245 251—(23) Cf B. Maggioni *Invito alla lode di Dio (Salmo 117)* en *Parole di Vita* 12 (1967) 61 85—(24) Cf O. Lortz *Ohelet und der alte Orient* Friburg 1964 I. de Fonso *Ecclesiaste* Turin 1967 I. Classer *Le proces du bonheur par Ohelet* Paris 1970 P. Sacchi *Ecclesiaste* Ed Paoline Roma 1976—(25) Cf M. Conti *Sapienza* Ed Paoline Roma 1977 C. Larcher *Etudes sur le livre de la Sagesse* Paris 1969—(26) Cf M. Delcor *Le Dieu des Apocrypticiens* en *o.c.* (nota 12) 211 228 W. Schmittals *L'apocalitica* Queriniana Brescia 1976 D. S. Russel *The method and message of Jewish Apocalyptic* Londres 1971—(27) Cf G. von Rad *o.c.* (nota 1) I 392s—(28) E. L. Fackenheim *La presenza di Dio nella storia* *Saggio di teologia ebraica* Brescia 1977 36—(29) *Ib* 25—(30) R. de Vaux *Presenza y ausencia de Dios en la historia según el AT* en *Concilium* 50 (1969) 494—(31) E. L. Fackenheim *o.c.* (nota 28) 53ss—(32) *Ib* 24—(33) Cf N. Lohfink *Libertà y ripetizione* en *o.c.* (nota 2) 177 200—(34) Cf P. Grelot *Presenza de Dios y comunión con Dios en el AT* en *Concilium* 40 (1968) 525—(35) G. von Rad *o.c.* (nota 1) II 413—(36) Cf G. von Rad *o.c.* (nota 1) II 412—(37) R. de Vaux *o.c.* (nota 30) 492—(38) Cf I. Fackenheim *o.c.* (nota 28) 53ss—(39) Indistintamente parece presentarse en algunos textos por ej. Ex 14 14 y 2 Cor 20 pero son textos que tienen un interés teológico se prefiere subrayar la gracia la experiencia

de la gratitud—(40) I. Cerfaux *Jesus en los orígenes de la tradición* Desclée Bilbao 1970 J. Guillet *Gesu di fronte alla sua vita e alla sua morte* Asis 1972 J. Jeremias *Teologia del NT* Sigueme Salamanca 1980—(41) Cf M. Bastin *Comment Jesus a t il vécu sa mort?* Paris 1971 X. Léon Dufour *La mort redemptrice du Christ selon le NT* en *AA. VV. Mort pour nos peches* Bruselas 1976 28 44—(42) Cf J. Jeremias *La ultima cena Palabras de Jesus* Cristiandad Madrid 1980—(43) Cf A. Schulz *Discipulos del Señor Herder* Barcelona 1967 I. de Pinto *Seguire Gesù secondo i vangeli* s. notici en *AA. VV. Fondamenti biblici della teologia morale* Brescia 1973 187 252—(44) Cf B. Maggioni *Gesù e il sabato* en *Parole di Vita* (1977) 27 33 Mas en general sobre la relación entre Jesus y la ley cf M. Hubaut *Jesus et la Loi de Moise* en *RevTh* *Louv* (1976) 401 405—(45) Cf E. Schweizer *Il vangelo secondo Mc* Brescia 1971 B. Maggioni *Il relato de Marcos* Paulinas Madrid 1981 P. Lamar *che Revelation de Dieu chez Marc* Paris 1976—(46) Cf B. Rigaux *Para una historia de Jesus* II *Testimonio del evangelio de Mateo* Desclée Bilbao 1969 I. Schmielid *Il vangelo di Mt 2* vols. Brescia 1976 77—(47) Cf B. Rigaux *Para una historia de Jesus IV Testimonio del evangelio de Lucas* Desclée Bilbao 1973 H. Flender *Heil und Geschichte in der Theologie des Lucas* Munich 1965 E. Rasco *Ia teologia de Lucas* Roma 1976 C. Ghidella *Luca* Ed Paoline Roma 1977 R. Fabris *Atti degli Apostoli* Roma 1977 J. Dupont *Studi sugli Atti degli Apostoli* Ed Paoline Roma 1975—(48) Cf Haya G. Prats *L'Esprit force de l'Eglise* Paris 1975—(49) Entre los numerosos estudios sobre san Pablo cf A. Wickenhauer *La mistica di S. Paolo* Brescia 1958 P. Vallaton *Le Christ et la foi* Ginebra 1960 M. Bouthier *En Christ* Paris 1962 I. Cerfaux *Je suis en san Pablo* Desclée Bilbao 1967 *Id. El cristiano en san Pablo* Desclée Bilbao 1965 *Id. Itinerario espiritual de san Pablo* Herder Barcelona 1968 I. Murphy O'Connor *L'existence chretienne selon St Paul* Paris 1974 O. Kuss *San Pablo* Herder Barcelona 1975 G. Bornkamm *Pablo de Tarso* Sigueme Salamanca 1979 G. Eichholz *El evangelio de Pablo* *Esbozo de teología paulina* Sigueme Salamanca 1977—(50) Cf F. Montagnini *Aspetti della antropologia paulina* en *AA. VV. L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanea* Brescia 1975 178—(51) *Ib* 178—(52) *Ib* 180—(53) Cf J. Kasemann *Ensaio exegético* Sigueme Salamanca 1978 233 246—(54) Vease F. Montagnini *Sulle radici dell'ottimismo cristiano* (*Rom 8 19 27*) en *AA. VV. Chiesa per il mondo* I. Bologna 1974 175

El mundo nuevo que se perfila gracias a la victoria conseguida en Cristo (8 1) es libre pero esta también en vías de liberación (cf v 2 con v 21) esta en estado de redención pero no sin problemas ya que aun esta en espera de la redención (v 23) ha alcanzado la perfección por esta es aun objeto del ansia del Espíritu (v 27)—(55) Cf B. Rinaldi *Ia presenza della croce nelle principali lettere di S. Paolo* Ed. Font vive 1972—(56) Cf B. Maggioni *Il battesimo come inizio di storia di salvezza* en

AA VV *Il battesimo Teologia e pastorale* Turin 1970 23 24 —⁽⁵⁷⁾ Cf N Lazure *Les valeurs morales de la theologie johannique* Paris 1965 D Mollat *Dodici meditazioni sul vangelo di Giovanni* Brescia 1966 Id Jean maitre *spirituel* Paris 1976 F Mussner *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesu storico* Brescia 1968 C H Dodd *Interpretacion del cuarto evangelio* Cristiandad Madrid 1978 G Segalla *Giovanni* Ed Paoline Roma 1977² Entre los comentarios cf R Bultmann *Das Evangelium des Johannes* Gottinga 1964 R E Brown *El evangelio segun Juan* 2 vols Cristiandad Madrid 1979 R Schnackenburg *El evangelio segun san Juan* 3 vols Herder Barcelona 1980 Nos hemos referido frecuentemente a nuestro comentario a *Giovanni en I vangeli* Assis 1975 1301 1713 —⁽⁵⁸⁾ En griego el nombre de Dios va precedido del artículo y esto en el uso neotestamentario significa que se trata del Padre La preposicion *gria* pros no significa solo proximidad y cercania (cerca de) sino tambien movimiento direccion y relacion (hacia) —⁽⁵⁹⁾ Cf Jn 20 cf D Mollat *La foi selon le chapitre 20 del evangile de Jean* en AA VV *Resurrexit* Roma 1974 316 332 —⁽⁶⁰⁾ Cf en particular 1 de la Potterie *Il Paraclito en La vita secondo lo Spirito* Roma 1971 99 125 —⁽⁶¹⁾ *Herrlichkeit eine theologische Aesthetik* Johannes Verlag Einsiedeln 1970 —⁽⁶²⁾ La experiencia cristiana se mueve dentro de una dialéctica en la que se expresa la tension entre el *ya* y el *aun no* el indicativo y el imperativo Lo que distingue el estado del remido del que no esta en *Cristo* es precisamente esta tension Ella representa la inversion de tendencia el hecho nuevo respecto de cuando se estaba *en la carne* es el principio de la ruptura del viejo equilibrio (F Montagnini *Alle radici dell'ottimismo cristiano* Roma 8 19 27 en AA VV *Chiesa per il mondo* Bologna 1974 I 175) La experiencia cristiana se mueve entre el optimismo y la vigilancia

BIBL AA VV *La revelacion como historia* Sigueme Salamanca 1977 —Augrain Ch *Pablo maestro de vida espiritual* Mensajero Bilbao 1965 —Barrtola M A *El Espiritu Santo*

y la praxis cristiana el tema del camino en la teologia de san Pablo Inst Teol de Uruguay Montevideo 1977 —Veanse las bibl de las voces *Experiencia cristiana Profetas Hombre evangelico* —Beauchamp P *Ley Profetas Sabios Lectura sincronica del AT* Cristiandad Madrid 1977 —Benetti S *El evangelio del pueblo* Paulinas Madrid 1977 —Boso F *Rehacer al hombre desde adentro reflexiones sobre el Evangelio* Claretiana B Aires 1977 —Bouyer I *La Biblia y el Evangelio* Rialp Madrid 1977 Castro Cubells C *Encuentro con la Biblia ecos de un simple oír y ver la Palabra* Cristiandad Madrid 1977 —Clevenot M *Lectura materialista de la Biblia* Sigueme Salamanca 1978 —Corbon J *Vida cristiana en la Biblia* Desclee Bilbao 1969 —Chartier C *La lectura cristiana de la Biblia* ELE Barcelona 1961 —Escudero Freire C *Devolver el Evangelio a los pobres a proposito de Lc 1 2* Sigueme Salamanca 1978 —Galilea S *Vivir el Evangelio en tierra extraña* Indo American Press Bogota 1976 —Gonzalez Ruiz J M *El Evangelio de Pablo* Marova Madrid 1977 Grelot P *El sentido cristiano del AT* Desclee Bilbao 1967 —Legido M *La Iglesia del Señor un estudio de eclesiología paulina* Univ Pontificia Salamanca 1978 —Luzarraga J *Oracion y mision en el evangelio de Juan* Mensajero Bilbao 1978 —Meesters C *El misterioso mundo de la Biblia estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia* Bonum B Aires 1977 —Navone J J *Testimonio personal una espiritualidad biblica* Sal Terrae Santander 1968 —*Nuevo Testamento y su mensaje* (el) Herder Barcelona (comentario espiritual en pequenos volúmenes sencillo pero basado en el mejor conocimiento del NT De valor para penetrar en el sentido religioso de la Palabra de Dios) —Poelmann R *Abrahamos la Biblia* Marova Madrid 1963 —Potterie I de la *La verdad de Jesus* Ed Católica Madrid 1978 —Spicq C *Vida cristiana y peregrinacion segun el NT* 2 vols Eunsa Pamplona 1970 —Spicq C *Caridad y libertad segun el NT* ELE Barcelona 1964 —Stag F *Teologia del NT* Casa Bautista de Publicaciones El Paso 1976

F

FAMILIA

SUMARIO I Espiritualidad familiar y sacramento del matrimonio II El matrimonio cristiano entre modelo sociológico y lugar teológico III El camino de la espiritualidad familiar IV La tipicidad de la espiritualidad familiar 1 Espiritualidad de pareja 2 Espiritualidad laical 3 Espiritualidad encarnada 4 Espiritualidad eclesial V El alimento de la espiritualidad conyugal 1 Palabra 2 Penitencia 3 Eucaristía VI Las bienaventuranzas y la vida de familia VII La espiritualidad familiar al servicio del mundo el ministerio conyugal

I Espiritualidad familiar y sacramento del matrimonio

En relacion con la espiritualidad familiar y conyugal son posibles diversas aproximaciones y consiguientemente diversas definiciones de la misma La perspectiva que adoptamos quiere ser esencialmente fenomenológica y existencial por lo cual mas que a analizar en abstracto las características y las peculiaridades de tal espiritualidad tendemos a 'describir' lo que es o deberia ser el modo de vivir como cristianos el matrimonio y la familia Es sobre todo a nivel de existencia cristiana donde mas fácilmente emergen las afinidades y al par las divergencias de las diversas espiritualidades las afinidades porque todo estado de vida es 'segimiento' e 'imitacion' de Cristo y tambien las divergencias porque la forma de 'segimiento' y de 'imitacion' exigida a los esposos cristianos se situa en un nivel diferente y se expresa en formas peculiares Basta pensar en la diversa relacion que se establece en lo concerniente a la 'sexualidad' tanto los casados como los consagrados estan llamados a vivir su sexualidad en Cristo pero los primeros por asi decir a tra

ves de ella los otros por encima de ella (si bien jamas contra ella pues llegan a la desintegracion de su misma vida afectiva) Tambien la dimension comunitaria de la vida cristiana asume una tonalidad particular en la vida de familia asi como la invitacion a vivir las bienaventuranzas evangelicas se encierra en un contexto diverso y en una diversa situacion existencial Especificidad pues de la espiritualidad familiar si bien en el contexto de un llamamiento universal a la santidad que se dirige a todos los cristianos independientemente de su estado de vida [✓ Santo]

A la luz de estas premisas la espiritualidad familiar podria definirse como el camino por el que el hombre y la mujer unidos en el matrimonio sacramento crecen juntos en la fe en la esperanza y en la caridad y testimonian a los otros a los hijos y al mundo el amor de Cristo que salva

Este proceso de crecimiento caracteriza la espiritualidad del matrimonio y de la vida de familia la cual se situa sobre todo a nivel de experiencia mientras que el fundamento teológico de esta espiritualidad ha de buscarse en la reflexion sobre el sentido del matrimonio en el ambito general de la teología de los sacramentos¹

En esta existencia cristiana dentro del matrimonio globalmente considerada pueden contemplarse dos ambitos relativamente distintos aunque habitualmente conexos entre si la espiritualidad conyugal o de pareja que se realiza en la relacion entre hombre y mujer en el matrimonio y que esta caracterizada y marcada por el sentimiento amoroso y en consecuencia por la dimension afectiva y por la reciproca integracion en el plano de la sexualidad y de la vida comun mas sobre todo por el sacramento la espiritualidad de la familia que enlaza con la primera pero

que se extiende, a través de la paternidad y de la maternidad, a la relación entre padres e hijos, definida por la dimensión afectiva parental y filial y en consonancia con las diversas edades.

Una espiritualidad familiar entendida en sentido lato comienza ya con la espiritualidad del noviazgo, contemplada como itinerario de fe hacia el sacramento y la vida cristiana de pareja, y comprende también la espiritualidad de la viudez [→ muerte resurrección V, 3], o, incluso, la de la soledad (cuando uno de los conyuges se ve abandonado por el otro o se queda de hecho solo), puesto que también estas condiciones de vida —en algún modo marcadas, por anticipación o por prolongación, por el sacramento del matrimonio— son urgidas a realizarse en términos de espiritualidad, o sea de crecimiento en la fe y en el amor. Elemento constante de estos diversos modos de situarse ante el matrimonio es la capacidad de tender a la plenitud de la existencia cristiana *hic et nunc*, esto es, en la concreción de una determinada situación histórica, en la capacidad de leer lo que ocurre no simplemente como “suceso”, sino como “acontecimiento”, no como tiempo cronológico, sino como *kaïros*, es decir como tiempo de gracia y de salvación.

Tal existencia cristiana dentro del matrimonio se basa en la fe, radica en la palabra de Dios se coloca en una línea de continuidad con los otros sacramentos. De la oscura e implícita intuición de que amor sexualidad y procreación dicen de algún modo relación a la esfera de lo sacro, se pasa, en el matrimonio cristiano, a la explícita conciencia de la estructura constitucionalmente religiosa de la relación entre hombre y mujer y, por ende, a la comprensión de su carácter específicamente sacramental, en virtud del cual los conyuges cristianos no son solo testimonio de un amor humano total y fiel sino que también “significan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia” (Ef 5,32, LG 11) y participan del mismo, a tal punto que la ordenación de toda la vida conyugal a la santidad (LG 11) se presenta como el natural coronamiento de este nuevo modo de ser “como pareja” en la Iglesia. Modo “nuevo” no porque se de un salto del amor del hombre al amor de Dios sino porque es el mismo amor humano, en todas sus auténticas manifestaciones, el cual “es asumido en el amor divino y se riga y enriquece por la virtud redentora

de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia” (GS 48) hasta hacer del pacto nupcial un “sacramento” y de la vida conyugal una especie de “consagración”.

En esta perspectiva, la espiritualidad conyugal y familiar se presenta como el camino por el que la vocación a la santidad, común a todos los fieles (LG 39ss), se realiza en la específica condición vital del matrimonio y de la familia no por encima de ella, ni tampoco solo a través de ella, sino pura y simplemente en ella. La vida conyugal, el “aquí” y “ahora” constituido por el conyuge, los hijos, la profesión, la casa, el barrio (en una palabra todo el complejo de realidades humanas que constituyen la sustancia de la vida de familia), son el “lugar”, mucho más teológico que sociológico, en el que Dios expresa su llamada a la santidad y se propone como “imagen” que la familia cristiana esta de algún modo destinada a expresar y traducir en su ámbito específico (GS 49). Precisamente por estar hechos *ad imaginem Dei vivi*, los conyuges cristianos han de vivir “unidos” y están llamados a una santidad (GS 52) que es al mismo tiempo don de Dios y respuesta del hombre, tendencia escatológica y compromiso mundano, “fraternidad de caridad” (LG 41) dentro de la familia y servicio a los hermanos en la sociedad y en la Iglesia. El matrimonio supera de este modo su dimensión exclusivamente institucional, jurídica y social, para recuperar por entero toda su densidad teológica y sacramental.

II. El matrimonio cristiano, entre “modelo sociológico” y “lugar teológico”

En la perspectiva existencial y dinámica que se acaba de exponer la espiritualidad conyugal y familiar se constituye no sólo la relación a la objetividad del dato sacramental sino también en relación a la historicidad de las situaciones. La “identidad cristiana” del matrimonio no puede por consiguiente, buscarse solo a nivel teológico sino también en perspectiva histórica. Aquí se da entre creyentes y no creyentes el “salto cualitativo” dentro de la aparente identidad de situaciones. Es innegable que los cristianos “se casan como los otros y como los otros tienen hijos” (*Carta a Diogneto*, V 12), pero de lo que precisamente se trata es de captar en toda su intensidad el significado de

este como. La vocación del cristiano, desde este punto de vista es la de ser al mismo tiempo igual y diverso, más precisamente por eso las modificaciones que afectan, por ejemplo, al ordenamiento jurídico y social de la familia, no le dejan indiferente, sobre todo cuando se trata de introducir en las estructuras normativas algunos valores fundamentales que tienen su origen e inspiración profundos en el mensaje cristiano, como es el caso del mismo reconocimiento jurídico de la fundamental igualdad en el ámbito de la familia entre hombre y mujer (Gal 3,28) o de la instauración entre padres e hijos de relaciones que se plantean en términos no de dominio, sino de servicio (Mt 20, 25ss), deparando así un punto esencial de referencia al necesario e ineludible ejercicio de la autoridad. La misma estructura jurídica de la familia no es bajo este aspecto, indiferente, ya que puede favorecer u obstaculizar esa “cualidad humana” de la relación entre hombre y mujer y entre padres e hijos, que representa el contexto en que está llamada a realizarse también la espiritualidad familiar.

Toda la historia teológica del matrimonio puede explicarse a la luz de un tipo de doble ley, la de la alternancia de los modelos de la familia y la de la permanencia de una vocación sustancialmente única a la santidad. Han sido las diversas generaciones cristianas, más que la teología (y, desde luego, no la palabra de Dios), las que a veces no han resistido a la tentación de “sacralizar” y, por ende, de hacer permanentes los modelos sociológicos de matrimonio, cargándoles de un significado teológico que no teman ni podían tener. La espiritualidad familiar cristiana no está llamada a asumir como definitivo modelo alguno, sino a asumírselos y, al par, juzgarlos a todos. Así se establecen a lo largo de la historia diversas formas de existencia cristiana en el matrimonio, pero siempre en el ámbito de la misma “novedad” cristiana. Novedad que se sitúa no tanto ni sobre todo en el plano ético (valores como la unidad, la fidelidad y la fecundidad pueden ser, al menos en parte, acogidos e incluso vividos por el no cristiano), cuanto en el plano teológico. Comprender el valor de la fidelidad, de la unidad, de la fecundidad y del servicio a los demás, no es lo que caracteriza de suyo al matrimonio, sino la conciencia de que todo esto no es una conquista del hombre y de su

razón, sea religiosa o laica, sino don de Dios y, por ende, gracia. Luego no se trata tanto de contraponer otros valores a los viejos, como si espiritualidad familiar cristiana quisiera decir en sustancia algo diverso al amor humano vivido en toda su plenitud y riqueza cuanto de tomar conciencia de que lo antiguo del matrimonio su milenarismo devenir, se hace nuevo en Cristo y con Cristo.

La absoluta novedad del mensaje cristiano del matrimonio, así como el hecho de que esté, por así decir, situada y fechada (comienza con la muerte y resurrección de Cristo), marca al par su absoluta e historicidad absoluta, porque no hay ni habrá jamás otra “novedad” que no sea la de Cristo, historicidad, porque esta novedad esta, de hecho, situada existencialmente y es percibida de manera distinta por cada pareja en las diversas épocas o en el curso de su existencia. De ahí el carácter definitivo y a la vez transitorio de toda forma de vida cristiana en el matrimonio, perenne en algunos sentidos, pasajera bajo otros aspectos. Constante de toda auténtica espiritualidad familiar cristiana —independientemente del condicionamiento ejercido sobre ella por el variar de los “modelos” sociológicos de familia patriarcal ayer, nuclear hoy, tal vez comunitaria mañana—, constantemente mantiene una radical relación con Cristo y se constituye en lugar de salvación, de gracia y de servicio, en la convicción de que este “constituirse” no es nunca solo empeño y capacidad del hombre sino ante todo y sobre todo don de Dios.

Cuando la familia cristiana adopta esta perspectiva, su espiritualidad supeira la tentación del sociologismo, es capa al peligro de dar en algún modo un revestimiento teológico a una realidad sociológica y efectúa el paso decisivo de la categoría humana de “modelo” a la teología de imagen. Aquí esta el sentido del “guro teológico” al que la espiritualidad cristiana se siente incitada frente a la realidad antropológica en la que se halla inmersa, tomando cada vez más clara conciencia de que el amor humano corre constantemente el riesgo de partir del hombre y acabar en el hombre, de encontrar siempre y solo al hombre cuando su destino es partir del hombre para encontrar la “imagen” de Dios en la existencia cristiana de la pareja. Vivir como cristianos el matrimonio termina entonces coinci

diendo con la capacidad de vivir la experiencia de la vida de familia en el doble y a la vez único horizonte de la historia y de la fe

III. El camino de la espiritualidad familiar

La búsqueda de la santidad en el matrimonio no constituye ciertamente una novedad en la vida de la Iglesia, sino que es una constante suya, porque en cada época histórica y en cada ambiente cultural y social ha habido cónyuges cristianos que han experimentado su existencia como dimensión de fe, de amor de servicio a Dios. Lo que sí parece relativamente nuevo es la reflexión crítica que la teología y la espiritualidad han ido elaborando sobre esta experiencia, hasta el punto de inducir a afirmar que la "espiritualidad familiar" no como praxis sino como elaboración sistemática es una realidad bastante reciente que coincide casi con las vicisitudes del último medio siglo.² Esto no ha de ser motivo de estupor, porque el fallido desarrollo de la espiritualidad familiar, después de las primeras intuiciones de la edad patristica, no es otra cosa que un aspecto de la insuficiente profundización del tema de la existencia cristiana bajo el perfil de la espiritualidad de los laicos, en general y en particular (espiritualidad del trabajo, de la profesión, de la vida social). Junto a estas razones de orden general pueden apreciarse algunas específicas, vinculables a condicionamientos que no han cesado de influir negativamente en la vida de la comunidad eclesial y que explican en parte el difícil camino de la espiritualidad familiar, incluso en nuestros días.

La primera y fundamental razón del retraso ha de buscarse en la acentuación de la dimensión monástica y clerical, en sentido lato, que se efectuó sobre todo a partir del medioevo. De resultas ha tenido lugar un tipo de transferencia de modelos de la espiritualidad monacal a la laical en general, y a la familiar en particular. En lugar de profundizar las líneas generales comunes a cada forma de existencia cristiana (tanto en la virginidad como en el matrimonio), se ha considerado la vida consagrada como una especie de modelo con el cual debía confrontarse y en base

al cual debía juzgarse la vida conyugal, a la que se tenía por válida en la medida en que era capaz de adecuarse a la virginidad y en algún modo de reproducirla. De ahí la inevitable infravaloración de la dimensión específicamente nupcial de la vida laical, si el modelo de la vida cristiana no es el amor, sino la continencia una espiritualidad que excluye, mas aun que debe necesariamente excluir de manera permanente la forma virginal de la castidad, es por fuerza una forma de vida marginal perteneciente incluso a un nivel inferior. Análogamente, si el modelo de vida cristiana no es la ordenación de los bienes materiales a Dios, sino la pobreza entendida como renuncia, la vida familiar, que no puede prescindir del uso de los bienes, se convierte por necesidad en el palido reflejo de un ideal de perfección que solo puede buscarse en otra parte. El hecho, nada infrecuente, de que en los siglos pasados esposos y esposas, y sobre todo viudos (las listas de la santidad canónica están llenas de ejemplos), se refugiaban en el convento, es índice de esta irreflexiva identificación entre vida conventual y "estado de perfección", como si la vida laical fuera necesariamente una forma subalterna de existencia cristiana. En el mismo contexto debe subrayarse el hecho de que hasta época relativamente reciente, sobre todo en el mundo católico, los maestros y los escritores de espiritualidad, y ante todo los teólogos, vivieron como norma su existencia fuera de la condición conyugal, de modo que con mucha frecuencia tenían una imagen sustancialmente desenfocada (cuando no incluso deformada por ese punto de escucha de la patología conyugal, y no de su fisiología, que ha sido y sigue siendo en muchos aspectos el confesionario). Es preciso saltar casi desde los primeros siglos a la edad contemporánea para encontrar una espiritualidad familiar no solo vivida sino críticamente analizada en una palabra, conscientemente.

La segunda razón del retraso de la reflexión sobre la espiritualidad conyugal es su insuficiente elaboración teológica a nivel de eclesiología y de teología de los sacramentos. En una eclesiología que antes del Vaticano II miraba como categoría fundamental la de la jerarquía y como estructura sustentadora la obediencia, debía quedar poco margen para una espiritualidad que tiene que ser de participación, de división, de

comunion (mientras que en el pasado los esposos cristianos, como el resto de los laicos, parecían ser en la comunidad cristiana esencialmente mero lugar de escucha, y no un pueblo de Dios que sabe a la vez hablar y escuchar). Y en una teología del matrimonio proclive a desarrollar, sobre todo, las categorías jurídicas de la contractualidad, de la indisolubilidad, de la obligatoriedad (mas que las libéricas de pacto de amor y de alegría), era natural que prevaleciera una consideración abstracta sobre la "esencia" y sobre los "fines" del matrimonio, o sobre las condiciones en que se instaura o deja de existir, mas bien que sobre aquello que lo constituye como cristiano en la perspectiva de la salvación. De ahí una atención privilegiada prestada a la relación entre sacramento y sociedad civil, especialmente en lo relativo a la disputa sobre el control de la institución mas bien que a la relación entre sacramento y comunidad eclesial. Este es el defecto de muchas, por otra parte ricas, construcciones teológicas, mientras que algunas intuiciones de pensadores como A. Rosmini y M. J. Scheeben no serían reconocidas hasta un siglo después, en la línea de una nueva comprensión del matrimonio como sacramento y de la Iglesia en cuanto comunión.

No es, pues, aventurado fechar el movimiento de espiritualidad conyugal a partir de la *Casti connubii*, de Pío XI (1930), con la cual empieza una nueva fase de la reflexión del magisterio.³ Este es, en efecto, el punto de partida de un vasto movimiento de espiritualidad familiar, que se extiende bien pronto a todo el mundo católico y que se afirma en conexión con una serie de fenómenos internos y externos a la Iglesia desde la laicización del matrimonio como institución a la secularización de la vida, desde la difusión de las prácticas neomalitasianas hasta el cambio de actitud frente a la sexualidad, desde el establecimiento de regímenes totalitarios que pretenden sustituir a la familia en su función educativa hasta la agudización de la tensión entre las generaciones. En este contexto la Iglesia se somete a sí misma a un amplio proceso de revisión crítica, que hallara en la doctrina sobre el matrimonio del Vaticano II⁴ un punto de referencia fundamental y en las diversas asociaciones y movimientos de espiritualidad conyugal el lugar natural en que el tema de la espiritualidad conyugal se convierte de

andamiaje teológico, a veces abstracto, en concreta praxis de vida.⁵

Todo esto sucede debido a los rápidos cambios sociales y culturales, que obligan a recuperar sin demora la originalidad cristiana del matrimonio, y ello, mas que en antitesis, en dialectica con una imagen sociológica de matrimonio hoy ya en crisis en el ámbito de Occidente. En el momento en que antiguas estructuras caen o están para caer la comunidad cristiana parece redescubrir el matrimonio y la familia no tanto como última trinchera que defender cuanto como pequeño grupo capaz de reestructurar sobre bases nuevas todo el tejido eclesial y de ayudar al laico a vivir como cristiano la realidad secular en que está inserto. De ahí el vasto proceso de revisión crítica a que se someten las estructuras pastorales a instancias precisamente del redescubrimiento de los valores de la espiritualidad cristiana, para ver si siguen o no siendo aptas para formar cristianos adultos capaces de vivir fielmente su vocación, asumida no como realidad sociológica condicional sino como apremiante realidad de gracia. A una comunidad polarizada únicamente en torno al carisma de la virginidad consagrada, le sucede una comunidad que va redescubriendo la pluralidad de vocaciones, carismas y ministerios eclesiales en el cuadro de la llamada única y fundamental de los cristianos a la santidad.

No debe olvidarse, por fin, la aportación de los hermanos separados a esta renovada reflexión sobre el matrimonio de acuerdo con el progreso del movimiento ecuménico y la renovada toma de contacto con la espiritualidad protestante y oriental.⁶

IV. La tipicidad de la espiritualidad familiar

Algunas características fundamentales definen la espiritualidad de la familia y evidencian su originalidad y novedad.

1. **ESPIRITUALIDAD DE PAREJA.** Ante todo, es una espiritualidad de pareja, no ya en el sentido de que excluya de su horizonte a los otros miembros de la familia, cuando los hay (en particular, los hijos), sino porque, entre los bautizados que constituyen esa comunidad que es la familia cristiana, solo los esposos hacen el pacto sacramental que los con

vierte en una entidad nueva. Por eso la espiritualidad conyugal se define sobre todo como tendencia hacia la unidad entendida como elemento al par constitutivo y dinámico del sacramento del matrimonio y como llamamiento a una plenitud que obtendrá su perfección solo en el horizonte de las últimas realidades. A esta luz, el matrimonio no es un evento que se realiza de una vez por todas, sino el instrumento de una vocación a ser cada mas "los dos una sola carne" (Gén 2,24). Aquí se descubre el sentido profundo de la "descripción" que Pablo hace del matrimonio como "misterio grande en orden a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5,32), el matrimonio de los cristianos es compromiso de testimoniar existencialmente entre los hombres el vínculo, de otro modo indescribible, mediante el cual Cristo e Iglesia son asimismo "dos en uno". Caminar hacia una unidad cada vez mas profunda, en la certeza de que Cristo es el autor y la plenitud de esta unidad, constituye el itinerario fundamental de la espiritualidad conyugal.

En este camino emergen algunos valores que son al par humanos y cristianos.

- la **fielidad** fidelidad al otro significa también fidelidad al proyecto de Dios sobre ambos.

- la **solidaridad**, entendida como un "sobrellevar mutuamente las cargas" (Gal 6,2), incluso en el plano espiritual, cuando el cónyuge inocente "se hace" pecador con el cónyuge pecador y el cónyuge arrepentido ofrece al otro la oportunidad de participar con él en la alegría de la conversión.

- la **originalidad**, en el sentido de que, en la comun vocación a la unidad y al crecimiento en Cristo propios de todos los esposos bautizados, cada pareja es llamada a un itinerario propio de crecimiento, a través de los acontecimientos, las opciones cotidianas y cualquier otro medio del que el Espíritu se sirva para indicar el camino.

2 **ESPIRITUALIDAD LAICAL** La espiritualidad familiar es, por otra parte, típicamente laical, en el sentido de que se expresa en las realidades mundanas y seculares (LG 31), las cuales son, por un lado, los instrumentos a través de los cuales el Espíritu llama incesantemente a los esposos a caminar juntos hacia el Amor, y, por otro, la "materna" de un ofertorio cotidiano, de una "liturgia de la vida" que asume y rescata en la per-

sona de Cristo la "mundanidad" de los eventos y de los sentimientos humanos. Estas realidades son, por un lado, el amor, la sexualidad y la fecundidad, y por otro, la casa, que es el lugar donde se viven estas dimensiones, el trabajo, entendido no solo como derecho personal y servicio que se presta en general a la sociedad sino como esfuerzo y servicio de amor a los familiares, la política, entendida como el contexto en que la familia es llamada a colaborar por la sociedad. Lo es igualmente la alegría que, en la plenitud del amor, en la dulzura de la comprensión recíproca en el estupor de la vida que se renueva, es instrumento de participación común en el gozo pascual de Cristo ocasión de agradecimiento y de alabanza y también el dolor componente ineludible de la experiencia humana, que se traduce en adhesión de la familia al misterio de la cruz, no solo los grandes dolores, efemérides de la existencia, sino también los menores e incluso los mas pequeños de la vida diaria, las molestias, la fatiga del vivir juntos, la experiencia del límite en el corazón del amor, son hechos constructivos de una unidad espiritual dirigida hacia los horizontes de una caridad que "no tendrá fin" (1 Cor 13,8).

3 **ESPIRITUALIDAD ENCARNADA** Entre las realidades en que se expresa la espiritualidad familiar y conyugal, ocupan un puesto singular el amor y la sexualidad, puesto que definen la esencia humana del matrimonio y, precisamente por ello, son también el instrumento de su misma sustancia sacramental.

Comprender que la participación en el misterio pascual de Cristo, el crecimiento común en la fe, en la esperanza y en la caridad, la comun respuesta al Espíritu, que incesantemente hace resonar su llamamiento en el corazón de los esposos, pasan también a través de las dimensiones tan humildes y terrenas del amor conyugal y del don sexual no es siempre fácil especialmente a nivel de experiencia por la misma pobreza de los signos que pese a la densidad de su significado, parecen inadecuados en comparación con el "gran misterio" que deben expresar y representar. Tal inadecuación, perceptible también, y quizá mas en los momentos del abandono amoroso humanamente total y perfecto, descubre en cierto modo el "vacío" que debe ser colmado por la fe, la fe exige que la pobreza humana sea rescatada por la riqueza de Cristo, que

la aspiración a la plenitud del amor sea asumida por el Espíritu, que invita a elevarse que la rigidez de los límites psicológicos y fisiológicos, a veces insuperables sea rota por la esperanza de la unidad perfecta en la caridad que encontrará cumplimiento en el reino del Padre.

Y, sin embargo, el don sexual en el amor es, también para los esposos cristianos, factor de alegría, momento determinante y constructivo de la realidad de pareja a que asimismo el sacramento lo llama (GS 49), elemento fundamental, si bien no unico y quizá caduco a la larga de su comunión de vida. Por eso es de suma importancia, para la existencia cristiana de la pareja caminar con claridad y paciencia incluso en el plano de la experiencia sexual con claridad, para no supervalorar, ni tampoco subvalorar, este ámbito de la vida conyugal con paciencia, porque la castidad conyugal es también una larga conquista, como cualquier otra dimensión moral de la existencia entre dos, que pasa por altibajos, retrocesos y magníficas recuperaciones. Lo que importa es que en este camino la pareja no confíe sobre todo en sí misma, sino que tenga la lucida conciencia de que Cristo llama y sostiene, y de que a la oscuridad de la crucifixión sigue la alegría de la resurrección. Este llamamiento a la paciencia y esta promesa de plenitud están, por lo demás, contenidos de modo transparente en el desembolso normal de la intimidad sexual, que es el hijo. La fecundidad constituye, sin duda, un valor en el plano humano, es intrínsecamente un gesto constructivo, un acto de fe en el hombre, una mirada mas al fondo y por encima del sufrimiento y de los errores del pasado y del presente, un puente tendido hacia el futuro. En la perspectiva de la espiritualidad conyugal, la fecundidad es también llamada del Padre a salir del mundo a dos de la pareja para hacerse don común al mundo. Esta "vocación" esta claramente ya presente en el don sexual en cuanto instrumento de la procreación por eso es una vocación que concierne a todas las parejas cristianas, incluso a las que no tienen hijos. En efecto, no puede darse esterilidad en el matrimonio cristiano, llamado a hacerse servicio de amor a todos los pequeños, los pobres y los marginados, destinado a convertir en "padre" y "madre" a los esposos, tengan o no hijos a través de las opciones de generosa disponibilidad que ellos pueden efec-

tuar en la Iglesia y en la sociedad (AA 11)

4 **ESPIRITUALIDAD ECLESIAL** - La orientación a la fecundidad funda así la cuarta y fundamental característica de la espiritualidad conyugal su eclesialidad. Es relativamente reciente, como la historia de la espiritualidad conyugal lo evidencia, la intuición de que a la espiritualidad de la pareja le hace falta un respiro eclesial, so pena de perder, a la larga, fuerza y vitalidad, cuando no de llegar incluso a la esterilidad. Tal conciencia forma parte del camino recorrido por la comunidad cristiana con la ayuda tanto de la reflexión teológica como de la experiencia concreta de la vida de las parejas cristianas. Se trata de la toma de conciencia de que la espiritualidad familiar no afecta solo a la pareja y a la familia sino que es una realidad eclesial, no separa, sino que inserta cada vez más profundamente en el contexto de las relaciones eclesiales a los cristianos que viven el matrimonio y la familia. No podría ser de otro modo, si el matrimonio es "signo" de Iglesia (Ef 5,32) y la familia "experiencia de Iglesia" (LG 11, AA 11). En el signo de la eclesialidad se verifica continuamente el paso y la interacción entre espiritualidad conyugal y familiar. La familia es Iglesia en cuanto comunidad de bautizados, lugar abierto a la acogida y a la escucha de todas las personas y de todos los carismas, "pequeña Iglesia" (*tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae* AA 11) que, no obstante se abre al mundo y que, pese a estar físicamente circunscrita por los muros domésticos (*velut Ecclesia domestica*, LG 11), no por ello esta menos disponible a las necesidades de todo el pueblo de Dios, precisamente porque se siente partícipe del mismo y de alguna manera responsable.

De aquí nace una espiritualidad eclesial y mas propiamente de comunión, que puede hallar en la espiritualidad típica de la vida de familia (comun, si bien en formas diversas al niño y al muchacho, al joven y al anciano, al hombre y a la mujer) su momento de actualización y verificación.

En la línea de esta reflexión se puede intentar poner en marcha un tratado sobre la espiritualidad de las comunidades interfamiliares, que a menudo comprenden sea núcleos familiares, sea personas particulares o jóvenes no casados. Se trata de experiencias iniciales

que aun estan buscando una fisonomía precisa pero que cuando nacen por opcion meditada, con espíritu de servicio a los otros y como estímulo para la superación de estructuras consideradas ya vacías de contenido cristiano, son ricas de generosidad y de fe. El ideal de "iglesia doméstica" puede asumir, en estas tentativas comunitarias, un peso de gran importancia, si la inteligencia pastoral de quien tiene la responsabilidad en las iglesias locales se empeña en que experiencias nacientes y en busqueda no sean aisladas y separadas del contexto eclesial y se preocupa por crear instrumentos y ocasiones que ayuden a que florezca una espiritualidad original (familiar, pero también conyugal, comunitaria, pero no conventual), que podrá dar frutos impensados de fe y de caridad para todo el pueblo de Dios.

Los grupos de espiritualidad conyugal y familiar constituyen también una experiencia de iglesia muy válida para las parejas de esposos. El grupo, en efecto, puede ser un espacio ideal para los esposos en la comunidad eclesial, en el cual concienciarse y madurar sus específicos valores conyugales. El método del encuentro fraterno, del intercambio generoso de los dones de cada uno, de la reciproca disponibilidad determina una experiencia de comunión que induce al grupo y a quien en el se alimenta a abrirse a la comunidad local, mas amplia, y a hacerse cargo de sus problemas.

V. El alimento de la espiritualidad conyugal

La espiritualidad conyugal nace de la fe, vive en la esperanza y se expresa en la caridad. Fundamento de toda espiritualidad cristiana, la fe, la esperanza y la caridad son acogidas como don del Espíritu y vividas en modo peculiar en el ámbito de la vida de familia. La fe se torna confianza y fidelidad a Dios y al otro, la esperanza, empeño por la construcción del reino y por la realización de la justicia a través del testimonio y de la presencia de la familia, la caridad, don recibido y aceptado del Espíritu y difundido entre los hermanos y en la comunidad. La palabra de Dios alimenta la fe, la conversión y el arrepentimiento sostienen la esperanza, la experiencia del amor restituye su senti-

do profundo a la eucaristía y la convierte realmente en acción de gracias.

1 PALABRA - La palabra es, pues, alimento de la fe. En la palabra de Dios, la familia cristiana adquiere claridad, confronta con ella su vida y opciones, por ella se convierte y reemprende el camino cotidiano. Existe, por consiguiente, en la vida de las familias y de los esposos cristianos un "momento de la palabra", que es factor constructivo de la "pequeña iglesia" doméstica. Tal momento puede asumir diversa extensión, puede consistir simplemente en el empeño por escuchar atenta y reflexivamente la palabra proclamada en las liturgias dominicales (empeño a cumplir se fiel y responsablemente), o puede desplegarse en formas mas amplias, en las cuales, aun atribuyendo un valor fundamental a la palabra proclamada se practica también una lectura doméstica de la palabra, lectura sugerida por hechos ocasionales, como los tiempos litúrgicos o aniversarios familiares particulares. La reflexión sobre la palabra, leída o escuchada, lleva a la familia a una actitud comun de agradecimiento de oración, de humildad ante Dios, a una espera confiada del perdón.

2 PENITENCIA - La palabra mueve a la familia a la penitencia cristiana a reconocerse pecadores, a poner su confianza en el amor del Padre y, en este amor a recomenzar la tarea y la alegría de vivir. En particular, en el plano de la espiritualidad conyugal, la penitencia puede recobrar su significado comunitario pleno, por encima de ese proceso reductivo de privatización que lo habia oscurecido en no pequeña medida. En las celebraciones penitenciales comunitarias los esposos entran con su identidad de pareja portadores, como todos, de sus pecados personales y sociales, pero también de faltas que les afectan específicamente en cuanto pareja y comunidad familiar, mas al mismo tiempo disponibles para saborear juntos la alegría del perdón y del retorno a la casa del Padre. Convencidos de que las culpas personales se reflejan en su realidad conyugal como y mas que en todo el cuerpo de la Iglesia, los cónyuges cristianos piden perdón también a los otros y, en primer lugar, al "otro" por excelencia, el esposo o la esposa. A esta luz asume un significado particular el intercambio de la paz en la celebración eucarística, en la cual los esposos,

al participar juntos, son signo de la reconciliación alcanzada y, al mismo tiempo, interpelación a una constante conversión.

3 EUCARISTÍA - En la espiritualidad conyugal, como en cualquier otra forma de espiritualidad, la eucaristía constituye el momento central y constructivo, la eucaristía edifica el matrimonio cristiano en su dimensión histórica, concreta, dinámica. Recibiendo el cuerpo de Cristo, que se reparte, y su sangre, derramada por todos, los esposos se hacen el uno al otro el don irrevocable de sí mismos y, al par, el don comun a todos los hermanos, y confirman asimismo en Cristo el don total de su ser conyugal, de su conyugalidad. A través de la eucaristía se recapitulan en Cristo (Col 1,19) todos esos valores sagrados y seculares que forman el tejido de la vida de la pareja, es Cristo, en efecto, no la buena voluntad de los esposos, el que redime continuamente las realidades humanas y las hace capaces de convertirse en instrumento de crecimiento sobrenatural. El es, en la eucaristía, el "Dios con nosotros" (Mt 1,23) continuamente entregado por la salvación del mundo, es también el Dios que llama mediante el Espíritu, por eso en la eucaristía la pareja recoge el llamamiento a caminar hacia una dimensión conyugal que sea una participación cada vez mas plena y signo cada vez más transparente del amor Cristo-Iglesia. En este sentido, la condición conyugal se convierte también, de algun modo, en una eucaristía, en un memorial perenne y viviente del amor fiel y sacrificial de Cristo por el hombre (1 Cor 11,25ss). Pero la eucaristía edifica también al par que la comunión conyugal la comunión familiar fundamenta en la Iglesia la iglesia doméstica. Los diversos momentos de la vida doméstica, las ocasiones de vivir juntos pueden convertirse entonces en una prolongación y un anuncio, a nivel humano y educativo de la fiesta, de la cena del encuentro con los hermanos, a quienes el Señor llama a su eucaristía. Esta densidad evocativa y significativa de los gestos habituales de la vida en familia resulta mas evidente en la inminencia de la "preparación" a los sacramentos de la iniciación cristiana⁷, que no podría, si es verdaderamente tal, dejar de implicar a toda la familia. En el ámbito de la fecunda relación entre eucaristía y espiritualidad familiar, se sitúa asimismo la experiencia de las

"misas domésticas", destinadas, por cierto, no a separar a las familias del cuerpo eclesial, sino mas bien a hacerles experimentar el sentido y el valor de su entidad de pequeñas comunidades de iglesia.

Palabra, penitencia, eucaristía forman el tejido de la plegaria conyugal y familiar que, precisamente en cuanto comunitaria, no puede dejar de arraigar profundamente en estas realidades. En momentos específicos y mas reposados (retiros, ejercicios espirituales, encuentros de reflexión y de revisión de vida), la plegaria conyugal adquiere vigor y frescura, mientras que en las ocasiones recurrentes en la vida cotidiana (las comidas, el domingo, las grandes fiestas litúrgicas, los dolores, las alegrías, los acontecimientos del mundo) recibe el estímulo para hacer presente en la comunidad familiar a Cristo, que escucha, ama y perdona.

VI. Las bienaventuranzas y la vida de familia

Palabra penitencia y eucaristía acompañan a la familia cristiana en su caminar peculiar a través de las realidades mundanas hacia la santidad, y la llevan a comprender el sentido profundo de las bienaventuranzas evangélicas (Mt 5,3ss Lc 6,20ss), las cuales tienen que ser vividas por los esposos en clave conyugal y por la familia entera en la dimensión laical específica de la espiritualidad familiar.

● La paz es aspiración constante de la vida conyugal y familiar. Una paz en tendida no tanto como ausencia de contrastes (éstos son inevitables en el plano humano), sino como conciliación de las diversidades personales en la comunión profunda, que es don del Espíritu. Esta paz es también *misericordia*, por ser fruto de una actitud interior de humildad que hace que cada uno se reconozca limitado, pecador, necesitado del perdón de Dios y de los hermanos. En virtud de esta actitud, se perdonan las ofensas del prójimo, en la seguridad de que, a quien perdona y en la medida en que perdona, Dios le perdona.

● La justicia, ideal al que tan sensible es el hombre contemporáneo, encuentra en el ámbito conyugal y familiar una singular posibilidad de que sea vivida en el plano de la espiritualidad. La justicia consiste, ante todo, en una actitud de respeto, profundo y conven-

cido, a la diversidad de las personas; un respeto que tiene su raíz en la conciencia de que Dios es la fuente y la riqueza de toda diversidad. El reconocimiento de la personalidad de la mujer en el ámbito familiar se basa en la justicia; de aquí deriva el empeño concreto por una equitativa división de las tareas y de los deberes, en una variedad y elasticidad de servicios y de roles, de suerte que en el ámbito de la pareja conyugal no se registren jamás formas de opresión del uno sobre el otro ni continuas confrontaciones polémicas, sino que se arreglen las diferencias en dinámica armonía, que nace del respeto y halla su plenitud en el amor. La justicia es guía indispensable de la vida familiar y punto de referencia de un amor parental, que el instinto y las limitaciones humanas podrían hacer posesivo, oprimente, contrastando con las reales exigencias de crecimiento de las personas.

• Las persecuciones y el sufrimiento tampoco son extrañas al horizonte de la familia. Existe un tipo de "persecución" que todos los cristianos experimentan en diversa medida: el de la incompreensión y a veces el desprecio o la calumnia. La pareja cristiana, precisamente por los valores que trata de destacar con sus opciones y su vida, es a menudo blanco de esta sutil persecución, que va en los casos concretos desde la marginación social de hecho de las familias numerosas hasta las insinuaciones infamantes por la resistencia a faltar a los propios principios en el plano de la moral sexual y de la fidelidad. Estas y otras actitudes abiertas o sutilmente persecutorias son el banco de prueba de la fortaleza y de la fe de las parejas cristianas y el "lugar" en el que experimentan el llamamiento universal a las bienaventuranzas.

VII. La espiritualidad familiar al servicio del mundo: el "ministerio" conyugal

El camino de la familia cristiana por la vía de la profundización de la propia espiritualidad, como seguimiento del Señor en su específico estado de vida, sólo es posible si la pareja conyugal, gozne de la familia, no se aísla, sino que con una clara y viva conciencia eclesial, como se ha visto, se arraiga vitalmente en la Iglesia, en la cual se basa y sobre la cual constantemente reconstruye su identidad cristiana. En esta perspectiva,

la espiritualidad conyugal alcanza cumplidamente su dimensión de "carisma", de "servicio", de "ministerio", en la línea doctrinal indicada por el Vaticano II y recogida por el magisterio episcopal⁸. Se trata de un "ministerio" típicamente laical, no propia o técnicamente "ordenado", que siempre es fecundo y que nace como respuesta a la llamada que Dios continuamente dirige a la pareja para que crezca en la gracia y se dé generosamente.

Ministerio del signo: los esposos son signo de amor, de unidad, de tensión escatológica, de fidelidad a la alianza, en relación con todos los grandes temas bíblicos del amor y del matrimonio.

Ministerio de la vida, física (procreación) y espiritual (educación, adopción, hospitalidad, servicio). Si la transmisión de la vida entra en el ámbito de la "naturalidad" del matrimonio como institución, el anuncio del evangelio en la familia supera ese ámbito y asume un significado auténticamente eclesial.

Ministerio del servicio al mundo: en la comunidad civil (escuela, barrio, asociaciones de padres) lo mismo que en la comunidad eclesial (ayuda a los casados, catequesis a los niños y muchachos, compromiso con los otros conyuges y especialmente con las parejas que pasan momentos difíciles).

Sobre todo debe recuperarse el sentido profundo del "ministerio educativo" de la familia cristiana, dirigido al crecimiento global de las personas, a promoverlas, a ofrecer el ambiente y los instrumentos idóneos para guiarlas a la madurez en la autonomía, en la capacidad crítica y en la libertad de los hijos de Dios. La pareja cristiana es instada a ser la estructura sustentadora de una familia capaz de hallar en su interior esa libertad radical, esa novedad de relaciones no dictadas por la carne ni la sangre, sino por la "vida nueva" (Jn 3,5) que Cristo da mediante el bautismo. Por esta vía, mediante el esfuerzo cotidiano y tenaz por reducir el propio egoísmo para que crezca la caridad, don del Espíritu, la familia se realiza *velut Ecclesia domestica*. En tal perspectiva, el servicio educativo ya no es sólo el que prestan los padres a los hijos en el periodo de la edad evolutiva, sino que es el empeño recíproco y global de la familia, en un continuo intercambio de dones y de relaciones, para que todos y cada uno alcancen la "medida de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13). Este es también el significado y el valor del ser-

vicio que pueden prestar a la comunidad eclesial las parejas de esposos conscientes de su original carisma de casados, que las hace idóneas para el ejercicio de un ministerio específico, que sólo parcial e imperfectamente podrían cumplir quienes en la Iglesia son portadores de otros dones y de otros carismas.

A través de la comprensión de su rol en la comunidad cristiana, la familia, explicitando al máximo las características de su espiritualidad, redescubre su vocación misionera. La pareja se hace consciente de estar en el mundo, mejor, de ser mundo, para orientarlo a Dios. Toda la espiritualidad conyugal y familiar adquiere así sentido a la luz de una categoría esencial, auténticamente evangélica, que resume todo el sentido de la misión de Cristo: el "ser para los otros". La pareja cristiana no es para sí, sino para los otros; no sólo los otros más directos y cercanos (el cónyuge y los hijos), sino todos los hombres. Precisamente por ser consciente de que Dios la ama y la enriquece con el don precioso del matrimonio-sacramento, la pareja cristiana es instada a hacerse testigo y anunciadora en el mundo del amor de Dios en la forma particular que ella lo vive y experimenta, la del amor nupcial y parental. En este sentido, la familia es el lugar en que el amor de Dios, encarnado y, por así decir, verificado en el amor entre el hombre y la mujer, es no sólo acogido en uno mismo, sino dado a los otros, a través del testimonio de vida, la entrega a la evangelización y el compromiso apostólico (AA 11). Precisamente por ser capaces de vivir su existencia dentro del horizonte de la fe, los cónyuges cristianos están llamados no sólo a ser dignos de su vocación, sino a ser testigos ante el mundo de la perenne validez del mensaje evangélico, como fuerza capaz de fermentar desde dentro todas las realidades temporales y realizarlas en su doble dimensión histórica y escatológica.

En la vida de la familia cristiana, la categoría de misión asume así un rol de decisiva importancia. El "ir", el "anunciar", el "bautizar", el "testimoniar" (Mt 28,19) no son sólo cometido de la Iglesia jerárquica, sino tarea de todos los cristianos. Una espiritualidad familiar adulta y madura no puede dejar de redescubrir esta su íntima orientación misionera, y no solamente en el ámbito de los muros domésticos. La dimensión misionera de la existencia se convierte

así en el constante punto de referencia de una vida familiar vivida en toda su plenitud y riqueza, en la obediencia al Padre, en el seguimiento del Hijo y en la fidelidad del Espíritu, que la anima y sostiene. Por esta vía, la familia cristiana elude el riesgo de una lectura intimista de la propia espiritualidad y se hace compromiso en la historia, lugar donde la Iglesia se hace mundo para asumirlo y para hacerlo "nueva criatura" en Cristo (2 Cor 5,17).

Gianna y Giorgio Campanini

Notas—(1) Entre las obras fundamentales sobre el matrimonio cabe recordar particularmente las siguientes: AA. VV., *Matrimonio e verginità*, Scuola Cattolica, Venegono Inf. 1963; P. Adnes, *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1979; M. da Crispiro, *El matrimonio cristiano*, Marietti, Turin 1976; E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1968. Además de en la citada obra de Crispiro, pueden hallarse indicaciones bibliográficas en: P. Piva, *Matrimonio*, en *DETM*, 656-646; A. Pompei, *Matrimonio*, *NDT*, II, 1033-1051; S. Cipriani (dir.), *Evangelizzazione e matrimonio*, D'Auria, Nápoles 1975 (tanto en las numerosas y estimables contribuciones sobre la teología del matrimonio como en el *Saggio bibliografico sulla teologia del matrimonio*, a cargo de A. Pompei, 244-263). Para una puntualización de las investigaciones bíblicas, cf. A. Tosato, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel NT*, Città Nuova, Roma 1976.—(2) Faltan estudios orgánicos y sistemáticos sobre el desarrollo de la espiritualidad conyugal y familiar en la historia del cristianismo; pero (dejando aparte las obras generales, entre las que es particularmente estimable la dir. por L. Bouyer, *Storia della spiritualità cristiana*, Dehoniana, Bologna 1956 y ss) pueden encontrarse notas útiles concernientes a los primeros siglos en J. P. Audet, *Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della chiesa*, Queriniana, Brescia 1967, y también, por lo que hace a la sucesión de los diversos periodos, en G. Oggioni, *Matrimonio e verginità presso i Padri (fino a S. Agostino)*, en *Matrimonio e verginità*, o.c. (nota 1); Id., *La dottrina del matrimonio dai Padri alla scolastica*, en *Enciclopedia del matrimonio* (dir. por T. Goffi), Queriniana, Brescia 1968³, 237-295; P. Pampaloni, *Il matrimonio nella scolastica*, también en *Enciclopedia del matrimonio*. Para una visión de conjunto sobre algunos avances recientes, cf. E. Menghini, *Fenomenologia della spiritualità familiare contemporanea*, Picchi, Roma 1966.—(3) Cf. Monjes de Solesmes, *Matrimonio* (Colección de doc. pontificios), Ed. Paoline, Roma 1962; Pio XII, *Discorsi agli sposi*, 5 vols., Civiltà Cattolica, Roma 1939 y ss; Pablo VI, *Humanae vitae* (1968) y el discurso a los *Equipos Notre Dame*, del 4 de mayo de 1970 (véase el texto de H. Caffarel bajo el título de *Sexualità, amore, matrimonio*, END, Turin 1970). Por lo que se refiere, en fin, a los textos del Episcopa-

do italiano cf *Evangelizzazione matrimonio e famiglia Magistero della chiesa italiana 1969 1975* AVE Roma 1975 en que se reproducen los textos más importantes de Pablo VI y dos doc de la CEI *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* (1968) y *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* (1975) ambos muy importantes para la espiritualidad familiar — (*) Cf colección sistemática de los textos conciliares en *Enchiridion Vaticanum*, Dehoniane Bologna 1971* Entre los numerosos estudios sobre la doctrina conciliar deben recordarse AA VV *Il Concilio dono della chiesa d'oggi alla famiglia cristiana* OMG Sestri Levante 1968 A Corti *Famiglia e concilio* OR Milán 1967 T Goffi *La spiritualità familiare nel in segmento del Vat II* en AA VV *I giovani e la famiglia* AVE Roma 1966 115 142 B Harig *Il cristiano e il matrimonio* Morcelliana Brescia 1967 G Martelet *Amor conyugal y renovación conciliar* Descleé Bilbao 1968 F Salvestrini *La famiglia nel rinnovamento pastorale del concilio* Massimo Milán 1968 En tre las numerosas obras de conjunto sobre la enseñanza de la GS vale recordar E Giammancheri (dir) *La chiesa nel mondo contemporaneo* 2 vols Queriniana Brescia 1967* (cf V Heylen *Il matrimonio e la famiglia*) y G Barauna *La iglesia en el mundo de hoy* Studium Madrid 1967 Una amplia y sistemática puntualización de la enseñanza conciliar en la perspectiva de la espiritualidad del matrimonio es la dirigida por G Scarpazza en *Comunità familiare e spiritualità cristiana* AVE Roma 1974 —(*) En relación con estos movimientos y a menudo por inspiración suya se ha venido formando a partir de los años 30 una vasta obra de autores de lengua francesa en el ámbito de la cual cabe recordar H Caffarel *Sobre el amor y la gracia* Euramérica Madrid 1964 A M Carré *Compagni di eremita* Marinetti Turín 1960 A Christian *Ce sacrement est grand* Paris 1946 A Godin *La costruzione del focolare* Morcelliana Brescia 1946 F Dantec *Foyers rayonnants* Zunyner 1954 55 J Leclercq *Amour et mariage* Tournai 1947 R Maistrioux *Matrimonio via alla santità* Ed Paoline Milán 1968 J M Perrin *Perfezione cristiana e vita conyugale* Borla Turín 1959 Una lectura comparada de estas y otras obras parecidas (con frecuencia traducidas a numerosas lenguas) permite captar las líneas y tendencias de la espiritualidad conyugal católica de los últimos cincuenta años —(*) Por lo que se refiere al protestantismo bastará recordar K Barth *Uomo e donna* Gribauidi Turín 1969 J J von Allmen *La coppia cristiana in S Paolo* Gribauidi Turín 1968 M Thurian *Matrimonio e celibato* Apostolado Prensa Madrid y para una visión de conjunto A Bellini *Il matrimonio nel protestantismo* en *Enciclopedia del matrimonio* o c (nota 2) 415 y ss Entre los cristianos de Oriente pueden considerarse como clásicas las obras de P Evdoki *mov Sacramento del amor* Ariel Barcelona 1966 y de C Massabki *El sacramento del amor* Euramérica Madrid 1965 Para un cuadro de conjunto ver A Asnaghi *Teologia del matrimonio presso gli orientali* en *Enciclopedia del matrimonio* o c (nota 2) 447 y ss (más cf también la reciente investigación útil para

la comprensión de la dimensión teológica y no sólo jurídica del problema de L Bressan *Il divorzio nelle chiese orientali* Dehoniane Bologna 1976 (con amplísima bibl) Aunque no faltan intentos de confrontación entre las diversas teologías del matrimonio de las tres principales confesiones cristianas aun se está esperando una reflexión crítica sobre las respectivas espiritualidades Una introducción útil al respecto puede estar representada por la literatura sobre los matrimonios mixtos para cuya puntualización cf G y M Marcheselli *Matrimoni interconfessionali e comunità cristiana* AVE Roma 1973 —(*) E Ruffini *Inciación cristiana* en *NDT* 1 757 786 —(*) *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* CEI 1975 n 104 y passim

BIBL—AA VV *La familia positividad humana y cristiana* Acción Católica Madrid 1977—AA VV *La familia Doctrina de la Iglesia católica acerca de la familia el matrimonio y la educación* Delegación Nacional de la Familia Madrid 1975—AA VV *El amor mas fuerte que la muerte* Euramérica Madrid 1962—AA VV *La familia Sus problemas actuales* Speiro El Vedat de Torrente 1980—AA VV *La familia dialogo recuperable* Karpos Madrid 1976—Anson E *Como mantener unida a la familia que ora* Che Terrasa 1980—Conferencia Ep Española *Matrimonio y familia hoy* PPC Madrid 1979—Cooper D *La muerte de la familia* Ariel Barcelona 1981—Forcano B *La familia en la sociedad de hoy Problemas y perspectivas* Cep Valencia 1975—Gómez Rios M *Familia abierta y comprometida (una alternativa creyente)* PPC Madrid 1981—Gutiérrez G *El amor lo puede todo (temas de reflexión familiar)* Sal Terrae Santander 1975—Iceta M *Hogares en oración 25 esquemas de oración familiar* Ed SM Madrid 1979—Iceta M *Vivir en pareja* *Hacia una espiritualidad conyugal* ENS Barcelona 1979—Köthen R *Hacia una mística familiar* Apostolado Prensa Madrid 1954—Lochet P de A *La medida de su amor* Euramérica Madrid 1961—Tisserand E *¿Família o comunidad? ¿Qué es lo que puede ponerse en común?* Paulinas Madrid 1979

FEMINISMO

SUMARIO I Aspectos históricos 1 La demanda de paridad en los derechos civiles y políticos 2 El feminismo de tipo radical socialista en el s XIX a) En Inglaterra b) En Estados Unidos c) En Francia d) En Italia e) En España 3 Contra la explotación de la mujer Demanda de paridad de instrucción 4 El sufragio universal 5 Consecuencias de las dos guerras mundiales del s XX 6 El feminismo contemporáneo y sus raíces a) Contra el machismo b) Contra la realidad mujer tradicional c) Las raíces 7 El significado humano de la protesta femenina 8 Crisis actual del feminismo II Valoración final a la luz del evangelio

I Aspectos históricos

El movimiento feminista no es en modo alguno una manifestación peculiar de nuestro tiempo ni de tiempos recientes sino que tiene sus raíces profundas en la sociedad del s XVIII sobre todo hacia finales del mismo en Francia

1 LA DEMANDA DE PARIDAD EN LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS El movimiento iluminista había estimulado a la sociedad femenina francesa a considerar la injusticia del trato que se daba a la mujer con respecto al hombre ya en el ámbito de la legislación ya en el de las costumbres Una escritora Olympe de Gouges autora de una novela titulada *Le prince philosophe*, editada en 1789 e inspirada en esta temática fundó dos clubes femeninos en los cuales se debatían los argumentos relativos a la situación de las mujeres en la sociedad de su tiempo La fundación de clubes femeninos no era una novedad a finales del s XVIII sobre todo en Francia, eran famosísimos algunos "salones" en los cuales las mujeres de la aristocracia o de la alta burguesía intelectual recibían a amigas y amigos para hablar de diversos argumentos sobre todo de literatura y filosofía algunas de ellas eran grandes escritoras como Madame de Sevigne otras tuvieron una cierta influencia política baste recordar por ejemplo a Josefina Beauharnais (la primera mujer de Napoleón) pero se trataba de círculos "de moda" en los cuales la situación de la mujer era particularmente prestigiosa mas donde, pese a agitarse opiniones y críticas sobre los acontecimientos culturales del tiempo o sobre la conducta política de los hombres mas representativos no obstante se consideraba la posición de la mujer perfectamente "integrada en el sistema" como diríamos hoy participando de las convicciones de la sociedad de su tiempo y satisfecha con su propio prestigio o su fascinación personal independientemente de la consideración de una posible "paridad" de derechos civiles y políticos como pretendían las participantes del club de Olympe de Gouges

Estas debates críticamente los argumentos relativos a la posición de la mujer en la sociedad de su tiempo aplicando con lógica inflexible a la "mitad femenina del genero humano" los principios iluministas y revolucionarios Las largas discusiones se llegaron a la

boración de un documento considerado como el primer documento "feminista" frances presentado bajo el título de *Declaración de los derechos de la mujer* ("Declaration des droits de la femme"), en 1791 a la Constituyente que lo discutio con el apoyo de algunos de los mas destacados intelectuales que participaban en la asamblea de la que saldría despues el nuevo ordenamiento de la Francia revolucionaria Olympe de Gouges al principio recibió también apoyo del movimiento político que siguió a la Constituyente pero cuando el rey Luis XVI fue guillotinado en 1793, Robespierre no le perdonó el haber expresado juicios negativos sobre el particular probablemente fue éste el pretexto para desencadenar una ofensiva de tipo reaccionario contra el naciente movimiento feminista que sin embargo seguía perfectamente los principios inspiradores de la Revolución francesa Olympe de Gouges fue guillotinado el mismo año La fecha del 4 de noviembre de 1793 marca la primera etapa de la represión por parte de gobernantes que se definían como "democráticos" (el feminismo durante la revolución no fue combatido por gobernantes no revolucionarios probablemente por que los problemas de este grupo político eran enormemente mas dramáticos) El episodio es interesante para el historiador que sigue con atención el desarrollo de movimientos "innovadores" en general y en particular de este ya que indica cuan difícil es el camino de la "democracia" cuando para ser coherente, implica también que se tenga en cuenta el cambio de las tradicionales relaciones entre hombre y mujer poniendo así en peligro (según una interpretación sin duda errada) lo que comúnmente se entiende por prestigio del hombre

Contemporáneo al movimiento frances y a pesar de su dramático fracaso, el feminismo inglés había llegado así mismo a una *Revindication de los derechos de la mujer* publicada por Mary Wollstonecraft en 1792 ("Vindication of the rights of Women") que fue posteriormente considerado en todos los países de lengua inglesa como la "biblia del movimiento feminista" También en Alemania, en 1792 había aparecido un escrito de Theodor Gottlieb von Hippel con el título de *El mejoramiento civil de las mujeres* ("Über die burgerliche Verbesserung der Weiber") cuyo interés deriva de dos motivos de cierto valor ante todo, se trata

de un escritor hombre, que, en segundo lugar, era un personaje importante en el campo administrativo, puesto que Hippel había sido director de la policía y sucesivamente burgomaestre, sacando de su experiencia directa las reflexiones sobre la necesidad de modificar el "status" civil y jurídico de la mujer en Alemania.

No debe, por otra parte, olvidarse que en la formulación de la Constitución de los Estados Unidos de América las mujeres habían intentado hacerse presentes para que no se elaborara ley alguna sin su intervención. Abigail Adams, esposa de uno de los "padres" de la Constitución americana, escribía en 1776 a su marido: "Nosotras las mujeres no nos consideramos obligadas a seguir ninguna ley que haya sido votada sin nosotras o sin haber oído nuestro parecer". Era un período en que la construcción del Estado americano había contado, en la práctica, con una importante aportación concreta de las mujeres, compañeras de conquistas y de trabajo, pero no se las consideraba de igual manera cuando de la colaboración práctica había que pasar al reconocimiento de una situación de derecho que permitiese a la mujer ser civil y jurídicamente igual al hombre.

2. EL FEMINISMO DE TIPO RADICAL SO GIALISTA DEL S. XIX. La Revolución francesa y la sacudida que ella produjo en Europa, la larga tensión política y bélica del período napoleónico marcan un período de intervalo en la cuestión de los derechos de la mujer: ni siquiera el código napoleónico con sus grandes innovaciones, que hacen de él incluso en nuestros días el gozne del derecho de todo Estado, daba pie para poder pensar en cambiar las relaciones de dominio sumisión que han caracterizado durante muchos siglos la relación hombre-mujer. Cuando Europa pudo gozar de mayor tranquilidad, en torno a los años cuarenta del s. XX, la cuestión femenina comenzó de nuevo a agitar las mentes más ilustres y a replantearse como motivo de realización de aquella "justicia" que el iluminismo primero y la Revolución francesa después habían estimado indispensables para el mejoramiento de la humanidad.

a) *En Inglaterra*. En 1825 publicaba William Thompson la *Apelación de la mujer al género humano, las mujeres, contra la pretensión de la otra mitad,*

los hombres, de mantenerlas en su esclavitud política, civil y doméstica en respuesta a un anterior *Ensayo sobre el gobierno*, de James Mill (1820), en el cual se proponía una vasta ampliación del sufragio electoral pero que excluía a las mujeres de toda forma de participación política y sobre todo del voto. Thompson entra en ese movimiento del pensamiento definido como "philosophic radicals", que había aplicado los principios de la metodología utilitarista a la interpretación de los fenómenos sociales sin excluir la cuestión femenina. En efecto, el feminismo en aquel período estaba recobrando cierto interés en Gran Bretaña, después de un período de olvido real del escrito de Mary Wollstonecraft (1792) y después de que en la evolución social determinada por los acontecimientos y en la afirmación de la "middle class" y de su estilo de vida se verificara una verdadera regresión en la posición de relativa "paridad" e independencia de que en los siglos precedentes había gozado la mujer como auxiliar del hombre en actividades laborales, artesanales y comerciales aun que ejercidas a escala reducida. El desarrollo preindustrial, ya entonces orientado a que predominase la burguesía en todos los campos, había empezado a suscitar el tema de la "separación de los roles" masculino y femenino sentando las bases del profundo malestar relacional entre ambos sexos característico del s. XIX y que se agudizaría en el XX hasta alcanzar las actuales expresiones radicales y extremistas. El rol masculino se supervaloraba a la vez que el femenino era reducido al desdén, en las clases más elevadas, por otra parte la mujer era considerada según la definición dada en 1899 por I. Veblen el "primer producto de desecho del nuevo sistema económico" y "el mero símbolo del poder consumista masculino". Es pues, comprensible que el movimiento feminista recobraría vigor y reaccionara contra la progresiva reducción de la mujer a la marginación habilmente enmascarada de respeto y de idealización en las clases sociales más elevadas y realmente desprovista de todo poder no solo en el ámbito civil sino también en el familiar.

Thompson denunció la instrumentalización de la esclavitud política social y doméstica de la mujer dentro del sistema capitalista iniciando un tipo de análisis sociológico que en sus primeros tiempos topó con dificultades y frecuen-

tes desdén, pero que más tarde fue aceptado, porque ponía de manifiesto el origen de algunas deformaciones de las relaciones entre diversos grupos sociales y las consecuencias negativas que de ello se derivaban. Como inspiradora y colaboradora tuvo a Ana Wheeler, que, originaria de una rica y poderosa familia irlandesa rechazando su condición social en favor de una mayor independencia y libertad de acción, trabajo incansablemente por la difusión del feminismo. Con ella se inició un *giro importante del feminismo*, primero en inglés y luego europeo, puesto que se patentaba que la "paridad de los derechos" no daría a la mujer felicidad si no se presentaba un programa que superara el límite iluminista de la afirmación sobre la teórica identidad valorativa de los dos sexos y no se comprendía el significado de la "cooperación" social, liberando a la mujer de su "estupidez y servil sumisión al hombre", con la cual secundaba todas las tendencias egocéntricas del varón y se hacía ignorante, apática e indiferente frente al bien social, preocupada únicamente por el bienestar personal. Para combatir esta situación, Ana Wheeler insistió en la necesidad de dar a la mujer instrucción, ya que "saber es poder", y, al impedirse que la mujer tuviera acceso a los estudios, el hombre conservaba en tacto su poder sobre ella y sobre la sociedad. A estas afirmaciones de Ana Wheeler, Thompson añadía una aseveración que hoy es del máximo interés en las famosas discusiones sobre las *relaciones entre "naturaleza y cultura"* la tendencia al dominio no es en absoluto una ley inmutable de la naturaleza humana es un fenómeno que se verifica históricamente, en consecuencia, se puede modificar. De aquí su llamamiento a las mujeres a rebelarse contra un estado de cosas del que también ellas eran en gran parte responsables, al menos por aceptarlo pasivamente.

Conviene subrayar que la *Apelación* de Thompson fue prácticamente ignorada, no solo por la prensa ortodoxa, sino también por la radical, fue discutida tan solo en algunos círculos, y después de la primera edición, de 1825, cayó prácticamente en el olvido. Tuvieron que pasar nada menos que ciento cuarenta y cinco años (estamos en 1970) para que se la considerase digna de ser tenida en cuenta y fuera publicada en reimpresión anastática a cargo de los movimientos feministas americanos.

b) *En Estados Unidos*. El principio de "cooperación", sostenido por Wheeler y por Thompson, se insertaba en el ámbito del naciente movimiento cooperativista americano, dado a conocer en Inglaterra por R. Owen, y en el cual se había distinguido la feminista americana Frances Wright. En estos movimientos es difícil hacer (como a menudo se intenta hoy) una distinción entre socialismo y feminismo, lo mismo que entre iluminismo y feminismo (de un siglo antes), se trata de movimientos que denunciaron una serie de desigualdades y de injusticias "sociales" y "políticas", entre las que se incluía también la condición de la mujer y no solo de la mujer, porque las clases sociales más pobres, en el s. XIX y los grupos sociales más indefensos (como los niños, los ancianos y los enfermos), en el s. XIX hubieron de sufrir las duras consecuencias de algunas teorías y sobre todo de la organización del primer capitalismo industrial, que no tuvo en cuenta las necesidades "humanas" del trabajo, y cuyo único móvil fue el principio del lucro. Al que vive en la segunda mitad del s. XX le es difícil imaginar las condiciones de vida de estos grupos sociales, a los que no se puede denominar en sentido estricto "marginados", pero sí definir como oprimidos, explotados y vejados incluso en las más elementales exigencias de supervivencia.

c) *En Francia*. Durante el mismo período histórico, en Francia, el movimiento feminista surge como expresión de la profunda decepción que produjo en las mujeres el fallido reconocimiento de sus derechos, solemnemente afirmados por los filósofos iluministas prerrevolucionarios, pero olvidados, de hecho, en la legislación de la Constituyente y, sobre todo, en el código napoleónico. El nombre de "feminismo" en sentido específico aparece aquí por primera vez en la historia de los movimientos femeninos, para designar un grupo particular de personas que persigue determinados fines, parece que está ligado a la figura de George Sand, escritora de novelas en que defiende la libertad del amor, la protesta contra la autoridad marital y contra la esclavitud de la mujer en el matrimonio. Pero G. Sand fue una intelectual pequeñoburguesa extravagante y exhibicionista, además de nerviosa e incapaz de salir de sus problemas personales, de ahí su feminismo más bien abstracto, falto de sensibilidad social y

esencialmente literario, aparte de limitado a la esfera de las experiencias sexuales anticonformistas (piénsese en su relación con Chopin), con una visión muy limitada de lo que es de hecho la aspiración de la mujer del s. XX a un reconocimiento de su dignidad humana independientemente de las cuestiones sexuales

d) *En Italia* Una "revolucionaria" italiana considerada como la más importante animadora del movimiento femenino italiano del s. XIX Anna Maria Mozzoni, estima que la actitud de G. Sand, y en general de las "literatas", es de hecho más nociva que útil a la causa de las mujeres pues se trata siempre de personas que se hallan en situación de privilegio y que, pudiendo prescindir de las reformas por razones personales, tienden a considerar "voluntaria" la condición de las otras y no se preocupan de combatir el privilegio, en el que han basado su prestigio personal

Hablar de A. M. Mozzoni significa hablar de la Italia del *posrisorgimento*, de la Italia que, "tras hacer a Italia, debe ahora hacer a los italianos" Esta figura de mujer, casi ignorada por nuestra cultura contemporánea, tuvo notable importancia a la hora de incentivar las instancias sociales y políticas de la segunda mitad del s. XIX Como la mayor parte de las feministas de la época era originaria de familia noble, por lo cual tuvo la posibilidad de acceder a los diversos ambientes aportando la contribución de sus observaciones concretas sobre la condición de la mujer (de todas las clases sociales), traduciendo textos extranjeros y colaborando en revistas como "La Donna", dando conferencias en diversos círculos y organizando escuelas para la instrucción profesional y general femenina El suyo fue un *feminismo de tipo "radical"*, mazziniano en algunos aspectos, original en otros Unas veces en colaboración, otras en contraste con otras personalidades relevantes de las actividades femeninas, dejó una impronta que solo las circunstancias históricas y un particular embotamiento político del gobierno italiano de fines de siglo lograron borrar, actualmente se la recuerda no solo en el campo feminista, sino también en la documentación histórica relativa a la época del *posrisorgimento* Las demandas de la Mozzoni eran las mismas que las de los otros grupos feministas extranjeros

e) *En España* En España no parece que pueda hablarse durante el s. XIX de un feminismo de corte radical-socialista como tónica general Es cierto que hubo mujeres socialistas que destacaron incluso como sindicalistas de primera fila Pero las reivindicaciones feministas vinieron por otro camino Quizá los primeros en promover las iniciales reivindicaciones femeninas fueron los hombres Sobre todo el P. Feijoo En su *Teatro crítico universal* (1726) y en *Cartas eruditas* (1742) logro contestar, a base de sentido común y erudición, muchos de los absurdos argumentos esgrimidos contra la mujer

Pero, quizá, el feminismo español del s. XIX tiene lugar sobre todo desde la cultura El s. XIX presencia una importante floración literaria femenina Mujeres como Concepción Arenal, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Cecilia Bohl de Faber (Fernán Caballero) y Emilia Pardo Bazán, por citar solo las más conocidas, lograron abrirse paso en un mundo que les negaba la igualdad en campos laborales, culturales y sociales (por supuesto, también en el político Pero esta dificultad era demasiado fuerte) Estas escritoras fueron primero víctimas, después, y por ello mismo, conocedoras de la opresión y, por último, expositoras, denunciadoras y luchadoras hasta encajarse en lugares antes ocupados solo por los hombres Concepción Arenal será visitadora de prisiones de mujeres e inspectora de casas de corrección de mujeres Emilia Pardo Bazán, si bien no llegó a la Real Academia por su condición de mujer, lograría su cátedra en 1916, a la que acudía a pesar del boicót a que la sometieron

3 CONTRA LA EXPLOTACIÓN DE LA MUJER DEMANDA DE PARIDAD DE INSTRUCCIÓN - La atención de estos grupos se fija en las condiciones emigratorias, en la explotación de la mujer y de los niños en la industria y en el significado de una "toma de conciencia" por parte de la mujer así oprimida En Inglaterra, John Stuart Mill, hijo de James Mill, publicó en 1869 una obra que lleva por título *La esclavitud de las mujeres* ("The subjection of Women"), en la cual el examen de las condiciones sociales y la teorización de las causas de malestar están siempre integrados por la referencia al movimiento feminista, que ya se estaba desarrollando desde hacía más de un decenio, en la perspectiva de una acción político-práctica Se debe a J. S.

Mill la difusión del conocimiento del movimiento feminista inglés, que tanto influjo tuvo, lo mismo en América del Norte que en América del Sur y en Europa, además se difundieron las propuestas sobre la paridad práctica y no sólo teórica entre ambos sexos en el campo político, jurídico y retributivo del trabajo, con libre acceso a todas las carreras profesionales, propuestas que fueron llevadas primero por el mismo Mill al Parlamento inglés y luego por otros grupos políticos —acicateados por el feminismo— de otros Estados a sus respectivos gobiernos

Sin embargo, ni siquiera en los países nórdicos (Inglaterra, Alemania, Rusia, Suecia, Noruega) el feminismo, tendente a afirmar la igualdad de derechos entre los dos sexos, con la consiguiente paridad jurídica y política, tuvo más éxito que en Italia o España Esta paridad, aunque teóricamente aceptada y sostenida, en realidad rara vez se lleva a la práctica, puesto que la relación entre hombre y mujer implica motivaciones emotivas que una legislación, incluso muy evolucionada, no puede hacer que prevalezcan sobre ciertos pesados residuos de antiguas "costumbres" o tradiciones que no nacen de motivos racionales, sino que hunden sus raíces en fenómenos psicológicos completamente irracionales En consecuencia, durante cerca de medio siglo el problema de la sumisión de la mujer al hombre (y la consiguiente disparidad de trato frente a la ley) permaneció arriñonado y solo se discutió en círculos restringidos de mujeres, preferentemente intelectuales, hacia las cuales, tanto el hombre como esa vasta porción de mujeres que, carente de sentido crítico, aceptaba sin más la situación, o que por particulares circunstancias se hallaba en situación privilegiada, manifestaron con frecuencia sentimientos de desprecio, ironías hirientes y una fuerte y organizada defensa en los diferentes ambientes sociales y políticos No en vano han afirmado varios observadores y críticos que, por lo general, las más tenaces enemigas de las mujeres son las mismas mujeres, esto depende probablemente de la tendencia conservadora de la mujer en general, por estar habituada, desde hace miles de años, a no creerse capaz de defenderse o de imponer sus propias opiniones y, sobre todo, por haber sido mantenido hasta comienzos del s. XX en una condición de ignorancia y de analfabetismo que la hacía incapaz de

operaciones mentales de tipo cultural y crítico, así como de observaciones libres de prejuicios sobre la realidad socio-política

El movimiento feminista de la *segunda mitad del s. XIX tuvo como finalidad la "paridad de educación"*, con esto se pedía que la instrucción fuera impartida de igual manera tanto al hombre como a la mujer, sabiendo perfectamente cuanta importancia tiene en la gestión del poder la diferencia de información y de cultura, téngase presente que era considerado "normal" el analfabetismo femenino y que incluso en las clases sociales más elevadas se opinaba que a la mujer no le hacía ninguna falta una instrucción que fuera más allá de la escuela elemental, es más, parecía que la ignorancia y el desinterés por todo lo que es cultura, bajo el aspecto de lo social y político, constituía una gran virtud y ponía de relieve aquella "feminidad" que tanto gustaba al hombre Se delineaba esa exaltación de la femineidad entendida como "dulzura", "fragilidad", "sumisión" e "ingenuidad", que todavía persiste en muchos ambientes, determinando la supervaloración de las virtudes "caseras", mal entendidas y peor interpretadas como virtudes en el ámbito de la gestión de la casa y de la familia, totalmente subordinada a la voluntad del hombre

También la valoración "moral" del comportamiento femenino se resentía profundamente de ello —y sigue resintiéndose—, porque se confundió la libertad en el pensar y obrar con la libertad licenciosa en el campo sexual Todo esto hizo también extremadamente difícil la actualización de las leyes que, en determinado momento histórico, obligaron finalmente a todos los ciudadanos, comprendidas las mujeres, a instruirse, incluso hoy muchas familias se niegan a hacer que sus hijas frecuenten la escuela media obligatoria

Otro motivo grave de resistencia en los estratos populares dependía del bajísimo nivel de renta familiar y, sobre todo de la extendidísima miseria que pesaba sobre cada uno de los miembros de las familias numerosas, exigiendo que se enrolaran muy pronto en el trabajo La discriminación entre nivel de instrucción masculina y femenina es aun evidente después de sesenta-setenta años de instrucción obligatoria para todos los ciudadanos Los datos estadísticos que muestran esta situación (puestos de relieve sobre todo con oca-

sión del "año internacional de la mujer" en 1975) indican con cuánta agudeza advirtieron la realidad las primeras feministas y con qué obstinación resistió la tradición a sus exigencias

4 EL SUFRAGIO UNIVERSAL. Cerrado el periodo del *risorgimento* y abierto el de las reivindicaciones obreras en el campo de la industria bajo el impulso de los movimientos políticos de izquierda, el feminismo volvió a cobrar fuerza, proponiéndose, empero, una finalidad diversa de la de la instrucción (meta alcanzada al menos a nivel legislativo) la del *suffragio universal*, que comprendería también a las mujeres Emmeline Goulden Pankhurst, miembro del Comité de Manchester para el voto a las mujeres, fundó en 1903 la WSPU (Unión Social y Política de las Mujeres), que tenía como objetivo la conquista del sufragio Organizadas de diversos modos en los diferentes países, las "sufrajistas" se batieron con energía y a veces con violencia, usando incluso como medio de protesta la huelga de hambre para minar la resistencia del mundo masculino Las sufragistas fueron a veces ingenuas y ridículas en su comportamiento, pero la causa por la que se batían era la consecución de un hecho de justicia efectiva y de superación de unas discriminaciones que podríamos definir de tipo "racista" si se miran a la luz de la objetividad histórica El término "emancipación" usado por las asociaciones feministas, en su significado jurídico indicaba la consecución, por parte de la mujer, de la capacidad de realizar algunos actos que anteriormente desempeñaban por ella su progenitor, su tutor o su marido, manteniéndola en la condición de "menor", se trataba, pues, de responsabilizar a la mujer, liberándola de la sujeción al padre o a la patria potestad ejercida por otros sobre ella Pero aunque, según la ley, la mujer al cumplir los veintinueve años se convertía en mayor de edad (con la salvedad de seguir siempre sometida a la autoridad marital), el hecho de impedirle el derecho de votar seguía manteniéndola en una situación de sujeción, al estar siempre formuladas las leyes por parlamentarios masculinos, los cuales, a su vez, eran elegidos por ciudadanos del sexo masculino Más de la mitad de la población activa y mayor de edad no tenía posibilidad de expresar su voluntad política ni de hacer sentir el peso de determinadas problemáticas,

cas, que, por otra parte, influían — y a veces onerosamente — en la vida social

El movimiento de las sufragistas fue muy activo en Inglaterra, alcanzando momentos dramáticos la Pankhurst fue varias veces encarcelada, pero en 1918 tuvo la satisfacción de conseguir la meta que se había propuesto, en Alemania ejerció gran influjo sobre la opinión pública Rosa Luxemburg, que sacó adelante la petición de paridad en el voto, en la instrucción y en el trabajo En los Estados Unidos de América surgieron dos grandes asociaciones que, veinte años después, se agruparon en la *National American Women Suffrage*, que obtuvo considerables éxitos

En Italia la lucha por el voto para las mujeres fue muy larga En la historia del derecho al voto hubo etapas diversas hasta 1912 tenían derecho al voto solo los ciudadanos que pagaban impuestos superiores a una cifra que entonces correspondía a rentas de alto nivel Esto daba lugar a que muchas leyes no tuviesen en cuenta los problemas de la mayor parte de los ciudadanos poco pudientes o pobres En 1912 se otorgó el voto a todos los ciudadanos varones Las mujeres tuvieron que esperar hasta 1945, cuando la necesidad de reconstruir la vida política italiana y de decidir qué ordenamiento darle (republicano o monárquico) indujo a considerar como extremadamente importante para las partes en juego la aportación del sufragio femenino En efecto, en el referéndum de 1946 hubo una altísima participación de mujeres, que por primera vez experimentaban la emoción y la responsabilidad de sus opciones políticas

La historia de la concesión del voto a la mujer en España tiene tanta historia como casi en cualquier parte Al menos para las mujeres cabeza de familia, esa historia existe desde 1877 Pero argumentos entonces especiosos no dejaron que prosperara la propuesta Algunos opinaban que con el voto femenino entraría en la familia la discordia al poder enfrentarse dos personas con aspiración o ideas políticas distintas Otros opinaban que la mujer votaría sin más lo que mandase el marido, y así éste gozaría del privilegio de votar dos veces

La concesión, o mejor, el reconocimiento del derecho de voto vino con la Constitución de 1931 Hubo, no obstante, sus dificultades, que no estaban siempre defendidas por la derecha Muchos temían, y entre ellos mujeres feministas, que el tradicionalismo y la reli-

giosidad imperante en la mujer pudiera dar una victoria arrolladora a la derecha Se ponía entonces el dilema difícil el deseo de lograr el reconocimiento de este derecho político chocaba con el miedo a que dicho reconocimiento llevase al Parlamento a personas que retrasarían indefinidamente otros muchos derechos que la izquierda y el liberalismo llevaban tiempo reclamando y que habían dado pruebas mas esperanzadoras de que cumplirían Lo cierto es que en la Constitución de 1931 se reconocía ese derecho de la mujer al voto político

5 CONSECUENCIAS DE LAS DOS GUERRAS MUNDIALES DEL S XX Mientras tanto, la historia ponía a la sociedad europea primero, y a la mundial después, frente a gravísimos problemas, la primera guerra mundial privaba de la mano de obra masculina a todos los sectores del trabajo, y en particular a los de la industria, la paridad de hecho que el hombre le negaba a la mujer venía a realizarse a causa de la necesidad de hacer frente a la demanda de productos indispensables para la supervivencia de la población en guerra La mujer entraba así por la fuerza de las cosas en todos los campos del trabajo y se ganaba el respeto de todos por su capacidad productiva Pese a la marginación de la vida política y a la persistente y escasa consideración por los resultados de su trabajo, que se traducía en retribuciones siempre inferiores a las del hombre, de hecho le fue posible abandonar aquella imagen ficticia de mujer "dulce y suave", guardiana de las tradiciones domésticas, para afirmarse como "actividad" capaz de insertarse en cualquier trabajo con inteligencia y eficiencia

El feminismo asumió entonces el cometido de valorizar estos hechos, demostrando que la mujer podía "de hecho", y por consiguiente también "de derecho", entrar en la vida productiva social en cualquier campo, con tal que se le diera la posibilidad de obtener una preparación profesional adecuada. Las conquistas logradas en la primera y en la segunda posguerra son muchísimas al principio, las mujeres fueron aceptadas como obreras y empleadas, pero con salarios inferiores al del hombre, si bien en condiciones de paridad de trabajo y de rendimiento, luego tuvieron acceso a determinadas profesiones, pero también aquí con restricciones y reservas, como, por ejemplo, en ciertos campos de la enseñanza, de la

medicina o de la magistratura No es cuestión de recordar las carreras "directivas" a las que todavía hoy sólo pocas y animosas mujeres logran tener acceso aun teniendo sobre sus espaldas una carrera digna y activa Pese a que en la segunda guerra mundial la mujer volvió masivamente a la producción en todos los campos y demostró en la Resistencia (en toda Europa) sus dotes de organización, de tenacidad, de dedicación y de inteligencia, *aun hoy la "costumbre", mas que la ley, mantiene a la mujer en ocupaciones de segundo orden*, siempre supeditada al hombre, y conserva un sentimiento de "defensa" contra aquellas mujeres que llegan a conseguir con su trabajo posiciones profesionales de cierto prestigio, la misma vida política ha visto declinar lentamente el número de las participantes y de las elegidas para los diversos parlamentos en los últimos decenios, después de un primer florecimiento participativo Se observa, en general, un fenómeno regresivo, cuya interpretación no puede referirse solo a la reciente crisis económica mundial y a sus relativas consecuencias

Parece, mas bien, que hay en la historia de la mujer un continuo alternarse de afirmaciones y de regresiones, muchas de ellas imputables a fenómenos de "resistencia" del mundo masculino, que, probablemente a nivel inconsciente, teme la adquisición de la paridad por parte de la mujer y que ello se resuelva en una competencia que le perjudique Indudablemente hay fenómenos de escasa evolución por parte del hombre, anclado todavía en la opinión, completamente gratuita, pero consolidada por la historia, de su superioridad y de su derecho a detentar el poder en todas las parcelas de la vida social y sobre todo en la familia

6 EL FEMINISMO CONTEMPORANEO Y SUS RAÍCES Estos fenómenos "regresivos" han vuelto a desencadenar la protesta femenina y feminista en los últimos diez años más o menos *El feminismo mas reciente* conecta con la contestación juvenil de 1968 y de los años inmediatamente precedentes Mientras se puede sintéticamente afirmar que el primer feminismo, el del s XVIII y comienzos del XIX se desarrolla en torno a la temática general de la paridad de los sexos, mientras el segundo, que se desarrolla desde la segunda mitad del s XIX a la primera del s XX lucha por

el derecho al voto y por la entrada paritaria en todas las profesiones, el tercer feminismo, que se ha manifestado en los últimos quince años aproximadamente, propone temáticas que se podrían definir como "demedoras", poniendo al desnudo una profunda insatisfacción "personal" de la mujer. *Se pone en discusión la relación hombre-mujer* en su esencia profunda en la dimensión y en la "cualidad" que la caracterizan en el ámbito familiar y social. La mujer ha alcanzado prácticamente, al menos a nivel legislativo, muchos éxitos y reconocimientos, pero se siente "esclava" del hombre como macho. Su protesta va contra el dominio masculino a nivel estrictamente personal y encara sin contemplaciones el problema de la familia y de las relaciones intrafamiliares, persiguiendo en su protesta, reivindicar mas tarde el derecho a una sexualidad "libre", pero no en el sentido del libertinaje tradicionalmente entendido, sino en el sentido de una autonomía de opciones en las relaciones de amor, en la "gestión del cuerpo", hasta la exaltación de la libertad de abortar, de usar indiscriminadamente la anticoncepción, de difundirla en todos los estratos sociales y, como alternativa a la relación amorosa heterosexual, de ser autorizada a vivir en la relación homosexual las experiencias emotivas y afectivas que faltan en la relación con el macho. Todas estas propuestas se han traducido en demanda de leyes de "liberalización" en el ámbito de la homosexualidad, de la anticoncepción y, sobre todo, del aborto.

Este último feminismo mas avanzado, compartido también por grupos mas moderados, es de difícil evaluación, porque implica el rechazo de valores "morales", al menos en el sentido comúnmente entendido del término, que no aparecían contestados en los anteriores movimientos. Por eso conviene examinarlo con ojo crítico, desapasionado, y atendiendo a su significado de protesta, para captar los aspectos positivos que se esconden bajo su dura corteza de tema contestatario y violento, y para distinguirlo de la transitoriedad característica de las situaciones de crisis y de rebelión.

La literatura feminista es hoy muy abundante y rica en matices de todo tipo, va desde el simple ciclostilado, que resume las conclusiones de un grupo aislado, hasta la auténtica literatura de base científica y reflexivamente crítica

a) *Contra el "machismo"* El aspecto mas evidente de la protesta es la lucha contra la "prepotencia" del macho, contra el "machismo", característico de la cultura occidental. Las aportaciones de la psicología, y principalmente del psicoanálisis, mediante los cuales se ha llegado a comprender los motivos por los que, desde hace varios siglos, el hombre occidental viene manteniendo a la mujer en una condición de inferioridad objetivamente demostrable (bastaría para ello el simple examen de las legislaciones de los distintos Estados, en algunos de los cuales aun no se ha concedido el derecho de voto a las mujeres), se han utilizado para organizar una reacción que provoca serias preocupaciones en quien desea sinceramente comprender el fenómeno con el objeto de contribuir a clarificar y superar la crisis que actualmente atenaza a la sociedad.

El contenido de la protesta se puede resumir así: ataque a la estructura social, considerada como expresión y codificación del predominio del macho sobre la hembra, ataque a la educación "represiva" llevada a cabo hasta ahora, que no se ha limitado solo a la esfera sexual, sino que ha invadido también la esfera de la iniciativa personal, impidiendo a la mujer asumir responsabilidades sociales y profesionales, y que, incluso en el ámbito de la familia (actividad de ama de casa), ha confiado toda responsabilidad al ejercicio de la "patria potestad", reservada al hombre. Además, el ataque feminista va dirigido contra la codificación de los "roles masculinos" y de los "roles femeninos", fijada según criterios que responden a estructuras sociales superadas y que impiden un entendimiento constructivo entre ambas mitades del género humano. Se ha subrayado asimismo que tales roles van desapareciendo de hecho en las nuevas generaciones, pero aun pesan en la teorización.

Por fin, se aprecia la reivindicación de una libertad "sexual", que nada tiene que ver con la libertad de tener un partner masculino con el que mantener relaciones sexuales de tipo adulto, en una realización de pareja que podría sin duda ir contra determinadas costumbres y comportamientos tradicionalmente considerados "morales", pero que podría también ser considerada "natural" en una definición más amplia de libertad que tenga en cuenta la situación presente de pluralismo cultural

Mas no es ésta la línea que se impone, aun cuando entra en las propuestas mas comunes, porque lo que algunos sectores mas "radicales" del feminismo propugnan es la libertad de usar del propio cuerpo, independientemente de la relación con el hombre o independientemente de la consideración de que el instinto sexual tiene manifestaciones que llevan de por sí a la procreación y, por consiguiente, a una responsabilización en lo tocante a la probabilidad de una nueva vida como expresión de la relación de pareja.

b) *Contra la realidad mujer "tradicional"* A mi entender, aquí no se trata de reivindicar —y con todo derecho— la libertad de la mujer de tener o no tener relaciones sexuales, en el sentido de que ella no esta obligada a condescender a los deseos del hombre cada vez que él lo desea, tampoco se trata de la libertad —sacrosanta por otra parte— de tener o no tener hijos en el ámbito de la pareja, legal o no legalmente unida, se trata, en cambio, de una rebelión radical, profunda, irracional, aunque no por ello deja de ser valida, contra la realidad-mujer, *tal como ha sido tradicionalmente entendida hasta ahora y transmitida a través de la educación familiar y social*.

Este feminismo reciente se rebela contra el hecho de que bajo las sutiles y zafias informaciones que la cultura actual transmite a la mujer como mensaje relativo a su conducta y a sus valores, persiste una "concepción biológica" que condiciona toda demanda de la sociedad y toda atribución de "roles". La reacción contra la maternidad no es, de hecho, un efecto de falta de capacidades afectivas (si acaso es una demanda de mayor capacidad de relación humana), sino un rechazo del condicionamiento tradicional en virtud del cual se sostiene que la mujer, en definitiva, vale algo sólo si es madre. No es posible exponer aquí los influjos de las consideraciones socio-económicas que han determinado históricamente la interpretación de la maternidad. El feminismo se remite a menudo a los análisis de la familia hechos por Engels, por Marx y por otros sociólogos más recientes.

c) *Las raíces* Esto no significa que el feminismo sea un movimiento de derivación marxista al contrario, por muchas razones tiende a diferenciarse de él, criticando en los movimientos socialistas y comunistas o de izquierda cierto

desinterés por las problemáticas relativas a lo "específico femenino".

El feminismo actual parece tener raíces en un profundo malestar de la mujer frente a si misma, malestar que indudablemente tiene su fundamento en la persistente afirmación de la superioridad del hombre, si bien los estudios embriológicos, anatomofisiológicos, psicológicos, etc. demuestran que se trata simplemente de dos seres "diversos", de dos manifestaciones biológicas de una misma especie de mamíferos "superiores", como son los hombres, el "homo sapiens" de los antropólogos y de los etnólogos. Pero sobre esta diversidad se ha montado una interpretación de diferencias de "valor" que, hoy por hoy, aun han de superarse en favor de una mayor objetividad. *Lo que se pide es un cambio sustancial de los contenidos culturales de la sociedad y de la consiguiente organización social.* Añadase además que, efectivamente, hoy el peso de la familia grava completamente sobre la mujer, que, por si fuera poco, atiende al trabajo extradoméstico y que la responsabilización del hombre como marido y padre es aun una utopía en la mayor parte del mundo.

El feminismo de España en los últimos cincuenta años ha sido tan peculiar como la historia misma de España. Durante casi los cuarenta años de régimen franquista la batalla feminista no ha tenido mas remedio que utilizar caminos de sombra. La falta de libertades publicas exigía que antes de preocuparse por los derechos de la mujer esta trabajase junto al hombre por los derechos de la persona. Y en este sentido la mujer si ha luchado. Sin duda, se avanza también en ciertos derechos culturales de la mujer y se buscó el camino posible en los políticos, sobre todo en los últimos años. En este sentido podemos decir que se encuentran dos posibilidades de lucha desde unas reivindicaciones sociales y profesionales que no tienen mas remedio que negar u ocultar el innegable carácter político que encierran —y que, por lo tanto, está ahí, aunque camuflado— y desde la preparación de personas y programas que en el próximo futuro deberían ocupar un puesto importante en la lucha democrática a favor de los derechos de la mujer. En este sentido, las asociaciones de vecinas, y gr., trabajaron conscientes de lo que finalmente pretendían y situaban a la mujer codo con codo con el hombre en la política.

Las reivindicaciones de todo tipo se destaparon con la llegada de la democracia Comenzaron a surgir profusamente asociaciones, conocidas como asociaciones feministas de (seguidas del lugar de radicacion), y mas aun como asociaciones *democraticas* de mujeres de (seguidas tambien del lugar de radicacion) Otro tipo de asociaciones que comenzaron a pulular era el de colectivos concretos de mujeres universitarias de amas de casa, de madres solteras, de mujeres divorciadas, etc Cada uno de estos colectivos tenia sus propios problemas, como puede verse por la misma denominacion Todos ellos iban a luchar por conseguir que se atendiesen sus reivindicaciones

España cuenta hoy con una Constitucion que proclama la igualdad ante la ley, "sin que pueda prevalecer discriminacion alguna por razon de nacimiento, raza, sexo, religion" (art 14), y se trabaja en el desarrollo de las leyes pertinentes que revisen el Codigo Civil en todo aquello que pueda oponerse a la Constitucion

Las reivindicaciones de la mujer no cesan Se ha luchado, y se lucha fuertemente, por la emancipacion, el divorcio y el aborto Este ultimo punto, presentado por muchas feministas como derecho a utilizar su propio cuerpo libremente [Cuerpo I, 2], es el que previene mayores fricciones con la sociedad Existe, sin embargo, la promesa del partido que respalda al gobierno actual de liberalizar o despenalizar el aborto en casos determinados Y muchos piensan que una vez abierta esta puerta se seguiran abriendo otras Sociológicamente hablando, lo normal es que la despenalizacion del aborto llegue muy pronto a España

Y no seria justo olvidar que en la lucha feminista existe un punto de mira universal la mujer lucha no solo por las reivindicaciones de aquellas mujeres con quienes directa y estrechamente convive, sino también por la mujer sin mas, se encuentre donde se encuentre En este sentido, las reuniones internacionales y los foros de opinion tambien internacional tienen que oír la denuncia de las barbaridades que sufren las mujeres, por ejemplo, en el mundo arabe, el mas atrasado, sin duda

7 EL SIGNIFICADO HUMANO DE LA PROTESTA FEMENINA Tras las apariencias violentas y protestatarias, a veces absurdas, que el feminismo presenta a la

observacion del estudioso, es posible descubrir un significado "humano" de inestimable valor el feminismo constituye una formidable *toma de conciencia de la mujer*, uno de esos virajes históricos que determinan profundos cambios dentro de una civilizacion Por algo esta toma de conciencia ha tenido y tiene una vida dificil procede a saltos, pasa por periodos de virulencia y periodos de silencio, en los cuales se elaboran nuevas temáticas y se proponen nuevas conquistas

La crisis actual es la crisis de la enorme diversidad que media entre la ley y la costumbre en cuanto a la ley una vez formulada, lo suyo es que se aplique, ahora bien, si la conquista de la formulacion de una ley es siempre obra de una fatigosa elaboracion por parte de "especialistas" dotados de cultura y de comprension de los fenomenos humanos, la conquista de la modificacion de cualquier costumbre es, en cambio, obra de la difusion lentisima, persistente y capilar de ideologias y comportamientos innovadores, contra los cuales se alza como obstaculo la natural tendencia a la conservacion de tradiciones acriticamente aceptadas independientemente de la consideracion de los daños que producen cuando se aplican a generaciones que tienen necesidad de comportamientos e ideologias muy diversos

La protesta juvenil de 1968 evidencio la necesidad de un cambio sustancial de las relaciones entre generaciones, pero sobre todo patentizo la *necesidad de comunicacion* entre los hombres para una colaboracion en favor del progreso espiritual de la humanidad, bajo el influjo de este movimiento imponente y con frecuencia dramático, el feminismo ha recibido un nuevo impulso y ha renacido por doquier Desde 1970 en adelante se han formado grupos, más o menos organizados, que han recibido nombres diversos En general, el feminismo rechaza la organizacion de tipo "asociativo" y prefiere mantener la de "movimiento" informal, pero constituido por grupos esparcidos aca y alla, dotados de una cierta autonomia y que mantienen vinculos de tipo informal entre si

Hoy se intenta construir un *movimiento de "comunidades"* en las que la mujer exprese y experimente la solidaridad entre mujeres (cosa muy rara) y, sobre todo, que esté en situacion de intervenir donde la mujer se ve amenazada, infravalorada o explotada Ello

explica el fenómeno observado de la intervencion de las feministas en los tribunales en ocasiones de violencia hecha a alguna mujer (sobre todo violencia sexual), o de violencia en el ambito del trabajo (negarse a contratarla sólo por el hecho de ser mujer, cosa contraria a la legislación vigente), o de otras situaciones en las cuales se explicita en cierto modo el intento de hacer prevalecer los intereses masculinos sobre los femeninos en forma injusta y a menudo ilegal Este aspecto del feminismo posterior a la contestacion del 68 ha atraído sobre todo a las mas jovenes, a las adolescentes que ven en el movimiento una ayuda para superar la crisis de la adolescencia, caracterizada por la exigencia de alcanzar una "libertad verdadera", con la cual contrasta la debilidad propia de su edad y la persistencia de esquemas de comportamiento familiar y ambiental limitativos de toda forma de iniciativa, incluso buena

En el feminismo encuentran algo "ya hecho" una ayuda que les parece adecuada para la solucion de sus problemas, y no comprenden que una de las características primordiales del feminismo sea, en cambio, su "hacerse continuamente", su dinamismo, su fundamental no-organizacion, porque debe responder sucesivamente a situaciones historicas en movimiento

8 CRISIS ACTUAL DEL FEMINISMO Por estas razones el feminismo esta en crisis, pues se esta convirtiendo en un fenómeno no propiamente "de masas", sino en un fenomeno "de moda", que es peor Las feministas "historicas", "radicales" en el sentido histórico de la palabra, no aprueban este feminismo acritico y estan preocupadas por el hecho de que el movimiento pierde fuerza y se convierte en algo que se puede manipular de muchos modos, habida cuenta de la fragilidad psiquica de las adolescentes

Además, la crisis economica actual, en la cual el problema del trabajo femenino adquiere un caracter dramático (la desocupacion femenina es superior a la masculina), ha dificultado el desarrollo de la temática de la "liberacion" de la mujer, al desplazar el interés hacia la inmediatez de los resultados, mas bien que hacia su calidad Un ejemplo típico es la dramática insistencia de las mas jóvenes en la "liberacion sexual", entendida como licitud de relaciones sexuales inmediatas, episódicas, no siem

pre inspiradas en un efectivo vinculo amoroso entre jóvenes, parece incluso que, para ciertos grupos que se definen como feministas, el nucleo de las discusiones y las metas de las reivindicaciones sean estas dinamicas adoloscencas, que no se desarrollan en una direccion constructiva por su incapacidad de trazar un programa de relaciones sexuales integrado en el crecimiento de la persona

Uno de los problemas mas importantes del feminismo actual es el de la "militancia política", es decir, el de la transformacion del movimiento en una plataforma con representacion y fuerza a nivel politico, el significado del eslogan "lo personal es politico" es muy intenso, porque sobreentendiendo el esfuerzo de trasladar a la actividad organizada el resultado del trabajo de "toma de conciencia" de la mujer particular y del grupo Por otra parte, algunas feministas tambien abogan con fuerza por la "doble militancia", esto es, por el apoyo del movimiento feminista a partidos ya organizados y representados en el Parlamento, de hecho, la mayor parte de los partidos organizados toma hoy en consideracion la actitud y los objetivos del feminismo El feminismo "histórico", en general, los rechaza, no obstante, persiste la pregunta de como se podrian hacer llegar al Parlamento determinadas demandas que el movimiento expresa

Es dificil prever cual sera la evolucion de la actual crisis del feminismo, porque la crisis economica que hoy se abate sobre todo el mundo productivo y, por ende, sobre toda la organizacion actual del trabajo repercute tambien en las relaciones entre mujer y trabajo, mujer y sociedad, mujer y familia, mujer y hombre El movimiento esta atravesando una crisis de crecimiento nada facil sobre todo porque lleva al desmembramiento de los grupos y a la disolucion en lo superficial de las fuertes motivaciones que iniciaron la "toma de conciencia", así como a la insatisfaccion por la deficiente comprension e interpretacion de la problematica real de la mujer actual y a la inutilizacion de las tentativas impulsadas por fuertes grupos conservadores o surgidas de la coactiva manipulacion de los partidos organizados, los cuales en sus secciones femeninas parecen haber captado y hecho propias las temáticas feministas (salvo algunas, como las instancias abortistas, por ejemplo)

II. Valoración final a la luz del evangelio

Cabe ahora preguntarse cuales pueden ser los juicios valorativos de este fenómeno tan antiguo y complejo siempre en transformación en la óptica de una consideración de tipo cristiano sobre todo porque el movimiento ha implicado también a la religión a la organización de la Iglesia y a la moral inspirada en los principios cristianos así como a la participación de la mujer en la actividad explícita de la comunidad eclesial. Existe también *feminismo cristiano* el cual además de acoger no pocas de las temáticas del feminismo histórico reivindica para la mujer "cargos" y "ministerios" eclesiales que tradicionalmente han sido desempeñados solo por hombres con lo que ha puesto de la jerarquía eclesial ante interrogantes de no fácil solución. La respuesta de la Iglesia oficial es, por el momento, negativa los hechos no obstante impulsan con fuerza hacia la realización práctica y la asunción estable de tales "cargos" por parte de la mujer.

Si se logra no dejarse arrastrar emotivamente es posible interpretar todo el movimiento feminista desde sus orígenes hasta hoy y en el futuro como un movimiento de "liberación" en el sentido evangélico de la palabra y es posible hacerlo entrar de pleno derecho en esa teología de la liberación capaz de dar respuestas constructivas a las instancias de liberación presentes en el mundo contemporáneo.

Si queremos tomar como punto de partida una frase del evangelio, podemos elegir las palabras de Jesús que dicen "La verdad os hará libres" (Jn 8:32). La humanidad procede fatigosamente en la búsqueda de la verdad, y sobre todo de esa verdad que puede traducirse en una transformación del hombre, en el paso de la condición infantil egocéntrica, posesiva y dominadora (común a ambos sexos), a la condición más adulta de la "reciprocidad" y por fin, a la de la "caridad". La conciencia de los errores en que estamos inmersos es condición indispensable para el cambio. La evangelización es un proceso en el que los elementos cognoscitivos son de máxima importancia, porque del conocimiento de las metas propuestas por Dios al hombre se pueden deducir las normas de comportamiento que regulan la convivencia humana.

Y en la convivencia humana son dos

las cosas más difíciles de realizar el sentimiento de "paridad" de valor (cualquiera sean los condicionantes de la biología, la cultura o la historia) y el respeto de la "libertad" que es consecuencia de la afirmación de la paridad de valor.

El examen atento de las condiciones "reales" en que vive la mayor parte de las mujeres hoy es una de las instancias que la sociedad contemporánea exige para que funcionen más ordenadamente las relaciones familiares, sociales y políticas. Todo mensaje religioso y en particular la revelación cristiana debería ser el instrumento fundamental para estimular la búsqueda de una forma de "justicia" (entendida a la luz del evangelio) en virtud de la cual se de mucha menos importancia a los modestos problemas contingentes y formales de la vida cotidiana y se privilegia en cambio *la relación de comprensión y de respeto*. La misma insistencia sobre las temáticas sexuales debería ceder el puesto a la consideración de la "persona" íntegra bajo la protesta "sexista" femenina es evidente la desesperada exigencia de la mujer de ser considerada da "persona" y no "objeto". La "liberación de la mujer" se podrá lograr solo cuando ella adquiera la convicción profunda de su propia libertad y autonomía, condiciones indispensables para todo esquema que rebase los intereses momentáneos y se oriente a la realización de "valores" espirituales y religiosos. Si no se busca esta verdad, difícilmente la lección de la historia podrá ser una piedra miliaria para el progreso humano y, sobre todo, para el progreso de la fe.

Cristo vino para salvar a los "pobres" y a los "marginados". "Levantando los ojos hacia sus discípulos dijo: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios (Lc 6,20)". Pero se ha observado justamente que se trata de los pobres y marginados que desean salir de su condición para ser mejores y que, precisamente por ser tales, están abiertos a una posible escucha de la palabra de Dios. Si es verdad que el movimiento feminista a menudo se sirve de frases hechas y de eslóganes carentes de significado es igualmente verdad que la tenacidad y la capacidad de sacrificio que muchas mujeres han demostrado en la búsqueda de soluciones válidas al malestar femenino en la sociedad actual es índice claro de que se trata de "pobres" que buscan el reino

de la justicia y están abiertos a la evangelización, siempre que esta evangelización encuentre las modalidades adecuadas para hacerse comprender y no sea impositiva o represiva. La mujer está buscando hoy la "verdad" de su condición y la "verdad" de su futuro. Esta, pues, abierta a la comunicación de una perspectiva evangélica espiritual, liberadora, a condición de que no se vuelvan a proponer fórmulas y esquemas que repitan los errores del pasado. Corresponde, por tanto, a la teología a la catequesis y a la predicación presentar el sentido profundo del evangelio, que considera a todos iguales y que no autoriza ninguna prevaricación, adecuándose a las modalidades con que viene formulada la demanda y orientando hacia la comprensión del amor verdadero, que trasciende la persona en favor de la comunidad, sin anularla por ello u oprimirla [✓Cuerpo 1, 2, ✓Sexualidad IV]

A Riva

BIBL.—AA VV *Mujeres del siglo XX* en "Rev. de Espiritualidad" n. 148 (1978)—AA VV *Una mística para vivir. Cristo y la mujer trabajadora*. Valencia 1978.—Capelle C. *Le galité des sexes selon saint Paul*. París 1974.—Colomina de Rivero M. *La celestina mecanica. Estudio sobre la mitología de lo femenino. La mujer y su manipulación a través de la industria cultural*. Monte Avila. Caracas 1976.—Evans R. J. *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australia 1840-1920*. Siglo XXI. Madrid 1980.—Friedan B. *La mística de la femineidad*. Júcar. Madrid 1974.—Ganghoffer O. *La femme dans l'Eglise*. (Bibliografía). Univers des Sciences. Estrasburgo 1975.—González A. *El feminismo en España hoy. Bibliografía completa y documentos*. Zero. Bilbao 1979.—González A. *Los orígenes del feminismo en España*. Zero. Madrid 1980.—Heinen J. *De la IIª a la IIIª Internacional. La cuestión de la mujer*. Fontamara. Barcelona 1978.—Lili Alvarez. *Feminismo y espiritualidad*. Taurus. Madrid 1964.—Mitchell J. *La condición de la mujer*. Anagrama. Barcelona 1977.—Moreno A. *Mujeres en lucha. El movimiento feminista de España*, Anagrama. Barcelona 1977.—Pisan A. *de Historias del movimiento de liberación de la mujer*. Debate. Madrid 1977.—Sau V. *Un diccionario ideológico feminista*. Icaria. Barcelona 1981.—Stern K. *El carisma de la femineidad*. Paulinas. Madrid 1977.

FRATERNIDAD

SUMARIO 1 Indicaciones de la Biblia 1
¿Quién es hermano? 2 Por qué es hermano? 2

Indicaciones de la tradición 1 Literatura 2 Liturgia 3 Monaquismo III Busqueda de la fraternidad 1 Algunas exigencias 2 Algunas respuestas a) La persona b) Dimensión vertical c) Dimensión horizontal d) Las obras del Espíritu

El vocablo *fraternidad* es la meta de un proceso cultural de abstracción que parte de la concreción del término *hermano*. El concepto abstracto de fraternidad es posterior al nombre concreto de hermano. Ambas voces contienen una intención la de aludir a una realidad. "Hermano" viene a significar una entidad personal, la de aquel que posee determinadas características individuales por la experiencia y por la elaboración cultural en la "fraternidad". Hermano es una persona, fraternidad es una prerrogativa.

I. Indicaciones de la Biblia

En la Biblia la palabra "fraternidad" es rarísima y se halla en contextos tardíos, en cambio, es predominante el uso concreto de "hermano" o "hermana".

1 QUIEN ES HERMANO. Los vocablos veterotestamentarios *hna* y *rea* indican tanto al hermano carnal como al pariente (ej., Gén 13:8), al amigo (ej., Gén 29:4, afectuoso cumplido 2 Sam 1:25:26, Prov 17:17), al colega (ej., Esd 6:20, cf 2 Crón 31:15), al connacional (ej., Lev 19:17, Dt 15:2, 12), al aliado (ej., 1 Re 9:15). El hebreo del AT atribuye de buen grado su sentimiento de fraternidad a numerosas personas, mejor, a cualquier persona que sea como él. En efecto, los contenidos del término hermano se limitan a aquellos que pertenecen al pueblo, excepción hecha de los aliados (cf el tardío 1 Mac 12:10, 17, donde aparece el vocablo "fraternidad", cf sin embargo, ib., 12,6 7:21) por el obvio motivo de la ayuda que pueden prestar. La fraternidad en el AT se refiere a una sola categoría de personas, excluyendo a todas las demás. Dentro del pueblo de Israel significa superación de las barreras individuales, pero levanta al mismo tiempo vallas ante los otros, los extraños, respecto de los cuales la ley dicta precisas órdenes de comportamiento, de sentimiento y de discriminación.

Los hebreos del AT se sienten hermanos por ser hijos del mismo padre, Abraham. La polémica de Jesús con sus

connacionales, relatada en Jn 8,35-42 (cf 53 56), ilumina esa mentalidad, si bien la supera. Esta página joanea constituye el punto de paso entre la concepción de fraternidad en el AT y en el NT. Hermanos significa solidarios, reunidos en un solo pueblo alimentado por los mismos ideales (la fe de Abraham), cimentado por una sola alianza (el pacto entre Yahvé y su pueblo itinerante hacia la tierra prometida), iluminado por la misma esperanza (la salvación).

La fraternidad del mensaje neotestamentario ciertamente se hace concreta mediante el uso de concepciones veterotestamentarias, pero su característica reside en el hecho de que las supera y ensancha en la viva realidad de la *agape*. En las páginas del NT son muy numerosos los vocablos y conceptos ligados a la fraternidad. En esta abundancia se puede recoger una breve síntesis conceptual. Hermanos son los discípulos del Señor (Mt 23,8, He 1,15, 1 Cor 15,6, Flp 4,1, Heb 2,12, etc.) Hermano es el que está unido a Cristo a través de la escucha de su palabra (Mt 12,46 50, Lc 8,19-21). Hermano es el otro como destinatario del amor (Mt 5,22-24, 1 Jn 2,9-10, 3,10-17, 4,20). Hermano es el ofensor perdonado (Mt 18,15-22). Hermano es ese al que no hay que juzgar, sino ayudar (Mt 7,1-5, Rom 14,10-15). Hermano es quien tiene el mismo padre que Cristo primogénito (Rom 8,29).

2 POR QUÉ ES HERMANO - El primer fundamento de la fraternidad es la revelación de Jesús de que *Dios es padre*. Esta definición constituye el factor que determina la fraternidad según el mensaje cristiano. La psicología actual desconfía de presupuestos como este, mas esto no es suficiente para prescindir de la confrontación con la palabra del evangelio o para minimizarla. Quienes tienen a Dios como padre son hermanos entre sí. La afirmación se refuerza analizando los numerosos pasajes neotestamentarios que contienen la revelación de que Dios es padre y de que los hombres son hijos suyos. Jesús dosifico este anuncio en un lento acompañamiento de declaraciones centradas en el estruendo "vuestro Padre que está en los cielos". Los discípulos no se sienten traumatizados por esta enunciación, ya presente en la conciencia de Israel, si bien de manera exclusiva y fundamentalmente discriminatoria, como aparece en la citada polémica entre el Señor y los judíos relatada por Jn 8,12 58. Los

discípulos hacen suya la plegaria que el maestro les enseña, dirigida al "Padre nuestro que está en los cielos" (Mt 6,9 13, cf Lc 11,2-4). La catequesis pospentecostal va ulteriormente precisando y ampliando las fronteras de esta realidad (cf Rom 8,14 16, Gal 4,4 7, 1 Jn 3,1-2) [Hijos de Dios].

Las conclusiones en el plano de la fraternidad no se repiten demasiado en los textos, pero comprometen a los discípulos en el terreno de la existencia vigilante y operosa. La fraternidad se basa igualmente en la *presencia de Cristo*. Cristo es el que lleva al Padre (Ef 1 3 14 2 11 22). El es el alfa y la omega (Ap 22,13), alfa y omega son la primera y la última letra del alfabeto griego, y la imagen sirve para indicar que Cristo es el nuevo alfabeto, la mediación para poner en comunión operativa a las personas, para permitir un diálogo entre entidades que salen de su aislamiento. Cristo, con esta imagen, es reconocido también como aquel que permite comprender a Dios y poder hablar con él.

Cristo es la palabra (Jn 1,1-18). A través de él se puede conocer a Dios (Jn 1,18) a través de él los hombres se conocen y se comprenden (Jn 1,14), a través de él se conoce la creación (Jn 1,3 10). Cristo es, por consiguiente, el puente de conexión entre las personas aisladas y estas otras entidades, él es el mediador de una comunión, es como el modelo interpretativo de toda la realidad, según canta el himno que se nos ha transmitido en Col 1,12-20.

Cristo es hermano Jesús, escribe Pablo, es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29, cf Heb 2,11). El es el primero, el que va por delante abriendo el camino, sobre todo el camino de la vida con su resurrección. También en el ámbito de la fraternidad su rol es el de maestro (He 1,1), son muchos sus dichos sobre el amor, sobre la amistad, sobre el modo de relacionarse con los demás, modo basado en la ley del amor (Mt 5 21-24 38-48 Lc 10 25 37). El tiene un rol de modelo, como él ha dado su vida por los otros, así también sus discípulos deben dar la vida los unos por los otros (Jn 15,12-13, Mt 20 28b), como el, el maestro, los ha servido, así ellos deben servirse recíprocamente porque son hermanos entre sí (Mt 20,26 28). Jesús es una presencia dinámica, la fuerza que hace posible la realización de cuanto anuncia y escuchan sus discípulos, que hace posible,

por tanto, también la realización de la fraternidad. Los salvados constituyen una comunidad mediante su inserción bautismal pascual en Cristo (Gál 3,26-27).

La fraternidad se basa, asimismo, en la acción del *Espíritu Santo*. La acción de Cristo y del Espíritu Santo en la realización de la salvación son complementarias. Como Cristo, el viviente, permanece con sus discípulos hasta la consumación del tiempo (Mt 28,20), el Espíritu, el consolador, permanece siempre con ellos (Jn 14,16). El Espíritu Santo da la posibilidad de comprender la palabra de Dios, sobre todo el evangelio de Jesús (Jn 14,26, 16,13). El es el elemento que unifica la comprensión del mensaje, el intérprete que pone en comunión a los oyentes y a cuantos buscan la verdad. La presencia del único Espíritu que habita en la multiplicidad de las personas se vuelve garantía de superación de la Babel. Esta acción es testimoniada por los acontecimientos acaecidos en Jerusalén el día de pentecostés, cuando cada uno oía en su propia lengua el anuncio de Pedro, el "milagro de las lenguas" no consiste tanto en la audición física de las palabras de Pedro, entendidas por los peregrinos de origen judío, los cuales conocían la lengua madre, cuanto en la comprensión profunda de su contenido, en efecto, del apelativo genérico de "hombres" con el que Pedro los interpela se pasa al específico de "hermanos" denominación que identificara en adelante a los discípulos de Jesús, entre los cuales se hallan muchos de aquellos oyentes (He 2,1 41). La comprensión de la idéntica verdad cristológica dada por el Espíritu Santo desemboca inevitablemente en la fraternidad.

El Espíritu está en la base de la fraternidad, porque el hace hijos de Dios (Rom 8,15 16), porque colabora en la salvación (Tit 3,4 7), porque une al cuerpo de la Iglesia (1 Cor 12,13). La Iglesia es una comunidad de hermanos. El Espíritu forma al nuevo pueblo y hace que se unan los discípulos del Señor, que se descubren hermanos. La comunidad eclesial jerosolimitana matriz de todas las demás, es alumbrada y se robustece el día de pentecostés. A partir de entonces, los primeros discípulos cambiaron, la organización del grupo de embrionaria y labil se hace estable sobre bases tradicionales (como la oración en el templo) y sobre bases nuevas (como la catequesis de los apóstoles y la

fracción del pan). Pero la comunidad es renovada ante todo por el Espíritu y camina en novedad de vida, en ambiente de fraternidad (He 2,42 47).

II. Indicaciones de la tradición

Las fuentes principales de la tradición son la liturgia, *lex orandi*, que se convierte en *lex credendi*, el magisterio, principalmente los concilios ecuménicos los escritores cristianos sobre todo los de los primeros siglos, es decir, los padres. También el tema de la fraternidad encuentra en este patrimonio una ingente documentación. Es rica, sobre todo, la literatura reciente y actual, manifestación indudable de una convicción, pero también de una nostalgia y de una ansiedad. Remontándonos a los primeros siglos del cristianismo, encontramos un interés por la fraternidad mas silencioso casi implícito menos sostenido por palabras y conceptos, como si tal valor empapara la existencia desde dentro, desde la presencia del espíritu mas bien que a través de la consideración de palabras escritas y proclamadas. El cristianismo desarrolla una historia de fraternidad (sistemización conceptual) y de hermandad (realizaciones cotidianas), que las prevaricaciones existenciales y las herejías conceptuales no pueden anular.

1 LITERATURA. Heredando la terminología de las costumbres apostólicas, los santos —los cristianos— siguen llamándose con el apelativo de "hermanos". El filósofo san Justino (mártir en Roma en el 165), al describir en la primera apología en defensa de los cristianos el rito de la iniciación, refiere que los bautizados se llaman "hermanos". En la carta a los cristianos de Corinto san Clemente romano († 101) había usado unas quince veces y en contextos apasionados y espiritualmente comprometidos el mismo apelativo de "hermanos" en Corinto había surgido una contestación contra la jerarquía local, y el obispo de Roma interviene para invitar a la reconciliación con un lenguaje que deja entrever su convicción de que permaneciera la fraternidad a pesar de la crítica coyuntura. El vocablo hermanos y hermanas califica a los miembros de las comunidades eclesiales también en el lenguaje de san Ignacio de Antioquía (mártir en Roma en el 107), explícitamente en las cartas a los cristianos de

Esmirna, de Filadelfia y a Policarpo Las razones de esta corriente de fraternidad entre los cristianos son teologales. Escribe san Máximo confesor (580-622) en el tratado *Mistagogia* "La beata invocación al gran Dios y Padre, el pronunciar las palabras 'uno solo es santo' y cuanto sigue, la participación en los santos y vivificantes misterios que sirven para significar cómo por la bondad de nuestro Dios nos hacemos hijos suyos, unificados entre nosotros y consanguíneos".

El cristocentrismo de la fraternidad suscita múltiples intereses. Cristo llama a sus discípulos "hermanos" por ser hijos del Padre, escribe Orígenes (187-253) en el *De oratione*. Y el monje ortodoxo Simeón (940-1022), en una nueva invocación a Cristo Jesús, declara "Cuando nos reunimos, nos hacemos una sola familia, todos hijos tuyos". Análoga verdad expresa el sacerdote Gottshalk de Limbur († 1098) "Tu hijo unigenito engendrado en el corazón del Padre nos ha hecho hermanos en el amor". El Vat II interpreta el proyecto de la encarnación como vía para realizar una unión fraterna (AG 3), y recalca "A sus hermanos congregados de entre todos los pueblos (Cristo) los constituyo misticamente su cuerpo, comunicandoles su espíritu" (LG 7). La solidaridad de Cristo con sus hermanos, sobre todo con los más pequeños, es reafirmada por el Sínodo de los Obispos en el documento sobre la justicia en el mundo.

Esta convocatoria lleva a constituir la iglesia, es decir, la fraternidad visible. La iglesia local como fraternidad ya está afirmada en la carta de san Clemente romano. Y el Vat II la corrobora reconociendo a la Iglesia en su globalidad como signo de fraternidad (GS 9), como comunión fraterna (GS 32).

El término "fraternidad" indica, además, un estilo de vida, como escribe Hermas (segunda mitad del s II) en la obra profética *Pastor*, invitando a "conservar la fraternidad". Fraternidad es el estilo de vida de la comunidad cristiana, que por esto se diferencia de los herejes atestigüa san Ireneo (ca 130-ca 202) en el *Adversus haereses*.

En su expansión, la fraternidad sobrepasa las barreras de la Iglesia, desde los orígenes de la literatura cristiana se aprecian intuiciones de la existencia de una fraternidad universal. San Ignacio de Antioquia recomendaba a los efesios que se hicieran hermanos por medio de la amable benignidad incluso de aque-

llos que no siguen a Cristo. El Vat II, refiriéndose a los seguidores de otras religiones, amonesta a los cristianos "No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios" (NA 5). El magisterio ha impulsado a la Iglesia entera a colaborar en la realización de la fraternidad universal (GS 3, *Populorum progressio* 44, Sínodo 1971, nuevos catecismos).

El vocablo hermano contiene matices que precisan los niveles concretos sobre los que se establece el contenido del mismo. Hermano es colega en la jerarquía y en el ministerio, así san Ignacio, obispo de Antioquia, siente a los diáconos de las iglesias de Magnesia, Esmirna y Filadelfia, y así los recuerda en las cartas a aquellas comunidades, así el obispo san Hilario (ca 315-367) siente a los otros obispos de las Galias, a los que destina, terminando el *De synodis*, los superlativos de "amadísimos" y "dilectísimos", san Agustín (354-430) dedica el *De cura gerenda pro mortuis* al obispo de Nola, san Paulino, "hermano de apostolado", el papa san Gregorio Magno (ca 540-604) dedica el importante tratado *Moralia* "al reverendísimo y santísimo hermano Leandro, obispo de Sevilla, y llama "hermano carísimo" también al ambicioso obispo Juan de Constantinopla, y "hermano" al desdichado obispo de Salona, con el cual sigue en contacto mediante epístolas críticas y sólidas. Los papas usan aun en nuestros días este lenguaje tradicional cuando se dirigen a los obispos. Sus documentos, en general, muestran cierta parsimonia en términos y en temáticas de fraternidad. En la liturgia de consagración de obispos, el presidente —siempre obispo— interroga al candidato si mandó al hermano. También los sacerdotes son llamados "hermanos queridísimos" por el obispo en la misa crismal del jueves santo, mientras que los laicos son llamados "hijos queridísimos". En este marco se sitúa la fraternidad también entre los presbíteros, ellos están "unidos entre sí por íntima fraternidad sacramental" (PO 8, cf LG 28), es decir, por una comunión eficaz, teológica, procedente del común carisma del sacerdocio ministerial. Esta situación no agota el dinamismo de la fraternidad, bloqueándolo en el interior de las categorías y sacerdotes deben presentarse como hermanos también a los demás discípulos del Señor. El obispo

san Ignacio escribe a los cristianos de Roma, de Efeso y de Filadelfia, y los llama —sin repetirlos demasiado, índice por ello de espontánea sinceridad— "hermanos". El obispo san Cipriano (ca 200-258) en las páginas del *De unitate Ecclesiae*, exhorta significativamente a los obispos "Ninguno de vosotros se debe permitir engañar a los hermanos con mentiras". En una carta recuerda que durante la persecución ha seguido guiando a sus "hermanos", esto es a los cristianos de Cartago, de donde se había alejado.

Pablo VI recuerda a los obispos que "en el momento en que se presentan como pastores, padres y maestros de bien hacerse hermanos de los hombres" (*Ecclesiam suam* 89). El Vat II afirma asimismo la existencia de una fraternidad entre pastores y laicos (LG 32-37). A los pastores, además, les recomienda mantener relaciones de amistad y de fraternidad también con otros hombres (PO 17), superando cualquier discriminación, a los obispos les confía la ardua tarea de enseñar "la fraterna convivencia de todos los pueblos" (CD 12).

El Sínodo de los Obispos de 1971 reivindica para la Iglesia la misión, recibida de Cristo, de predicar la fraternidad universal (doc sobre la justicia).

Un criterio —tal vez curioso, pero útil para la vida del espíritu— que personaliza al hermano es la edad. El apologeta griego Atenágoras (s II) en la *Suplica por los cristianos*, escribe "Según la edad, a algunos los consideramos como hijos e hijas, a otros como hermanos y hermanas, y a los más ancianos les tributamos el honor de padres y madres".

Esta sensibilidad por los apelativos no es un puro nominalismo, es decir, palabras carentes de densidad real. Nombrarse "hermano" comporta un testimonio existencial visible. Decir "fraternidad" implica prodigarse por objetivos y contenidos tangibles. San Agustín, comentando 1 Jn 2,10, decía "Quien ama al hermano soporta todo para salvar la unidad, en la unidad de la caridad está el amor fraterno". Una de estas manifestaciones del amor fraterno recuerda el Sínodo de los Obispos de 1971 en el documento sobre la justicia) es la comunión de bienes.

Otro de sus efectos concretos más visibles y reiterados es la caridad, es decir, la expresión del amor fraterno traducido en gestos eficaces y de salvación. Una caridad sobre todo para con el pobre, el necesitado, el que sufre, el

enfermo. La documentación literaria de esta sensibilidad es sobreabundante, y más generosa todavía es la dedicación concreta. Dionisio, obispo de Corinto, escribe a los cristianos de Roma en torno al 170 "Vosotros tenéis la hermosa costumbre de hacer el bien en diversos modos a todos los hermanos, enviando socorros a numerosas iglesias en todas las ciudades, así aliviáis la pobreza de los indigentes y sostenéis a los hermanos que están en las minas con las ayudas que les enviáis". Y san Cipriano en el *De eleemosynis*, da una motivación espiritual de la caridad "No damos precepción a nuestros hermanos de miseria, sino a Dios". El prójimo, pues, es el hermano a quien hay que ayudar. Proclama el monje y obispo san Basilio (329-379) en la homilía sobre el *Recto uso de las riquezas* "Da parte de tu trigo a los hermanos, dáselo hoy al indigente antes de que mañana se pudra". Y san Juan Crisostomo (ca 350-407), comentando la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, sentencia drásticamente "Quien tiene la posibilidad de dar limosna y no lo hace es un asesino de sus hermanos, como Cain". No existen atenuantes en el cumplimiento de la caridad. Escribe san Agustín, comentando la primera carta de san Juan (1 Jn 3 16-17) "Si no eres aun capaz de dar la vida por el hermano, empieza a ser capaz de ayudarlo con tus bienes". En el mismo tono había intervenido ya Clemente Alejandro (ca 150-215) en una página del *Hay salvación para el rico?* "Pero si nosotros debemos la vida a nuestros hermanos y si hemos hecho un pacto semejante con el Salvador, ¿nos seguiremos negando a dar querremos seguir conservando para nosotros las riquezas terrenas?" El cristiano es hermano porque se hace activo. Crisostomo escribe en el tratado sobre la *Incomprensibilidad de Dios* "Un enamorado de Cristo tiene esta característica: se ocupa de la salvación de los hermanos".

La fraternidad no desaparece ante el necesitado de salvación. Y según la espiritualidad cristiana, es sobre todo el pecador el que tiene necesidad de salvación. El pecador sigue siendo un hermano. Tertuliano (ca 155 desp 220), en el *De penitentia*, señala el uso según el cual el pecador arrepentido suplica a los hermanos que intercedan para que logre el perdón, la convicción de la subsistencia de la fraternidad es recíproca. San Cipriano, en el *De lapsis*, invita a los pecadores, a los que sigue llamando

"hermanos" a confesar sus culpas San Cesareo de Arles (470-542/43) en el sermón n 65 exhorta a los pecadores llamándoles "hermanos carísimos" a no desesperar de la misericordia de Dios

La fraternidad tal como es sentida por la tradición va más allá a la meta historia hasta la escatología El Vat II habla de fraternidad escatológica (GS 39) No se trata de una novedad San Paulino de Nola (355-431) en el himno natalicio n 13 recuerda a los apóstoles Pedro y Pablo y a todos los gloriosos mártires como "nuestros hermanos mayores" La liturgia actual ve a todos los santos como llegados al reino eterno y a los difuntos como "hermanos nuestros" y así les recuerda en las celebraciones del 1 y 2 de noviembre La primera oración de la misa común de los santos evidencia su presencia confortadora de hermanos

La realidad existencial presenta tan bien a la fraternidad prevaricante En la Iglesia esta desventura se ha sufrido y contrastado San Clemente romano ponía en guardia a los corintios contra el riesgo de la fraternidad carnita igual hizo san Agustín al comentar 1 Jn 3 10 12

2 LITURGIA - La liturgia es acción de la fraternidad eclesial Con las indicaciones que ofrecen los textos litúrgicos actuales y del pasado se podría con fección la antología de la fraternidad a lo largo de la tradición Una plegaria de los ss II o III hace decir al orante "Haré que esta luz [de la verdad] resplandezca en caridad sobre mis hermanos que son hijos tuyos" Sobre todo en la oración de intercesión si emplea el vocablo "hermanos" se ve la especial sensibilidad con que se recuerda a alguien a quien se sienta como hermano a causa de su situación En la llamada "misa clementina" (s V) se intercede por muchos pero solo son llamados hermanos los bautizados recientemente y los afligidos por enfermedades Una anáfora siríaca del s IV considera como hermanos a aquellos que se hallan en apuros La liturgia de san Sixto (s IV) invita a recordar a "todos nuestros hermanos" En la liturgia de san Marcos (s. IV) se pide a Dios "Guía a nuestros hermanos que están de viaje" En una liturgia etíopica del s V hermanos que encomendar al Señor son aquellos "que están a punto de ser juzgados por los tribunales" Una oración litánica latina del s IX expresa el sentido de fraterni-

dad rogando "para que [Dios] devuelva la salud de la mente y del cuerpo a nuestros hermanos y a todos los fieles enfermos" A los enfermos se les recuerda frecuentemente como hermanos en la liturgia actual (misas por los enfermos en general para el viático para la unción por los moribundos) es un modo de participar de cerca en su pasión En la misa para pedir la caridad se suplica "amar a Dios en los hermanos" en la misa por quien esta triste o afligido se invoca el "vínculo de la fraternidad" y en el bautismo se ruega saber "llevar abundantes frutos de fraterno amor" y "crecer en santa fraternidad" En la solemne plegaria universal del viernes santo el único grupo de personas calificadas como "hermanos" son todos aquellos que creen en Cristo es un homenaje al ecumenismo Las diversas liturgias de los difuntos están sembradas de frecuentes recuerdos suyos con el nombre de "hermanos" o "hermanas" Y hermanos son todos los orantes, como manifiestan las numerosísimas invitaciones a la oración y las amonestaciones que comienzan precisamente con el apelativo "hermanos" en las renovadas liturgias eucarísticas de las horas de los sacramentos etc

3 MONAQUISMO Aquí monaquismo equivale a "vida religiosa" o "vida consagrada" Esta forma de existencia cristiana se puede subdividir al menos en cinco tipologías por su cronología y contenido ascetismo doméstico monaquismo histórico movimiento mendicante grupos diaconales e institutos regulares El concepto de fraternidad en tal pluralismo de formas tiene matices diferentes en cada una de las tipologías Pero en la globalidad de la vida religiosa se pueden identificar algunos denominadores comunes

La terminología constituye un lugar de encuentro en el terreno de la fraternidad La documentación más clara son las reglas La primera regla del monaquismo cristiano redactada por san Pacomio (ca 290-346) se refiere a aquellos que viven en el cenobio por lo general con pronombres y en formas impersonales pero no es raro el apelativo de "hermanos" Pero esta palabra no parece demasiado comprometida en el texto pacomiano si se atiende a los contextos Son interesantes las expresiones "reunión de los hermanos" "número de los hermanos" "todos los herma-

nos" que reflejan una perspectiva comunitaria También en la regla de san Basilio (330-379) los monjes son denominados "hermanos" La estructura pedagógica del amplio documento basiliano compuesto a base de preguntas de los discípulos y de respuestas del autor —que al ser obispo, se define en el prólogo como uno "a quien ha sido explícitamente confiado el ministerio de la palabra"— le confiere una particular importancia más que un instrumento normativo, la regla basiliana es una mediación cultural Los monjes son los "hermanos" son hombres "que tienen el mismo propósito y los mismos ideales", y la fraternidad es una comunidad de vida caracterizada por la comunión de bienes por el servicio mutuo por relaciones fraternas por el amor duradero nadie es excluido de este calor de sentimientos, ni siquiera el monje culpable al que sigue llamando "hermano" Análogamente, a las mujeres reunidas en el monasterio se las llama "hermanas" esta terminología la difundió san Cesareo de Arles (470-542/43) mediante la regla para el monasterio femenino fundado por él

El africano san Agustín encuadra la existencia del monasterio remitiéndose explícitamente al estilo de vida de la fraternidad apostólica primitiva de Jerusalén (He 4 35), y, por ende los recursos al vocablo "hermanos" si bien raros, son la obligada consecuencia tanto terminológica como de contenido Son emblemáticos los contextos aunque simples como simple era el discurrir de la existencia del monasterio agustiano no ser hermanos lleva a superar en el convento la discriminación mundana entre pobres y ricos induce a la custodia recíproca y a la corrección fraterna, exige la comunión de bienes La mayoría de los vocablos "hermano" o "hermanos" en la regla de san Benito (ca 480-547) designa a los monjes, nombrados en vocativo por el mismo autor El apelativo se atribuye, como don inicial, desde el principio de la vida monástica porque el novicio es también "hermano" Entre los contextos significativos emergen algunos en los que la fraternidad aparece en las decisiones comunitarias, cuando el atributo de "hermano" permanece aunque el monje se haga infiel y culpable donde el amor y la obediencia recíproca se exigen en nombre de la fraternidad

Un síntoma de que la fraternidad existe, al menos a nivel horizontal (que,

por lo demás en el cenobio es el espacio más amplio) es el vocablo "abad" usual en el monaquismo para nombrar al superior más alto La difusión de este término de origen oriental se debe sobre todo a los monjes benedictinos En su regla se precisa que el abad "debe recordar siempre como se le llama y que sus acciones han de ser conformes al nombre de superior se sabe en efecto por la fe que en el monasterio hace las veces de Cristo puesto que se llama con su mismo nombre según lo que dice el Apóstol "Recibisteis el espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar 'Abba' 'Padre'" (Rom 8 15)" La autoridad abacial tiene una connotación jurídica y disciplinar pero la figura del abad del padre del monasterio es igualmente solida en su papel de guía espiritual de maestro y de líder Luego al asumir el superior la figura paterna los monjes son hermanos pues en el cenobio se remiten a un padre común

La actitud de los mendicantes es diferente tanto frente a la autoridad como frente a la fraternidad Las dos reglas autónomas principales de esta tipología monástica no abundan en términos significativos para un tratado orgánico acerca de la "fraternidad" San Alberto de Jerusalén († 1214) en la regla que le pidieron un grupo de eremitas reunidos en el Monte Carmelo en Palestina de nomina al superior como "prior", es decir el primero entre los hermanos a los monjes los llama "hermanos" Prior y hermanos juntos toman decisiones, siendo todos hermanos nadie debe poseer cosa alguna propia En la breve regla de san Francisco de Asís (1181/82-1226) el término *frater* (generalmente en plural) se repite nada menos que cincuenta y dos veces, significa técnicamente "frail" (es decir quien forma parte de la orden fundada por san Francisco) y evangélicamente "hermano" El uso generalizado del término técnico de frailes indica que la idea de fraternidad era ya corriente en el tiempo y por ende la adopción franciscana y luego mendicante del vocablo constituye también la aceptación de ese valor y el potenciamiento del mismo El pasaje que da la entonación más apasionada al vocablo está en la página sobre la pobreza apreciable incluso desde el punto de vista literario, cuando san Francisco proclama a sus compañeros "hermanos carísimos", y son las dos únicas expresiones vocales introducidas en la regla por aquel que en el *Cántico de las*

criaturas llamaba hermanos y hermanas a todas las cosas

Otras huellas de la idea de fraternidad expresada en el lenguaje monástico son los términos que definen los lugares habitados por los religiosos, cenobio es el espacio donde se vive la vida juntos, abadía es la casa del abad, es decir del padre con el que están reunidos los monjes hermanos, convento es el lugar de reunión

Aparte de estos textos originales, la atención a la fraternidad se intensifica en la literatura espiritual sucesiva. Comentarios a la regla, textos constitucionales, conferencias ascéticas, hagiografías, reelaboraciones históricas, ensayos críticos, miscelánea variada, recorren el itinerario marcado por encuentros con la fraternidad. La documentación con temporánea rebosa, sobre todo, de palabras de conceptos, de sugerencias y de propuestas de observaciones críticas en el horizonte de la fraternidad. Son importantes algunas intervenciones del magisterio (LG 43, PC 6.15, *Evangélica testificatio* 8, 21, 24, 25, 32, 37 39, 40, 46), así como las alusiones de las liturgias monásticas y las constituciones renovadas

III. Búsqueda de la fraternidad

La palabra como vehículo del pensamiento testimonia la existencia de un interés interior por la fraternidad. La panorámica del párrafo precedente documenta algunas fases de la búsqueda en la órbita de la espiritualidad cristiana. La cultura cristiana no es solitaria ni única en la búsqueda. Toda cultura y toda religión recorren el mismo camino, aun llegando a veces a metas diferentes. La búsqueda actual de fraternidad es sincera si bien confusa, dispersa, incompleta y no raramente aprisionada en las redes de las ideologías. Las exigencias actuales de fraternidad pueden hallar respuestas liberadoras

1 ALGUNAS EXIGENCIAS - La fenomenología de las relaciones humanas es preocupante. La catalogación estadística, incluso la más aproximativa, describe hoy una geografía de lo inhumano. Parece la actualización de las palabras de Jesús en el discurso escatológico (Mt 24,4-29, Mc 13,5-25, Lc 21,8-28). Con la propagación de la iniquidad, el amor de muchos se ha enfriado (Mt 24,12). No obstante, la actualidad no es

peor que el pasado. Pero la salvación no está en las confrontaciones consoladoras que perseveran hasta el fin se salvará (Mc 13,13). Levantar la cabeza y percatarse de que la liberación está cerca (Lc 21,28b), creer en el Cristo siempre vivo (Heb 13,8). Estas amonestaciones evangélicas deben acompañarnos en la búsqueda de la fraternidad. La fraternidad no está ausente y el empeño se orienta a desembarazar los espacios donde ella puede dilatarse y morir establemente. Tales espacios existen. La civilización actual corre el riesgo de relegar al hombre a los arroyos de la soledad. La soledad siempre es pavorosa. Este pavor impulsa al encuentro interpersonal, que desemboca unas veces en el neoprimordialismo y otras en la liberación recíproca. El encuentro conduce a la comunidad. La comunidad originariamente es un valor. Comunidad es convivencia de varias personas, estar juntos algún tiempo o definitivamente por motivos, ideales y actividades estimulados por idénticos intereses. Comunidad —pero sobre todo fraternidad— es poner de relieve no la diferencia personal, sino las coincidencias. Es valorar lo que une y minimizar lo que separa. Las aportaciones de la civilización moderna y las orientaciones de la vida contemporánea están solicitando una nueva toma de conciencia en lo referente a contenidos comunitarios (Comunidad de vida)

Hoy los confines geográficos y psicológicos se ensanchan hasta llevar a los umbrales de la conciencia de cada cual el mundo entero. Una parte de los Estados se rige democráticamente, la democracia tiene como meta la responsabilización global para construir y dirigir juntos la sociedad. A nivel internacional operan organizaciones unitarias, pese a la crisis institucional, la idea de actuar para unir a las naciones, para aliar a los Estados, para juntar a unos y otros (como precisaba Pablo VI en el discurso a la asamblea de la ONU el 4 de octubre de 1965) sigue siendo válida. La unión internacional tiende también a la comunidad económica, la economía parece ser el núcleo dinámico del obrar humano. Las alianzas indican una atención de colaboración y de entendimiento, aunque los pactos se establezcan por razones defensivas u ofensivas. En diversos sectores se ha alcanzado la participación, es decir, la gestión común de la realidad en que se vive. El sindicalismo obra en planos de federación y

de confederación. Las categorías profesionales reúnen a los trabajadores en órdenes homogéneos sostenidos por estatutos y normas deontológicas. El espontaneísmo, especialmente juvenil, si bien guiado por ideologías, produce colectivos, comunas, asociaciones, círculos, clubes

La liberación de la persona humana es otro componente necesario de la fraternidad. Desde hace casi dos siglos se persigue la libertad con creciente aceleración, hasta reivindicar la libertad total. Los movimientos de resistencia buscan la autonomía política. Ideologías sociales hipotetizan sobre el rescate de las clases subalternas. Corrientes místicas proponen el desenganche de los mitos del bienestar y del consumismo. La contestación radical reivindica la emancipación de toda real o presunta sumisión, pretendiendo incluso la autonomía verbal, la lucha por la liberación de la mujer ha acuñado su propia terminología en sustitución de la dependiente del género masculino (Cuerpo, 1, 2, Feminismo)

Terminología y fenómenos semejantes pueden prestarse a ambigüedades, pero contienen una idea central válida: la búsqueda del encuentro y de la liberación, indispensables para superar los límites sociales y tender a la fraternidad. En la Iglesia, la búsqueda de la fraternidad no es un fenómeno insolito. Entre los medios actuales añadidos a los tradicionales, eficaces para significar la existencia de la fraternidad y para concretar ocasiones de expansión de la misma, se encuentran la colegialidad, la promoción de los laicos y la teología de la liberación

2 ALGUNAS RESPUESTAS - En las relaciones terrenas, la fraternidad absoluta es incompleta, porque la contaminación posible sale del corazón de los hombres (Mt 15,19-20, Mc 7,21-23), los cuales esperan la redención y han sido salvados en la esperanza (Rom 8,19-25). La fraternidad estable sigue sin realizarse, porque todos son extranjeros y peregrinos sobre la tierra (Heb 11,13), donde el pecado golpea incluso al justo siete veces al día (Prov 24,16). No obstante, la fraternidad es indispensable para la construcción del reino de Dios. La incompletitud y la ausencia de realizaciones no eximen de la tensión activa, la cual descubre en el hombre, como en un tesoro, cosas nuevas y cosas viejas (Mt 13,52)

a) *La persona* La fraternidad es un dato fundamental en el componente ontológico del ser humano: el hombre es hermano. Una respuesta a las exigencias de fraternidad es la misma persona humana. La fraternidad es descubrimiento de la persona en la perspectiva de la *filadelfia*. La fraternidad sugiere inmediatamente el pensamiento de una presencia que garantiza el cese de la segregación y del aislamiento, ella evoca una relación de solidaridad, es decir, una compañía inteligente, una presencia activa, un estar en comunión. Base de la fraternidad es la persona. Como ser existente, la persona alberga en sí un principio vital común individualizado en la identidad irrepetible de cada uno. El respeto de esta individualidad y la solidaridad con tal comunidad son presupuestos de la fraternidad

La visión cristiana de las esencias añade una interpretación teológica, como ser viviente, la persona humana participa de alguna atribución de la realidad de Dios. El hombre y la mujer están hechos a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26-27, 5,1-2), por ello comparten como don algunas cualidades de Dios: amor, bondad, libertad, verdad, unidad, espiritualidad. La participación personal de los mismos valores ontológicos mancomunada a todas las personas humanas. Y este origen define la realidad positiva de la persona, una realidad positiva que no fue alterada ni con el mismo pecado primordial. La Biblia sostiene esta verdad revelando la separación originaria por la suerte del maligno, maldonado por Dios (Gen 3,14-15) y la de la pareja humana, a la que Dios no maldice, ni tampoco revoca la bendición inicial (Gen 1,28) solo se anuncia la agravación de algunas situaciones que ya vivía y a las cuales se había orientado, como las relaciones personales, el parto, el trabajo, la muerte (Gen 3,16-19). La redención devuelve al hombre la posibilidad y la capacidad de redescubrir la imagen y la semejanza con Dios en sí y en sus semejantes, le permite dar un paso decisivo hacia Dios, de quien se hace hijo, le consiente llamar "hermano" al Salvador. Esta interpretación cristiana allana el camino de la fraternidad porque rescata a la persona ni miedo, ni recelo, ni fuga, ni maniqueísmo, ni segregación, ni esclavitud con relación a ella, eso sí, empeño en el respeto, en la valoración y en la promoción de la misma. Es una interpretación que rescata también a la

fraternidad, porque la libera de las potencias maleficas de la fraternidad caínita

b) *Dimension vertical* Una respuesta a las exigencias de fraternidad procede de arriba

La *palabra de Dios* esta en la base de la fraternidad, porque es unica y unitaria y se situa como elemento dinamico de convergencia, de union, de busqueda comun. Es término de confrontación individual y colectiva. Como fuerza eficaz, la palabra de Dios es sacramento de unidad. Sobre todo, palabra de Dios es Cristo mismo (Jn 1,1-18), la piedra angular de toda la construcción de la comunidad eclesial (Ef 2,20), el es el hermano universal. Por fin, la palabra de Dios se historiza, toda la Iglesia es responsable de la palabra. En la fraternidad la comunican los "profetas", los que hablan hoy en nombre de Dios, dentro de la fraternidad, cada uno puede albergar una voz que podria manifestarse como palabra de Dios.

La *oracion* representa una de las citas comunitarias mas vivas, la reunion de los orantes garantiza la presencia del Señor (Mt 18 20). Rezár juntos significa repetir las actitudes de fraternidad que caracterizaron a los primeros discípulos asiduos y unánimes en la oracion comun (He 1 14 2.42). Ella constituye un coro de alabanza y de intercesion, en el que confluyen diversas voces y personalidades, orienta hacia un centro de intereses comun. Dios propone mediante los ritos los recuerdos las formulas, etc. identicos sentimientos de los que se revisten todos los hermanos.

La *eucaristia* es uno de los vertices de la oracion comunitaria. Ella es comun porque comporta estar juntos con el Cristo sacramental y con los hermanos, imple a salir del individualismo, a reconocer y aceptar la comunión fraterna, no se pena de indignidad y pecado (1 Cor 11,17-34). La eucaristia es celebracion del sacrificio de Jesus, urge a la solidaridad con el Cristo presente en el hermano y en la hermana que sufren (Mt 25,31-46), a luchar por la liberación del dolor y por la salvacion de las personas. La eucaristia es memorial, repeticion eficaz de lo que Cristo hizo, invita a recrear las situaciones de amor y de comun que caracterizaron a la cena pasqual, demanda la repeticion de cuanto Cristo efectuó y de la manera como lo efectuó, sobre todo en su servicio y la donación de su vida a los hermanos.

c) *Dimension horizontal* La comunión fraterna enlaza con la experiencia de *koinonia* de la comunidad apostólica primitiva (He 2,42). A pesar de que esta solucion se limita a una experiencia eclesial entusiasta, pero irreplicable, o se asigna una cierta continuidad de la misma a la vida monastica, contribuye en nuestro tiempo al crecimiento de la fraternidad en cada situacion concreta. *Comunión* es estar juntos, o sea poner la propia persona y la propia existencia junto a otras, donarlas a los hermanos, es poner en comun, es decir, comunicar, dar a los hermanos lo que se posee, los bienes materiales y la afectividad, la cultura y la colaboracion, el conocimiento de las propias vicisitudes y el fruto de la propia experiencia, es vivir juntos, es decir, *comunidad* solidaridad.

El mensaje evangélico pone al discípulo del Señor frente al hermano que ha errado en dos actitudes positivas: el *perdon* y la *correccion fraterna*. La posibilidad de transmitir el perdón a un hermano es un don dado por Cristo al sacerdocio ministerial (Mt 16,19) y al sacerdocio universal (Mt 18,18). Perdonar es readmitir en la paz de la fraternidad y garantizar la intervencion de Dios paralela a la acción absolutoria del hermano que la ejercita. El perdón entre los hermanos de fe conduce a la eliminación de un nuevo motivo de tensión y de alejamiento de la comunidad, un retorno al cauce del amor reciproco, signo de la permanencia del Señor entre sus discípulos (Jn 13 35). La corrección fraterna es oportunidad autocritica y de conversión favorecida por el amor reciproco. Es considerada como un don, porque es un aspecto de la mutua custodia y solicitud. La fraternidad no puede prescindir de la corrección fraterna, no se confunde con la critica, con la condena, con la imposición de una pena, es comprensible y posible solo a nivel de *filadelfia*, el amor desarmado y constructivo que trata de prevenir el riesgo de una culpa, que ayuda al hermano o la hermana en dificultad, que escapa a la tentación de marginar, que evita el juicio moral, que colabora en la fidelidad que perdona. Perdón y corrección fraterna ponen a prueba el realismo de la fraternidad, ésta es verdadera y sólida si enseña a perdonar y a corregir al hermano. Perdón y corrección fraterna son una verificación de la capacidad de obedecer al evangelio (Mt 6,12-14, 18,15-18 23-35, Mc 11,25, Lc 17,3-4, Gál 6,1-2, Ef 4,32, Col 3,12-13, Sant 5,19-20).

La Iglesia del Vat II reconoce el anhelo del mundo actual por buscar una *participación universal* en los beneficios de la civilización, pero tal anhelo se encuentra ante una encrucijada "Tiene abierto [el mundo moderno] el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio" (GS 9, cf 37,58). El concilio vuelve a proponer el evangelio, que también en la historia terrena ha sido fermento de libertad, de progreso y de fraternidad (AG 8). La instauración de la fraternidad es una exigencia prioritaria, junto a la mayor justicia y a un orden mas humano, la acción "para una mayor fraternidad" vale más que el progreso tecnico (GS 35). En relacion con la paz, codiciada y precaria, la practica de la fraternidad humana se situa como uno de los instrumentos absolutamente necesarios (AG 12). Los cristianos, presentes en el mundo, responden a quien busca esta paz con el dialogo fraterno (*ib*). A los laicos les apremia especificamente el onchilo a trabajar para que se efectue el paso desde el sentido de solidaridad entre los pueblos al sincero y autentico afecto fraterno (AA 14). Tambien la actividad misionera favorece la concordia fraterna, porque ella es un medio para la realizacion del proyecto divino de "que todo el género humano forme un unico pueblo de Dios, se una en un unico cuerpo de Cristo y se coedifique en un unico templo del Espíritu" (AG 7). En el ambito del ecumenismo, el esfuerzo y la busqueda de la unidad manifiestan "la union fraterna que existe entre todos los cristianos" (UR 5, cf *Ecclesiam suam* 48, 112-115, *Populorum progressio* 82). Esta fraternidad ecuménica se facilitara si la vida de los fieles transcurre en conformidad con el evangelio y en estrecha comunión con la santa Trinidad (UR 7).

d) *Las obras del Espíritu* San Pablo enumera como obras del Espíritu Santo "Amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad mansedumbre, domo de sí" (Gal 5,22). Ellas conducen a la liberación, como las obras de la "carne" excluyen de la herencia del reino de Dios (contexto Gal 5,18-26). Las obras de la carne dañan la fraternidad porque ofenden a la persona del otro, es decir a un hermano, y porque proceden de una raíz de egoísmo, tal vez momentaneo, pero tenaz. Las obras del Espíritu construyen la fraternidad porque son situaciones personales que revelan la carga positiva en presencia de otros, se nos dan no para que los atesoremos en privado, sino para que nos desprendamos de ellas con amor oblativo, porque los dones del Espíritu se conceden con vistas a la construcción de la comunidad. El *amor*, que no es sentimentalismo ni *benevolencia* reflexiva, constituye el mas grande de los mandamientos en las relaciones con Dios y con el prójimo (Mt 22,37-40), mas aun, para los discipulos de Jesus es el mandamiento nuevo (Jn 13,34). La *alegría* es escuchar juntos el mensaje de amor del evangelio (Jn 15,10-11), es ser hallados por Cristo (Jn 16,22-23), es un componente del reino (Rom 14,17). La *paz*, herencia del Señor (Jn 14,27, 16,33), es un don que se ha de ofrecer (Mt 10,12, Lc 10,5), una tarea reciproca (Mc 9,50b) y con todos (Rom 12,18), es vocación comun (Col 3,15), es bienaventuranza de los hijos de Dios (Mt 5,9) y tambien un componente del reino (Rom 14 17). La *paciencia* consiste en la perseverancia (Rom 8,25) y en la expectativa de la venida del Señor (Sant 5,7-11), pero es también un sentimiento comunitario de aceptación realista de la convivencia (Col 3,12-13, Ef 4,1-3). La posesión de la *benevolencia* aproxima la propia acción comunitaria (Col 3,12-14) a la acción salvífica de Dios mismo (Rom 2,4, Tit 3,4) mientras que su falta denuncia la pertenencia al número de los disgregadores (2 Tim 3 1 5). Sólo Dios es bueno (Mt 19,17 Mc 10 18, Lc 18,19) pero la *bondad* mora en el corazón del hombre, potenciada por Dios mismo (2 Tes 1,11). *Fidelidad* significa lealtad corrección, confianza en la relación interpersonal, porque Dios es fiel (1 Cor 1,9, 1 Tes 5,24). La *mansedumbre* identifica a los bienaventurados que heredaran la tierra (Mt 5,5), testimonio frente a todos una característica de la comunidad eclesial (Tit 3,2) y la vocación a la unidad (Ef 4,2 y contexto). El *domo de sí* lleva al equilibrio y a la autopedagogía, o sea a insertarse en la fraternidad como persona madura y realizada.

La construcción de la fraternidad es una obra fascinante pero laboriosa y difícil el individualismo es mas fácil. Fracasos, decepciones y cansancio intentan relegar la fraternidad al mundo de las utopías inducir a construir en pequeños espacios inmunizados, escatimar el esfuerzo. En realidad, el objetivo es importante. El cristiano, al caminar

La construcción de la fraternidad es una obra fascinante pero laboriosa y difícil el individualismo es mas fácil. Fracasos, decepciones y cansancio intentan relegar la fraternidad al mundo de las utopías inducir a construir en pequeños espacios inmunizados, escatimar el esfuerzo. En realidad, el objetivo es importante. El cristiano, al caminar

por los caminos del Espíritu, es realista con tendencia al optimismo, incluso en lo concerniente a la fraternidad

L. De Candido

BIBL.—AA VV *De dos en dos apuntes sobre la fraternidad apostolica* Sigueme Salamanca 1980—Caravias J L *Vivir como hermanos Reflexiones biblicas sobre la hermandad* Men

sajero Bilbao 1872—Castro A *Hermano nuestro* PPC Madrid 1962—Evely I *Fraternidad y Evangelio*, Sigueme Salamanca 1972—Gil de Zuñiga y Muñoz A *¿Es posible la fraternidad humana?*, Euramerica Madrid 1968—Legido M *Fraternidad en el mundo* Sigueme Salamanca 1982—Paoli A *El rostro del hermano* Sigueme Salamanca 1979—Ratzinger J *La fraternidad cristiana*, Taurus Madrid 1962—Ribes Montané P *Convergen- cia alegria y paz* Balmes Barcelona 1970

H

HEROISMO

SUMARIO 1 Heroismo cristiano 1 El termino 2 Premisas teologicas 3 Heroismo y virtudes teologales 4 Heroismo y virtudes morales 5 Ejemplificacion 6 Heroismo y vida cotidiana 7 Heroismo y madurez humana 8 Diferenciaciones en la tendencia al heroismo a) La diversidad de las personas b) La diversidad del ambiente c) La diversidad de los dones sobrenaturales 9 La relacion entre la tendencia al heroismo y el enfoque de la vida pasada 10 La tendencia al heroismo y los pecados anteriormente cometidos 11 ¿A llamada al heroismo en cada instante de la vida 12 ¿Se puede alcanzar el ideal del heroismo? II Heroismo humano 1 Héroe como munitico 2 Héroe como profeta 3 Héroe como el fuerte

1. Heroismo cristiano

1 EL TÉRMINO El termino heroismo (del griego *heros*, héroe) que designa un valor un coraje excepcional, comenzó a formar parte de la terminología técnica teológica desde que Roberto Grossatesta (Greathead) uso la expresión *virtus heroica* en su traducción la tina de la *Etica a Nicomaco*, de Aristoteles (realizada ca 1243) Empleado por san Alberto Magno, por santo Tomas de Aquino y otros escolasticos, el término adquirio pronto una importancia particular para la teologia ascetica y mística y fue luego ampliamente elaborado por los teologos y canonistas interesados en las causas de beatificacion y de canonizacion Siguen siendo classicas todavia hoy las autorizadas disquisiciones de Prospero Lambertini (1675-1758), que habia de ser luego el papa Benedicto XIV

El heroismo cristiano se encuentra por excelencia en el acto más sublime de caridad, es decir, el martirio, "en el que el discipulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la

salvacion del mundo y se conforma con el en la efusion de su sangre" (LG 42) [✓Martir]

Luego, se califico también como heroico el comportamiento del cristiano inspirado en la caridad de modo tan profundo e intenso que se acerca a la perfeccion del martirio Segun se trate solo de determinadas actividades del cristiano o del enfoque total de su vida se habla de actos heroicos y del ejercicio heroico de una o mas virtudes o bien de la tendencia heroica a la perfeccion y de la santidad heroica

2 PREMISAS TEOLÓGICAS - Como ya se ve por estas breves aclaraciones, la doctrina sobre el heroismo cristiano queda encuadrada en la teologia de la santidad [✓Santo] y, de modo particular, en la de la caridad, y arranca del hecho de que la humanidad entera, y por tanto cada persona humana particular es llamada en Cristo a una vida de intima union con la SS Trinidad y, por lo mismo, a participar de su vida de amor Esta unión de amor con Dios que solo se consumara plenamente en la otra vida, es ya ahora una realidad, porque en el bautismo el hombre es incorporado a Cristo y, en consecuencia, por obra del Espíritu Santo ha comenzado a vivir su vida Esto significa, a su vez, que se ha puesto en marcha el proceso de la radical transformacion del hombre bautizado, que, segun la dinamica del amor divino, debe llevarle a una conformacion e identificacion cada vez mayor y mas intima con la persona del Verbo encarnado y redentor Precisamente este proceso de progresiva asimilacion a Cristo es el que exige y postula el heroismo cristiano

Es verdad que la mencionada transformacion es radical y esencialmente obra del amor divino Trasciende abso- lutamente la capacidad natural del

hombre por lo cual no es ni puede ser fruto de un voluntarismo humano (pela gnamismo) Por otra parte, precisamente porque se trata de una union interpersonal entre Dios y el hombre y justa mente porque Dios quiere comunicar su amor, el hombre no puede experimentar esta transformacion en pura pasividad (quietismo)

A la invitacion amorosa de Dios ha de responder el hombre —precedido y sostenido por la ayuda divina— con un amor incondicional y total que, lejos de agotarse en veleidades esteriles o en fatuos sentimentalismos, debe ser activo en sumo grado

A quien considere las cosas en un orden puramente teorico ideal, pudiera parecerle que semejante respuesta de amor eficaz no es otra cosa que la reaccion espontanea y evidente de una persona humana tocada y movida por el amor divino y que, justamente en virtud de este amor que entusiasma y arrastra la transformacion de su ser en un "alter Christus" puede efectuarse rapidamente y con gran facilidad. Pero la verdad es que, dadas las condiciones concretas y existenciales en que vive la humanidad, esta transformacion de todo el ser humano es un proceso que esta lejos de ser rapido y facil, ya que a el se oponen numerosas y graves dificultades, y antes que nada la actual estructuracion del hombre caido y pecador. Este, en efecto, se halla profundamente afectado por tendencias egoistas y egocentricas, que le impulsan constantemente a cerrarse en si mismo, a ver a todos y a todo en la angustiosa perspectiva del propio "yo" y a colocarse a si mismo y sus propias ventajas en el centro de toda actividad. Es evidente que estas actitudes son diametralmente opuestas a la invitacion de abrirse a Dios de trascender los limites de la propia pequeñez y de abandonarse generosamente a la actividad divina transformadora, que deberia llevar al hombre a verlo todo con los ojos de Dios, a amar como ama Dios y a obrar siempre y unicamente segun los criterios de este amor. Precisamente porque, por un lado, la exigencia del amor de Dios es total y absoluta y no admite ni la mas minima reserva y excepcion, y, por otro, el conjunto de las tendencias egoistas y egocentricas está fuertemente arraigado en todo el ser del hombre caido y pecador ademas de estar continuamente bajo la influencia de lo que la Sagrada Escritura llama el pecado del mundo (cf

Jn 1,2a) y expuesto a las asechanzas del principe de las tinieblas, la vida del cristiano que verdaderamente quiere vivir como tal es una lucha constante y durisima que le exige un autentico heroismo (cf Heb 6,11ss, 1 Pe 5,8ss, etc.)

3 HEROÍSMO Y VIRTUDES TEOLOGALES
Este heroismo debe ser ante todo el heroismo de la fe, de la esperanza y de la caridad. En efecto, la lucha contra el propio yo, el mundo del pecado y el principe de las tinieblas [↗Diablo Exorcismo, ↗Tentacion] solo puede ser emprendida y mantenida por un hombre que, con una fe firme e inquebrantable, cree en la realidad del Dios personal, acepta el misterio de sus caminos y esta intimamente convencido de su sabiduria y bondad infinitas, que se fia enteramente de él y, en todas las vicisitudes de la vida, pone en el toda su esperanza, que se abandona a su misericordia, sabe que es amado con un amor mas fuerte que la muerte y, lleno de admiración y conmovido, desea y quiere amar a Dios y todo lo que es suyo con un amor igualmente genuino

En este plano de la fe, la esperanza y la caridad es donde se inicia y lleva a cabo la transformacion radical del hombre ↗pecador en hombre de Dios [↗Conversion ↗Penitente], y justamente estas relaciones personales del hombre con Dios son las que, exigiendole un verdadero heroismo, le hacen al mismo tiempo capaz de vivirlo e intensificarlo progresivamente. Es evidente que estas relaciones de intimidad con el Señor esencialmente tienen necesidad de una adecuada medida de silencio, de soledad, de oracion privada y liturgica y, sobre todo, del frecuente encuentro sacramental con Dios que es la fuente de toda santidad [↗Celebración liturgica, ↗Contemplacion, ↗Eucaristia, ↗Meditación]

4 HEROÍSMO Y VIRTUDES MORALES Sin embargo, aun siendo la fe, la esperanza y la caridad el soporte y la profunda inspiracion de toda actividad cristiana, no quiere esto decir que se agote en actos formales de las tres virtudes teologales. Tambien en este campo hay que tener debidamente en cuenta la constitucion metafisica del hombre viador y su situacion existencial. Como persona, es cierto que el hombre terreno posee una unidad espiritual fundamental, pero hay que apropiarsela, vivirla y profundizarla en las condiciones tipicas de

su materialidad, o sea en las condiciones del tiempo y del espacio. Esto significa en concreto, no solo que el hombre debe obrar en continuidad, sino tambien en los campos mas variados para actuar y vivir sus relaciones esenciales e indispensables con la humanidad a que pertenece y con el mundo material en que se halla inserto [↗Ecologia]. La invitacion que Dios dirige al hombre a dejarse plasmar y transformar por el de modo tan profundo y radical que sea Cristo quien viva y obre en el, se refiere a todo el complejo existencial de su vida humana y, por tanto, a su actividad humana total en sus innumerables y variadas ramificaciones. Con esto queda dicho que la transformacion radical del hombre pecador en un "alter Christus", a la cual debe llegar bajo la mocion del Espíritu Santo a través del heroismo de su fe, esperanza y caridad, asegura a toda su existencia una unidad y una armonia maravillosas y le confiere al mismo tiempo una simplicidad y una belleza incomparables. Pero con esto queda igualmente dicho que la consecucion de este fin requiere en el hombre viador un esfuerzo continuo y no comun en todo tipo y genero de actividades, a fin de que sea realmente Cristo el que viva y obre en el y no el propio "yo" que solamente busca su ventaja y comodidad propias. Mas aun si se tienen en cuenta de manera realista las condiciones existenciales del hombre que le empujan sin cesar a la dispersion y a los particularismos de todo tipo, facilmente se comprende que una vida vivida con fidelidad constante y leal segun el ideal cristiano postula y exige el ejercicio heroico de todas las virtudes [y tambien la superacion de ↗antinomias espirituales]

5 EJEMPLIFICACIÓN - El proposito del presente articulo no es tratar detalladamente de los varios aspectos del comportamiento humano, a los cuales corresponden otras tantas virtudes, ni mostrar su unidad intrinseca. No obstante parece oportuno ejemplificar, por lo menos en un caso, los principios arriba expuestos acerca de la naturaleza y la necesidad del heroismo cristiano. Los ejemplos para ello el campo de las relaciones humanas, que evidentemente revisten una importancia muy particular en la vida del cristiano.

Pues bien, si el cristiano vive verdaderamente segun su vocacion y, por consecuencia, se deja transformar por la

gracia de tal modo que no sea ya el "hombre viejo" el que viva y obre, sino mas bien que viva y obre en él Cristo, sus relaciones con el projimo reflejarán fielmente las actitudes del mismo Señor. Por consiguiente, todo su comportamiento con el projimo llevara la impronta de la caridad de Jesus y reflejara el esplendor de su bondad. Semejante cristiano vera en todo hombre al hijo de Dios [↗Hijos de Dios] y, por lo mismo, un hermano [↗Fraternidad], se interesara por el y le saldra al encuentro con serenidad, delicadeza y afabilidad, participara sinceramente de sus alegrías y compartira también sus dolores, prodigandose para consolarle y ayudarle, soportara con tacto, paciencia y comprension las limitaciones de los demas y estara siempre pronto a perdonar sus culpas, aunque lo corria con fuerza y severidad cuando lo requiera su bien, sera sincero con todos y opuesto a toda forma de engaño, se mostrara reconocido por el mas pequeño servicio que se le haga y, en su humildad, no dejara nunca sentir su superioridad, no buscara la propia comodidad a expensas de los otros, sino que dara la preferencia a los pobres y a los abandonados, aunque sin desinteresarse nunca por los demas, no se dejara dominar por las simpatias o antipatias ni arrastrar por la euforia del optimismo o la tristeza del pesimismo, su corazon sera constante y se hara todo para todos, porque ama a todos en Dios y a Dios en ellos.

Esta sucinta y harto incompleta descripción de cuanto conlleva la sola virtud de la ↗caridad fraterna ilustra lo exigente que es el ideal cristiano y, al mismo tiempo, demuestra de manera concreta y convincente que tal ideal no puede alcanzarse sin un autentico heroísmo

6 HEROÍSMO Y VIDA COTIDIANA El mismo ejemplo ayuda también a comprender mas profundamente algunos aspectos de la doctrina sobre el heroismo cristiano, que no raras veces se des cuidan o entienden mal. En contra de ciertas creencias populares, el heroismo cristiano no se identifica en absoluto con el cumplimiento de determinados actos que por su misma naturaleza son excepcionalmente difíciles o incluso espectacularmente sensacionales. Es cierto que todo cristiano en el curso de su vida debe hacer frente a situaciones que exigen opciones fundamentales, que comprometen hasta el fondo su ca

ridad para con Dios y con los hombres, ofreciéndole así la posibilidad de practicar la virtud de modo heroico. Sin embargo dadas las condiciones de nuestra existencia estas decisiones privilegiadas son más bien raras, y en todo caso se deben realizar en las circunstancias de la vida de cada día. Mas aun precisamente en el desgaste en la rutina y en el tedio de la vida cotidiana es donde el verdadero heroísmo con que el hombre acepta en determinados momentos la voluntad del Señor es puesto a prueba y refrendado, diferenciándose de un heroísmo meramente aparente. El heroísmo cristiano es pues por lo regular y en la gran mayoría de los casos, el heroísmo de quien vive la vida ordinaria de modo perfectamente cristiforme.

7. HEROÍSMO Y MADUREZ HUMANA. Es obvio que excepto quizá algún caso del todo excepcional (que por lo demás supondría un milagro de la gracia divina) este heroísmo en la vida común y cotidiana es fruto de un proceso gradual de maduración. El hombre no nace cristiano perfecto sino que llega a serlo a través de un largo y laborioso proceso que llegará a su fin solamente cuando sea liberado en la muerte de los vínculos terrestres y plenamente transformado por la gloria de Cristo resucitado. Luego, mientras el cristiano es viador ni es infalible ni esta exento de todas las debilidades humanas. El que quiera vivir su vida de cristiano de modo heroico deba por amor de Dios y con su ayuda, realizar esfuerzos continuos para evitar errores e incluso las más pequeñas imperfecciones semideliberadas aunque por lo demás, sin lograrlo perfectamente. Precisamente es esta una de las expresiones más maduras y esenciales del heroísmo cristiano: saber aceptar este hecho con aquel sano realismo que no se abandona al desaliento a la autolesión y a la conmisericordia de sí mismo, sino que solo conoce la voluntad de corregirse prestamente y de proseguir con fortaleza, humildad y serenidad por el camino del Señor.

El hecho de que el cristiano deba crecer constantemente en la caridad y en las otras virtudes implica, además, otra consecuencia de la máxima importancia para la adecuada comprensión de la doctrina teológica acerca del heroísmo cristiano. En efecto este crecimiento según las disposiciones de la providencia ordinaria de Dios sigue las leyes generales de la vida, la cual no crece a

saltos, sino siguiendo la dinámica interna de un desarrollo orgánico y armónico. Esto significa que todo progreso en la virtud no es solo una invitación a seguir progresando, sino también la premisa de un ulterior desarrollo. Por consiguiente la heroicidad del comportamiento del hombre no se mide por un ideal abstracto sino según las condiciones actuales de su desarrollo concreto y existencial.

8. DIFERENCIACIONES EN LA TENDENCIA AL HEROÍSMO. a) *La diversidad de las personas.* Al valorar la intensidad de la tendencia al heroísmo es absolutamente necesario tener en cuenta ya sea las condiciones concretas de la vida de cada uno ya las diversas fases del desarrollo del hombre con mayor razón aun se deben tener en cuenta las numerosas y netas diferencias que distinguen a cada miembro del género humano de sus semejantes. Como persona, cada hombre, en efecto, posee cualidades típicas, únicas e irrepetibles que, lejos de coincidir con las características individuales derivadas de su materialidad, constituyen el núcleo más íntimo de su ser espiritual. Es evidente que la diversidad de las diferentes personas en lo que es el fundamento último de toda su existencia, diferencia también su capacidad de recibir el amor y de amar y, por tanto, igualmente su capacidad de dejarse transformar por el amor de Dios y de vivir su vida cristiana de modo heroico.

En este contexto hay que tener en cuenta de modo particular aquellas diferencias que se desprenden de la diversidad de sexo. El modo de obrar y de reaccionar es, en efecto, constitucionalmente diverso según se trate de una persona de sexo masculino o femenino [Sexualidad IV]. Las consecuencias de esta realidad, que se reflejan en toda manifestación de la vida humana, se dejan obviamente sentir tanto más profundamente cuanto más íntimamente están en juego los valores fundamentales, a saber el amor de Dios y de los hombres, que son justamente las fuerzas inspiradoras del heroísmo cristiano.

b) *La diversidad del ambiente.* Es, además obligado valorar debidamente ese complejo de factores que, juntos, constituyen el ambiente en que se desarrolla y discurre la vida del hombre y por el que su comportamiento, aun sin estar determinado, se ve fuertemente

condicionado. Como lo subraya con razón la psicología moderna, toda la vida afectiva del hombre depende grandemente, por ejemplo, del hecho de que en los primeros años de la infancia haya vivido en condiciones que hayan favorecido u obstaculizado, si no ya impedido, el desarrollo espontáneo de su tendencia innata a amar [Madurez espiritual]. El amor y la comprensión encontrados o no en el seno de la familia, el contacto con compañeros buenos o malos en el turbulento período de la adolescencia [Jovenes], conseguir introducirse en un ambiente de trabajo en consonancia con la capacidad y las aspiraciones de una persona o no conseguirlo [Trabajo], las condiciones favorables o desfavorables para la justa elección de estado de vida —y, si se trata de matrimonio, de un compañero de vida realmente apropiado—, así como las consecuencias que se derivan de tal elección [Vocación], encontrar o no un verdadero amigo (Eclo 6,14-17) [Amistad], las posibilidades concretas de encontrar una dirección espiritual segura o de quedar privado de ella [Padre espiritual], estos y otros numerosos elementos son otros tantos factores que influyen profundamente en la vida del hombre e inciden, por tanto, de modo nada indiferente no solo en las condiciones en que debe vivir su heroísmo cristiano sino también en su misma prontitud para vivirlo.

Por lo demás, las observaciones que preceden únicamente pretenden subrayar la extensión y la importancia de estas diversificaciones, no quieren en modo alguno sugerir que exista una proporción matemática entre las condiciones en que se desarrolla la vida de un hombre y sus posibilidades de vivirla de modo heroico. En efecto, así como las circunstancias que, humanamente hablando parecen las más propicias para una vida cristiana perfecta pueden verse frustradas por la indolencia y la presunción de quien se contenta con la mediocridad lo mismo es muy posible que justamente las condiciones adversas y punto menos que desesperadas constituyan la ocasión y un poderoso estímulo para una vida auténticamente heroica. Si esto es cierto ya por el solo hecho de que como persona, el hombre es libre y, en consecuencia, por lo que respecta a su vida interior, no esta nunca predeterminado a una reacción específica, mucho más lo es aun cuando se considera la presencia de la gracia, que jamás le falta

al que con buena voluntad se deja guiar y modelar por el amor de su Dios omnipotente.

c) *La diversidad de los dones sobrenaturales.* Con esta última consideración hemos comenzado ya a tocar otro aspecto de la compleja realidad del heroísmo cristiano, a saber el de la diversidad de los dones sobrenaturales que el Espíritu Santo “reparte a cada uno particularmente según quiere” (1 Cor 12,11) y que cada uno recibe “conforme a la fe que Dios repartió a cada uno” (Rom 12,3). Además de las diferencias constitucionales que existen entre las distintas personas, además también de las diferencias del ambiente en el que, cada uno a su modo, ha de vivir y desarrollarse, se considera igualmente la diversidad de las llamadas divinas que, en el sentido más pleno y profundo de la palabra, son personales y, por tanto, singulares, únicas e irrepetibles, precisamente porque se trata de una invitación al amor que Dios profesa a cada persona como tal y al que esta debe responder con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente (Mt 22,37).

Obviamente, la diversidad de las llamadas divinas y de la distribución de la gracia que se sigue están íntimamente relacionadas con las diferencias constitucionales y ambientales que tipifican y contradistinguen la existencia de cada persona pero sin coincidir con ellas. La identificación del orden de la naturaleza con el de la gracia es un error teológico, que tiene consecuencias gravísimas incluso para la adecuada concepción del heroísmo cristiano y para la realización del mismo. No esta de más hacer referencia a esta verdad e insistir en que ni la psicología, ni la sociología, ni las demás ciencias puramente humanas, aunque necesarias y útiles, pueden jamás conseguir iluminar plenamente el misterio del hombre y de su gracia ni brindarle los medios eficaces para vivirla con la debida profundidad, ya que son esencialmente incapaces de verificar y medir su dimensión sobrenatural o de trabajar en el plano de la gracia, que constantemente impulsa al hombre hacia un ideal que esta más allá de sus posibilidades naturales y le confiere la fuerza para conseguirlo.

9. LA RELACIÓN ENTRE LA TENDENCIA AL HEROÍSMO Y EL ENFOQUE DE LA VIDA PASADA. La verdad de esta afirmación queda, por lo demás, ampliamente confirmada e

ilustrada por la consideración de otra serie de factores que son también de importancia capital para una justa estimación del heroísmo cristiano. Nos referimos ahora no va a aquellos elementos que preceden y, cada uno a su modo condicionan la libre decisión del hombre, sino al uso que hace este de su libertad. Mientras que la persona que con constancia y valor obra libremente según los dictámenes del amor de Dios puede ser conducida por el a una perfección que trasciende a toda comprensión natural y puramente humana, el pecador inveterado y el hombre encallecido en una vida de indiferentismo y de mediocridad pueden, en contra de toda posible previsión humana, convertirse de un momento a otro bajo el influjo de la gracia divina y comenzar a vivir de un modo verdaderamente cristiano.

Estas gracias especialísimas, que demuestran de manera evidente que Dios es soberanamente libre en su trato con los hombres, constituyen, sin embargo, excepciones y no se pueden dar por supuestas. Normalmente, las posibilidades concretas de conseguir el ideal del heroísmo cristiano y las modalidades con que se produce dependen del modo como el hombre ha hecho uso de su libertad en todas las circunstancias de su vida anterior es decir, de si y como se ha abierto voluntariamente o se ha cerrado a las invitaciones de la gracia que Dios le ha dirigido.

El problema del uso de la libertad no se refiere además, únicamente a la cuestión de si el hombre ha hecho todo lo posible para observar los mandamientos de Dios y para evitar el pecado, en el contexto del heroísmo cristiano, se refiere también a la importante cuestión de si una persona se ha dado por satisfecha con este "mínimo indispensable" o bien si se ha abierto a las exigencias cada vez mayores del amor de Dios.

En efecto, si bien la fiel observancia de los mandamientos y la voluntad decidida de no cometer ningún pecado requieren y suponen un gran amor a Dios que puede ser y a menudo es, en realidad, verdaderamente heroico, con todo, la dinámica interna del amor es tal que no puede limitarse a esto. Por eso Dios pide continuamente al hombre que quiere ser suyo otras manifestaciones de amor que no caen bajo ningún precepto ni obligan bajo pena de pecado. Esta ley interior de la caridad revela la esencia misma del cristianismo, y con ello también la esencia de aquel heroísmo que

toma su nombre de Cristo, quien, movido por el Espíritu, se prodiga por nuestra salvación con una caridad sin límites y quiere seguir viviendo esta vida suya de amor en todo cristiano transformando su corazón y todos sus sentimientos e induciéndole a una donación de si que no conoce límites. El cristiano que no comprende esta verdad o que se cierra a las exigencias inexorables de la caridad la cual no dice nunca basta y anhela siempre ir más allá aunque no pague y haga algunos actos heroicos, llevara, en definitiva, una vida mediocre y, por lo mismo, una vida que, en conjunto esta muy lejos de ser heroica. Aunque siempre es posible superar con la gracia tal mediocridad es evidente, sin embargo que ello resultara tanto más difícil y humanamente tanto menos probable, cuanto más arraigado este el hábito de ser sordo e insensible a las llamadas del Señor.

Si se tiene debidamente en cuenta la primera función de la libertad en la vida del hombre, y si al mismo tiempo se tiene presente también que Dios, en su infinita bondad, ofrece a cada uno la ayuda no solo suficiente, sino abundante de la gracia, fácilmente se comprende que, entre todos los factores que entran en juego en el heroísmo cristiano el más importante es precisamente el del uso de la libertad, en virtud de la cual el hombre es capaz de amar y de amar hasta el fondo, o bien de negarse a tal amor.

10 LA TENDENCIA AL HEROÍSMO Y LOS PECADOS ANTERIORMENTE COMETIDOS. El hombre no solo puede cerrarse a las invitaciones de Dios y hacerse sordo a ellas, es también capaz de pecar. Surge así el problema de si el pecado cometido por una persona, y con mayor razón el hábito de pecado contraído por ella excluyen la posibilidad de que alcance el ideal del heroísmo cristiano y en caso contrario, cuales son las consecuencias para el logro de este ideal.

Sin desestimar los efectos del pecado venial deliberado, en especial el habitual, hablamos aquí ante todo del pecado mortal o sea del acto por el cual el hombre, con pleno conocimiento de causa y perfecta libertad viola en materia grave la voluntad de Dios, con lo cual corrompe y traiciona las relaciones de amor existentes entre el y el Señor. [Pecador/pecado VI 1] El que quiera comprobar cuáles son las consecuencias de tal acto para la futura capacidad del pecador respecto al heroísmo cristiano habrá

de evitar dos posiciones extremas, que por lo demás son de inspiración diametralmente opuesta.

Obviamente es un craso error desestimar en este campo los efectos incluso de un solo pecado mortal, ya que este produce una herida profunda, ataca todo el equilibrio psíquico y moral del pecador y precisamente a causa de ello le dispone a cometer otros pecados no solo en el mismo campo de su actividad sino también en otros. Estas consecuencias del pecado mortal no se eliminan simplemente con un acto de contrición ni tampoco por el perdón que Dios concede en la absolución sacramental, y es tanto más necesario hacerlo saber cuanto que hoy no raras veces se las disminuye o descuida en nombre de una llamada teología del amor que en último análisis, procede de premisas psicológicas erróneas, y lo que es peor de una pálida concepción teológica de Dios y del hombre, de la naturaleza de su amor recíproco y de las consecuencias que de ahí se derivan.

En este contexto es donde habría que elaborar el verdadero significado de la "penitencia" con la cual el pecador arrepentido y perdonado intenta recorrer un camino que va en dirección opuesta al que le ha llevado a pecar. [Pecante] Mas por otra parte, es igualmente erróneo insistir de tal modo en las consecuencias de cada pecado mortal particular, que prácticamente se llegue a la conclusión de que cierran no sólo la posibilidad de realizar en el futuro algunas actos heroicos, sino incluso la de vivir una vida enteramente inspirada en el heroísmo. Esta concepción que por lo que sabemos no es defendida hoy por ningún teólogo católico, pero que no obstante, se encuentra con bastante frecuencia en forma de actitudes prácticas mas o menos espontáneas, no valora adecuadamente el hecho de que la decisión del hombre no es, por su misma naturaleza, irreformable y que, por tanto, tampoco le es imposible al hombre rectificar los efectos que su decisión ha producido en todo su ser.

En su misericordia, Dios ha querido que esto valga para las mismas relaciones de intimidad que, según su plan salvífico deben existir entre el y todo hombre, y por ello ofrece también al pecador (con tal que no se haya manchado con el pecado contra el Espíritu Santo) su invitación de amor y la ayuda de la gracia que le capacita para responder a ella. Por otra parte, esta invi-

tación al amor es, según se ha dicho ya por su misma naturaleza, y por tanto siempre y en todas partes, una invitación a una vida heroica. Con esto queda dicho que también el que ha cometido un pecado mortal es capaz, con la ayuda de la gracia, de alcanzar el ideal del heroísmo cristiano, aunque, naturalmente, su vida será más difícil y tanto más difícil cuanto más grave haya sido el pecado y con más frecuencia lo haya cometido. A causa de la gran diversidad existente entre las personas, de sus condiciones existenciales y del modo como antes de cometer el pecado mortal habían hecho uso de su libertad pero también a causa de la imposibilidad de determinar los dones de la gracia dados por Dios y de escrutar sus razones, esta evidentemente fuera de lugar pretender entrar en ulteriores precisiones. Deseamos no obstante, aludir a las consecuencias pastorales de la verdad que acabamos de exponer, en efecto, esta llena de consuelo y de aliento para el que quiere reconciliarse con Dios, pues le hace comprender que también para el esta abierto el camino a un cristianismo vivido en toda su plenitud y le hace entender al mismo tiempo que, precisamente siguiendo ese camino para él ahora más difícil que antes puede demostrar todo su reconocimiento al Señor el cual le ha perdonado porque le ama. La historia de la santidad cristiana demuestra que la conversión sincera de quien ha vivido lejos de Dios constituye a menudo el fundamento de una vida heroica de valor excepcional.

11 LA LLAMADA AL HEROÍSMO EN CADA INSTANTE DE LA VIDA - En base a estas aclaraciones se comprende fácilmente la doctrina de la Iglesia, según la cual todos los hombres en cada instante de su vida están llamados al heroísmo, cualquiera que sea su edad, índole y raza y cualquiera que sea la profesión y la condición en que vivan. Todos, cada uno a su modo están llamados al heroísmo y son capaces de vivirlo. Los niños que al llegar a la edad de la razón, se hacen poco a poco capaces de ordenar su vida según la caridad que el Espíritu Santo difunde en sus corazones, los adolescentes que, con conocimiento de causa siempre mayor, descubren la belleza de la existencia, pero también sus dificultades, los hombres y las mujeres que sienten el peso de la jornada, pero saben también que están llamados

a vivirla serenamente y con gran sentido de responsabilidad, los ancianos, a los cuales el mundo no tiene ya nada que ofrecer, pero que deben afrontar aun el encuentro con el Señor en el momento de la muerte, cuando cada uno sienta en el fondo que ha sido un servidor inútil y que sus manos están vacías

Esta fuera de duda que el ideal del heroísmo cristiano es de una profunda belleza, pero es asimismo evidente que su logro compromete hasta el fondo y constantemente toda la capacidad de amor que el hombre posee. Incluso el que está, con razón, convencido de que Dios no pide nunca imposibles, se pregunta cuantos son los hombres cuya vida está efectivamente inspirada o enteramente regida por semejante amor

12 ¿SE PUEDE ALCANZAR EL IDEAL DEL HEROÍSMO? Mientras estemos en esta tierra, nunca podremos naturalmente conocer la respuesta a esta pregunta de modo preciso y exhaustivo. Sabemos, sin embargo, que el número de aquellos a quienes la Iglesia ha beatificado o canonizado a lo largo de los siglos, o cuya heroicidad de virtudes ha proclamado de algún modo, es bastante elevado, y que entre ellos se encuentran personas que representan las más variadas formas de vida y que reflejan de modo sorprendente rico la inagotable gama de las posibilidades humanas. A pesar de ello, la Iglesia no pretende en modo alguno, ni puede pretender, proponer públicamente al ejemplo de los fieles a todos los que han llevado una vida heroica, incluso no es aventurada la hipótesis de que los santos declarados oficialmente tales no son más que una fracción infinitesimal de cuantos lo son de hecho. Por tanto, el heroísmo cristiano no es solo un ideal, sino también una realidad y una prueba inconcusa de que Dios sigue viviendo en medio de su pueblo

Por lo demás, el que contempla la humanidad con los ojos de la fe y posee un corazón sensible para las cosas de Dios puede advertir que este heroísmo lo viven no pocos incluso en nuestros días, y no raras veces en circunstancias de una vida completamente común y ordinaria en su aspecto exterior. Nos referimos a los que saben amar como Cristo amó, porque Cristo es el centro de su vida, mas aun, su vida misma. Semejante amor no puede permanecer oculto, ni puede pasar inobservada la belleza de

la armonía que confiere a toda la existencia del que ama de este modo. Así se pone de manifiesto no sólo que es posible alcanzar el ideal del heroísmo cristiano, sino también que está lleno de fascinación y es sumamente atrayente

P. Molinari-P. Gumpel

II. Heroísmo humano

Los antiguos tuvieron y honraron a grandes héroes, como Héctor, Eneas, Alejandro Magno, Escipión el Africano, Sócrates y otros. Honrar a los héroes era un modo de proponer a los ciudadanos una catequesis espiritual, se indicaban ejemplos concretos de hombres capaces de incitar y mover a la práctica de virtudes excelsas. Los espiritualistas cristianos no están de acuerdo en admitir que realmente existieran o pudieran existir héroes fuera del cristianismo. Según algunos de ellos, los infieles pueden mostrar alguna actitud noblemente virtuosa, pero siempre afeada por deficiencias. El heroísmo virtuoso es propia y únicamente el de los cristianos, es un don que Dios les da en Cristo para una vida caritativa sobrenatural. Santo Tomás enseñaba: "La virtud ordinaria perfecciona al hombre según el modo humano, la virtud heroica añade la perfección sobrehumana" (*Comm. ad Mat. V, 1*). Las virtudes heroicas eran consideradas patrimonio solamente posible entre nosotros los cristianos: "El género divino y teológico de la virtud heroica se refiere a aquellas únicas virtudes que Dios, por encima de toda exigencia de la naturaleza, infunde en nuestras almas en orden al objeto, o sea al fin sobrenatural"¹

La reflexión cristiana actual parte de la consideración de la misericordia universal de Dios en Cristo mas que de un privilegio singular del pueblo eclesial. "Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pasional" (GS 22). Por esta difusión de la gracia, posible en todos los hombres, se estima que incluso entre los no creyentes existen verdaderos héroes en el aspecto espiritual, personas dedicadas a una vida íntegramente generosa según un estado virtuoso excepcional. Entre los mismos no

cristianos es concebible una vida virtuosa realizada en sus mismos comportamientos humanos. Donde el Espíritu está presente, despierta a las grandezas de la donación de amor

I. HÉROE COMO MUNÍFICO El heroísmo humano se ha vivido en experiencias espirituales y culturales diversas. Para confirmarlo bastaría recordar el diferente significado que históricamente ha asumido la virtud de la magnanimidad. Entre los griegos, la *megalo-psychia* es la virtud de la grandeza testimoniada por personas de acción, ávidas de gloria, es la virtud que indica la iniciativa combativa del héroe hasta poner en peligro la propia existencia, a fin de demostrar la propia prestantia espiritual. En la espiritualidad griega, el héroe es el que sabe dar muestras de la propia excelencia, situándose por encima de los otros, aunque en semejante actitud personal persiste una finalidad de bien común. Magnificencia y magnanimidad inducen a realizar acciones espléndidas y grandiosas, que todos pueden contemplar y gozar

En la visión espiritual bíblica, el héroe es el testigo de la grandeza divina, porque Dios es la fuente de toda fortaleza personal (Ex 15,2; Sal 59,18; 118,14). El héroe no tiene motivo para ufanarse de sí mismo por el hecho de haber sido elegido por Dios. La elección no es un reconocimiento divino de la bondad de la persona elegida sino un servicio que se le confía para provecho de la comunidad. El héroe cristiano es consciente de la propia debilidad y confía solo en la ayuda del Señor: "Dios eligió lo necio del mundo para confundir a los sabios, lo débil para confundir a los fuertes, lo vil lo despreciable, lo que es nada, para anular lo que es, para que nadie se glorie delante de Dios" (1 Cor 1,27-28). Esta perspectiva cristiana en el tiempo antiguo inspiró todo el heroísmo, incluso el humano, por el lado social, se vivía la virtud heroica humana como un don divino recibido en beneficio de los hermanos. Lo que anima al héroe es una esperanza teológica implicada en las situaciones terrenas, es una traducción profana del concepto de martirio. Pero mientras que en el martirio [Martir] se daba el abandono de toda realidad terrena para introducirse en la elección exclusiva del reino de Dios, en el heroísmo profano de inspiración cristiana nos ponemos al servicio de los hermanos necesitados por un senti-

mento de nobleza. Así se expresaba el ideal de la caballería en la nobleza feudal

Ya en la época medieval comienza a despuntar la civilización industrial, fundada en las actividades de las artes y los oficios. El hombre se reconoce grande por sus actividades profesionales y comerciales, por su presencia cívica activa, por las suntuosas realizaciones artísticas, por las donaciones voluntarias de asistencia pública. Nace lentamente la burguesía, ocupada plenamente en construir un bienestar en la vida presente y preocupada por hacer que se reconozcan socialmente sus propios derechos personales. La actuación ética de los laicos se inspira no ya en el reino futuro, sino en el presente, se piensa que desarrollando bien el trabajo en el mundo se asegura por lo mismo el futuro en todos sus aspectos. A la naciente burguesía le ofrece santo Tomás el contexto espiritual vuelve a proponer la virtud aristotélica de la magnanimidad en cuanto vida heroicamente empeñada en hacer grandioso el mundo. La heroicidad espiritual del hombre está en realizarse como adulto, en perfeccionarse en las facultades y en las energías de un cuerpo vigoroso en un mundo dominado y humanizado. Munífico y magnánimo es el que sabe potenciar el bienestar en favor del mayor número posible de personas, el que sabe suscitar un ambiente confortable y espléndido para uso de todos²

El hombre moderno no considera ya su grandeza dentro de la estructura virtuosa de la magnanimidad. Admira al artista, al científico y al comerciante sagaz, los considera posiblemente personas excepcionales y admirables, sabe apreciar y gozar de sus obras y actividades. Sin embargo, no los considera héroes. Héroe es considerado el que dedica su persona y existencia a acciones socio-políticas, el que intenta cambiar las estructuras públicas injustas, el que se esfuerza porque florezca una experiencia de libertad autónoma entre los pueblos (cf LG 36, AG 21, 41). En todas las demás acciones, que, sin embargo, pueden poner en peligro la propia vida (como en carreras automovilísticas, en escaladas arriesgadas, en acrobacias mortales) se habla de valor, no de heroísmo. El héroe es personalizado en el liberador de una comunidad o de un pueblo, quizá porque el valor más ambicionado hoy y menos poseído en forma integral es una experiencia personal

comunitaria efectiva He aqui por que los jóvenes facilmente se sienten fascinados y arrastrados por movimientos subversivos, respiran el heroismo revolucionario de los tiempos presentes

2 HÉROE COMO PROFETA Lo creado, en su acepción humana mas amplia, esta en un estado de perenne autocumplimiento Dios va completando la creación acompañando su don con la colaboración responsable del hombre La misión humana cocreadora requiere incurrir a través de los signos de los tiempos como se van presentando el plan de Dios y su obra creadora sobre el universo existente El hombre esta empeñado en armonizarse con ese plan mediante una acción propia admirable mente originaria

Existen pareceres discordes sobre el modo de realizar el cometido humano cocreador Unos estiman que la unica obra humana posible, verdaderamente obligatoria, es la de conservar el orden constituido, situarse en las certezas espirituales ya practicadas mostrar fidelidad a las practicas consagradas Son personas que muestran una incapacidad radical para separarse de lo habitual no admiten como posible la busqueda de lo nuevo no se dejan instruir por lo imprevisto, viven una reacción ansiosa y violenta contra los innovadores muestran una dependencia total frente al sistema tradicional de los valores espirituales En la practica, son incapaces de aceptar la realidad en su plenitud misteriosa, en su irrenunciable conflictividad, en su devenir historico

Cuando una persona pone en discusión la validez de la practica espiritual reinante, cuando pide la instauración de un orden humano nuevo cuando denuncia la injusticia difundida en las instituciones existentes, cuando pretende demostrar que el hábito moral adquirido es un dominio enmascarado de clases mas debiles, a tal persona, por lo general se le aísla lentamente en la comunidad pierde las relaciones amistosas y los favores de estima de que gozaba Las personas conservadoras que generalmente forman el ambiente oficioso, marginan al innovador porque ataca cuanto constituye su seguridad, no admiten tener que adoptar posiciones espirituales nuevas Prefieren cerrarse, mostrando rencor hacia cuantos turban su tranquilidad

¿Como debe comportarse un profeta en una comunidad conservadora? Esta

llamado a establecerse en un equilibrio de multiples valores, tarea compleja que solo puede realizarse a través de una vida personal heroica Ante el hecho de sentirse marginado socialmente, ante la experiencia de verse escarnecido por los conservadores el profeta no debe cerrarse en una esfera de intimismo ni agazaparse en si mismo, sino seguir desarrollando una misión de dimensión política Si el profeta se sabe rechazado por el contexto social, no debe mostrarse frustrado ni desalentado Su misión profética es beneficiosa no tanto poniéndose por encima de la sociedad cuanto insertándose en ella y ayudándola a evolucionar Una verdad enunciada por el profeta solo es beneficiosa si madura como experiencia comunitaria Su misión no consiste en imponer su visión, sino en esperar con paciencia y constancia en su obra de manera que haga florecer el orden nuevo desde el interior de la asamblea de los hermanos En caso contrario se buscaria a si mismo y su propia gloria mas que el bien comun El profeta puede inspirarse en la experiencia de Jesucristo, que ha sido el gran profeta que se realizó en el sacrificio heroico de si mismo No existe profecía autentica que no se integre en la oferta del sacrificio personal

El heroísmo es constitutivo irrenunciable de una vida profética autentica Puede ser verdadero profeta el que esta adornado de multiples virtudes de una forma elevadamente difícil Debe ser tan espiritual que intuya el plan de Dios que aflora en los signos de los tiempos, debe integrar la obra sabia de Dios con una misión propia debe saber examinar con critica inteligente cuanto tiene lugar entre los hombres debe dejarse discutir e instruir por cuantos tienen conceptos y actividades contrarias a los suyos, debe ofrecerse en don, incluso cuando es marginado con desprecio, debe amar la colaboración y la comunión con cuantos caminan por senderos contrarios al suyo no debe nunca ambicionar ser un espectáculo sino que sus propuestas innovadoras deben aflorar como espontanea maduración de la vida comunitaria

3 HÉROE COMO EL FUERTE El heroísmo no esta reservado a algunas personas privilegiadas por sus dotes o por situaciones muy singulares, es un estado ofrecido a todo hombre, aunque ese heroísmo debe desarrollarse en grados diferentes y según como se configure la

propia existencia cotidiana Son las situaciones concretas las que sugieren el modo de conducirse con espíritu heroico No existen normas genericas o abstractas de heroísmo Podemos dar un ejemplo

Nuestra comunidad de ayer se calificaba como compuesta principalmente de familias pobres y necesitadas, faltaba con frecuencia la asistencia medica, en algunas regiones escaseaba el agua, se ejercian profesiones duras y pesadas sin asistencia social, lo conseguido por el trabajo no raras veces dependia de la marcha incierta de las estaciones La fortaleza de ánimo consistia en atenerse a la propia situación, en asumirla con serenidad, en mantenerse combativo y confiado frente a las dificultades renacientes La vida, en su misma realidad concreta cotidiana, se teñia de un aspecto general de heroísmo, hacia que se respirara un clima generalizado de generosidad excepcional Se vivian las pequeñas virtudes ordinarias dentro de la virtud heroica general de la fortaleza "Permanecer firme e inmovil en medio de estas dificultades ordinarias y no consentir en apartarse del recto sentir no es una virtud especial, pero es una virtud que compete a todas las virtudes" El heroísmo era la virtud de la gente pobre, de los socialmente marginados, porque aceptaban con amor el duro deber cotidiano, aunque fuera intentando constantemente salir de aquella indigencia dolorosa "El amor lo es para todo, todo lo tolera" (1 Cor 13,7)

La sociedad de hoy en su mayoría lleva la impronta del capitalismo burgués Difunde en los ánimos el ideal del consumismo Hoy no resulta en absoluto heroico uniformarse con la situación social generalizada, se reduciria a introducirse en un cierto bienestar, en una indolencia perezosa y agradable Se ha introducido un estilo de vida en el que goza de prestigio el que demuestra haber adquirido un cúmulo de agradables comodidades Heroe es la persona que sabe permanecer inmune de esta atmósfera de consumismo, el que sabe situarse en una experiencia en contraste con la ambicionada y practicada por la comunidad de las personas socialmente apreciadas Heroe es el que acepta vivir una vida pobre por solidaridad o como ayuda a los hermanos marginados el que va a tierras subdesarrolladas, no atacadas por el progreso industrial para despertar a aquellos pueblos a una vida mas humana el que se pro

pone realizarse de acuerdo con un espíritu de trabajo honesto y continuo, el que no se alista en el partido dominante, sino que se compromete socialmente y se sacrifica a favor de las clases menesterosas, el que no intenta obtener provecho de su propia posición social o de las amistades, sino que vive al margen de los privilegios, el que desarrolla una misión evangélica sin el consuelo del prestigio de lo sagrado participando de la vida misma de los pobres marginados o de los obreros explotados

El heroísmo ha cambiado, pues, sustancialmente su configuración Ayer se proclamaba heroe al que cumplía con amor y precisión todos los deberes ordinarios propios, incluso mínimos, sin ostentación Se recalca la máxima espiritual "Mi mayor penitencia es mi vida ordinaria, vivida dentro de las reglas existentes" "La santidad propiamente consiste solo en la conformidad con el querer divino, expresada por un exacto y continuo cumplimiento de los deberes del propio estado" En cambio, el heroísmo actual es contestación del conformismo es vivir la fortaleza como austeridad, es sentirse en estado de reprobación mientras exista un hermano miserable que sufre, es no restringirse a los deberes catalogados como ordinarios por los reglamentos, es sentirse peregrino en una tierra no armonizada con el querer divino, es buscar como se puede instaurar una autentica ciudad humana de amor en la justicia comun [Antinomias espirituales V]

En conclusion, en cada época y en cada cultura espiritual es necesario distinguir el modo apropiado de una posible vida heroica Y, una vez precisado, es conveniente inculcarlo sobre todo a los jóvenes Junto al heroísmo cristiano para los creyentes se debe ofrecer un heroísmo humano para cuantos viven en la comunidad laica secularizada, al margen de la fe cristiana De lo contrario tendremos una juventud desviada e inquietamente revoltosa

T Goffi

Notas—(1) Benedicto XIV *De Beatificatione* III 21 9—(2) Cfr A Gauthier *Magna nimité L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* Vrin Paris 1951—(3) G B Scaramelli *Diretorio ascético* III 3 1 87—(4) Benedicto XV *Discurso sul Ven. G Battista di Borgogna* en AAS 1920 p 175

BIBL.—Anónimo *Como vivir la vida victoriosa* Che Tarrasa 1981—AA VV *Solo para valientes* FSSJA Torrente (Valencia) 1974—Alaiz A *Felices los generosos* Paulinas Madrid 1981—Aláz A *Nuestro trabajo de cada día Fe y actividad humana* Coculsa Madrid 1967—Andrés R de *Dia tras dia cristiana mente* Mensajero Bilbao 1967—Bleikast C *Ser cristiano ¡esa gran osadía!* Verbo Divino Estella 1971—Bruckberger R L *El valor humano de lo santo* Rialp Madrid 1964—Bucheit G *Heroes locos y pecadores* Caralt Barcelona 1967—Cabestrero T *Los heroes del año 2000* PPC Madrid 1964—Canals Navarrete S *Asceutica meditada* Rialp 1981¹⁵—Cassidy M *¿Y a donde vas con el mundo?* Che Tarrasa 1976—Castillo G *¿Donde estan los testigos?* OPE Pamplona 1967—Fernandez S *Lo cotidiano y lo sublime de la vida conyugal* Paulinas Madrid 1968—Henrichsen W A *El discipulo se hace no nace* Che Tarrasa 1981—Letourneau R *Manteniendo el equilibrio en un mundo de tensiones* Che Tarrasa 1976—Peale N V *El poder tenaz de Jesucristo aventura en la fe para cambiar la vida* Grjalbo Barcelona 1981—Pentecost J D *Marchando hacia la madurez espiritual* Portavoz Evangélico Barcelona 1979—Planella J *Vocacion exigencia de vida* SPX Sala manca 1974—Pronzato A *El hombre reconciliado peregrinacion a traves de lo cotidiano para celebrar la fiesta de la vida* Sigüeme Salamanca 1978—Sanchez Laso de la Vega J *Heroe griego y santo cristiano* C Bermejo Madrid 1962—Sanz Briones J M *¿Que es el heroismo? Estudio psicologico del heroico su necesidad en la vida de los pueblos* Aldecoa Burgos 1955—Scheler M *El santo el genio el heroico* Nova B Aires 1961

HIJOS DE DIOS

SUMARIO I Hijos de Dios Padre en una sociedad sin padre I La crítica psicoanalítica 2 La crítica marxista 3 I a crítica de rebelión individualista II El Dios revelado Padre diverso de hijos diversos III La revelación del Padre en la historia de los hijos I El AT 2 El NT a) Terminología y dato b) Significado e importancia 3 Tradición y teología IV Hijos de Dios hoy 1 Filiación divina a la luz de Jesucristo 2 Jesucristo es la salvación 3 Salvación liberación y divinización a) La salvación como liberación victoriosa sobre la muerte sobre el pecado y sobre todo aquello que impide al hombre lograr su plenitud humana b) La salvación como 'glorificación' y divinización del hombre V Conclusion

I. Hijos de Dios Padre en una sociedad sin padre

Evocar hoy en día la figura paterna, ya como simple evocación verbal, plantea notables problemas La crítica del padre como figura sociológica típica de

un mundo en vías de extinción es algo muy extendido e indiscutiblemente prevaletante Por eso resulta evidente el malestar espontáneo que se apodera también de quien hace teología cuando debe afrontar el tema de la "filiación" en clara correspondencia con el de la paternidad El hecho de que de algún modo nos encamamos "hacia una sociedad sin padre"¹ hace más difícil y problemático hablar también de Dios como padre y del hombre como "hijo" de este padre El recelo hacia toda clase de dependencia en todos los ámbitos de la realidad ha repercutido en efecto, con notable impacto también en el campo religioso y ha hallado motivaciones originales y ecos notables en las mismas formas —diversas— de rechazo de la religión en general y del cristianismo en particular De ahí que antes de afrontar de modo positivo el tema de la "filiación" divina convenga tener en cuenta las críticas a la paternidad divina o a Dios visto bajo el aspecto paterno y por consiguiente al hombre visto como hijo de Dios propias de tantas formas de cultura actuales Me parece oportuno recordar al menos tres formas de esta reacción crítica a la idea y a la realidad del padre que tanto han influido en el contexto religioso Estas tres formas están ligadas a tres grandes acontecimientos humanos y culturales de dimensión mundial que tienen en común con otras formas de pensamiento y de acción el componente antiautoritario Son, al menos tres grandes revoluciones y profundas la psicoanalítica (especialmente después de Freud), la proletaria (después de Marx) y la individual existencial (particularmente después de Nietzsche) No son solo tres hechos del pasado o de una minoría intelectual elitista ya que marcan por sí mismos el presente y el futuro del hombre y por lo tanto, también de nuestra fe Forma común de estas tres grandes reacciones culturales frente a la realidad misma de la paternidad y al valor humano de la idea de padre (y, por consiguiente, de estas tres negaciones aparentemente radicales de toda "religión del padre" y en particular de esa religión que es el cristianismo) es la afirmación central de que el hombre, al instaurar la idea y la realidad de padre, reniega, traiciona, envilece y se anula a sí mismo

1 LA CRÍTICA PSICOANALÍTICA - En la investigación de la realidad profunda de

la psique humana, el rechazo del padre se delinea como uno de los componentes esenciales de la evolución del hombre hacia la verdadera madurez, que implica la eliminación de los dos grandes pesos que le impiden a este último ser verdaderamente el mismo la ilusión y la culpa S. Freud (1856-1939) creyó poder individuar en el culto de un padre omnipotente absolutamente providente y protector la esencia auténtica de la religión Desdénosamente sarcástico hacia las formas filosóficas y abstractamente intelectuales de religión —en cuanto decididamente impersonales y, por ende, inhumanas— y hacia las formas sentimentales y místicas —reductibles al sentimiento narcisista—, Freud está seguro de que la religión es culto de la divinidad como padre, producto del deseo ilusorio de omnipotencia protectora y del sentido de culpa originado por el complejo edípico, es decir, por la conciencia de tener siempre alguna cosa que nos deban perdonar El sentido frustrante del fracaso del deseo y la conciencia culpable del asesinato del padre originario (*Urvater*) llevan a la veneración total de un padre que ofrezca al par el cumplimiento del deseo y, en la obediencia autopunitiva de su ley, la liberación expiatoria de la culpa de la rebelión Al fin y al cabo, la religión, culto y nostalgia del padre que satisface el deseo y acepta la ofrenda expiatoria, es una ilusión, y la renuncia al padre será la lúcida toma de conciencia de la realidad necesaria y realista reconocida como dominada por la "ananke", es decir, por el destino inevitable de la realidad mundana, que marca el fin de toda ilusión y de toda culpa, esto es, de toda posible religión, momento necesario pero caduco del camino de la civilización²

2 LA CRÍTICA MARXISTA En la misma atmósfera cultural, al menos relativamente a la explicación de la religión, se había movido ya Feuerbach (1804-1872), que había sometido la religión al proceso crítico de la cultura y había creído poder reducir la génesis de la religión a la experiencia frustrante del límite y de la defectuosidad humana, que lleva al hombre a proyectar el insuprimible deseo de perfección, de potencia y de dominio en una esfera ilusoriamente superior y a construirse una realidad trascendente y superior, en que se concretan, convertidos en otros diversos de él, es decir, "alienados", to-

dos sus deseos irrealizados Partiendo de esta crítica, se movieron también K Marx (1818 1883) y F Engels (1820 1895), pasando, empero, del contexto metafísico y psicológico de Feuerbach a un contexto en el que el origen de la ilusión-alienación ya no está en el campo de las exigencias de absoluto o de los sentimientos del espíritu humano, sino exclusivamente en las estructuras económicas sociales en que se desenvuelve la existencia humana La religión del Padre celestial, en último análisis, y con el carácter genérico de una reducción necesariamente esquemática y, por ende, parcialmente injusta, es para Marx y para el pensamiento marxista en general la suprema consagración alienante y a la vez la ineficaz y desesperada protesta ("opio del pueblo") contra la realidad bien concreta del opresor y del amo terreno De hecho, la religión del padre ilusorio es necesariamente conservadora y enemiga de la liberación del hombre, ya que inevitablemente se presta a la consagración religiosa y a la bendición de la realidad opresora de todos esos pequeños padres reales, en el ámbito de la familia y de la sociedad, que son los que oprimen al hombre concreto, al proletario expropiado de su misma naturaleza humana "Toda religión no es otra cosa que el fantástico reflejo en la cabeza de los hombres de aquellas potencias externas que dominan su existencia cotidiana, reflejo en el cual las potencias terrenas asumen la forma de potencias supraterrenas"³ La fe en Dios Padre, por tanto, y la pretensión de hablar del hombre como hijo de Dios se opone a la exigencia de construcción de un mundo humano, de liberación de la humanidad oprimida de verdadera humanización del hombre

3 LA CRÍTICA DE REBELIÓN INDIVIDUALISTA - Una tercera gran línea cultural que marca automáticamente con valor negativo cualquier referencia a paternidad divina y filiación humana como eco de una desconfianza hacia toda dependencia en general, es la línea existencial individualista, que tiene en F Nietzsche (1844 1900) a su renovador y en el existencialismo ateo, en general, el canal de influencia más consistente en la cultura contemporánea También para Nietzsche las razones del rechazo del padre, y de Dios visto como padre son eco de otras propias de autores como Hegel, Heine, Feuerbach mis-

mo y B Bauer⁴ También para el Dios es el producto ilusorio de una vana proyección de los deseos humanos, pero en el aspecto decisivo es el de la rebelión del hombre contra toda fuerza que le domine y trate de limitarlo Desde su precocísima juventud, en su pensamiento y en sus escritos emerge la instancia prometeica⁵ Para liberarse de toda tutela, el hombre debe rechazar el poder de Dios Padre, ello equivaldrá a matarlo y a poder anunciar, finalmente, su muerte Esta es la condición de la libertad, porque la fe en Dios Padre es "ilusión" y "mentira" real, la raíz de todo lo que oprime, debilita, arruina y deteriora a la humanidad digna de este nombre En la huella de Nietzsche se puede colocar toda la larguísima serie de negaciones de Dios visto como padre-patrón hostil y rival de la felicidad, de la libertad y de que el hombre sea él mismo⁶

II. El Dios revelado: Padre diverso de hijos diversos

Psicoanálisis, marxismo, individualismo existencialista son tres grandes filones culturales que han impregnado de sí, de sus análisis, de sus apriori, de sus conquistas, de sus errores y de sus méritos reales a toda la sociedad occidental contemporánea, y que han suscitado el recelo hacia toda forma de autoridad en que se recurra a la imagen, a la terminología y a la idea del padre Este recelo es lo que ha impuesto la presente introducción antes de afrontar positivamente la realidad de la filiación divina afirmada en la fe y en la teología cristiana y que nos aprestamos a examinar En efecto, si paternidad fuese solo sinónimo de ilusión regresiva e infantil, de complejo insuperado de culpas imaginarias, de alienación que expropia al hombre de su dignidad y lo convierte en docil instrumento de amos terrenos bien precisos, entonces sería blasfemo hablar de Dios como Padre Si filiación fuera sinónimo de dependencia servil, de ineptitud cobarde, de rechazo de la libertad y del gusto creador de la fantasía y de la vida, de obediencia ciega a las fuerzas de la injusticia y de la opresión, entonces sería absurdo autoanquilamiento llamarse hijos, y más aun hijos de Dios La tarea que nos incumbe es la de demostrar que, aun puestos en guardia por Freud, Marx, Nietzsche, Sartre y todas las fallidas experiencias

de tantos padres verdaderos y falsos, naturales y artificiales, dichos sacros y profanos, podemos llamarnos con todo derecho, y ser hijos de un Dios que es verdaderamente Padre Se trataría de intentar, aun sin poder demostrar aquí exhaustivamente una tesis tan comprometida como esta y antes de afrontar directamente los contenidos de la revelación cristiana, una reflexión para reivindicar verdadera originalidad al nombre que la fe cristiana da al Dios Revelado en Jesucristo cuando lo llama Padre

Está fuera de discusión que la paternidad atribuida a la divinidad o a las divinidades aparece como constitutivo universal de casi todas las religiones⁷ y que el nombre de padre es atribuido con sentido sacralizado en un número elevadísimo de culturas antiguas muy anteriores a la cultura y a la revelación judeo cristiana Es también clarísimo que con una investigación puramente filosófica no se podría verdaderamente hablar con seriedad de paternidad divina, ya que en el ámbito filosófico podemos pretender a lo sumo establecer la afirmación de una divinidad sin nombre⁸ Por consiguiente el uso del nombre padre podría justificarse solo en clave religiosa pero en este preciso punto reaparecería la crítica radical antedicha, y el tema mismo de la paternidad caería bajo los golpes de recelo a que nos hemos referido (psicoanálisis, marxismo, individualismo humanístico ateo) Esta es la razón por la que incluso conocidos autores cristianos han propuesto seriamente renunciar al "padre", precisamente para derribar las horcas caudinas de ilusión culpa-alienación esclavitud, siempre latentes en la idea misma del padre⁹

Sin embargo con algunas precauciones y observaciones, creemos tener todavía derecho a llamar a nuestro Dios con el nombre de padre y, por tanto, a llamarnos nosotros hijos de Dios Ante todo, para la fe no es el hombre el que da nombre a Dios, sino que Dios se lo da a sí mismo, sin que sea en absoluto coesencial con la simbología religiosa originaria, en la línea de una explicación del origen del mundo y del hombre por una descendencia casi biológica Es decir, el lugar del ejercicio de esta paternidad no es el origen del mundo, sino la historia, y este nombre no es fruto espontáneo del espíritu religioso de Israel, que lo usa poquísimos, sino sugere-

encia explícita del mismo Dios "Los israelitas no dan sino raramente el título de padre a Yahve cuando se dirigen a él y, asimismo rara vez se designan como hijos de Yahvé Es más bien Dios quien se designa a sí mismo como padre al llamar a los israelitas sus hijos Esto corto por lo sano toda mística fundada en un lazo de paternidad física entre Dios y el hombre"¹⁰ También en el NT el nombre de padre indica siempre una presencia dialogal e immanente en la vida del hombre concreto Luego el nombre de padre, referido por el hombre a Dios, no es ni pretensión de identificar en sentido pleno y absoluto la intimidad misma de Dios, ni representación simbólico-ilusoria, sobre la cual se haría la crítica del susodicho recelo, ni afirmación de vínculo físico generativo El nombre sirve solo para indicar la actitud de Dios frente al hombre que dialoga históricamente con él que se revela presente y, no obstante, expresa un sentido preciso que no remite a otro La denominación padre, cuando la usa el hombre a la luz de la revelación, es asentimiento al acto real con que Dios mismo se hace padre suyo, no es más que eco del nombre que Dios se ha dado a sí mismo, y funda de manera decididamente indemostrable, en el orden de la experiencia dialógico vital, la verdad misma de la autonominación de Dios

Sólo así, pensamos, las críticas a la paternidad no afectan verdaderamente a la autorrevelación del padre Esta no se puede colocar en el plano del sentimiento vagamente "religioso", visto justamente con recelo por toda la cultura contemporánea, ni tampoco puede ser objeto de una demostración filosófico racional, que haría del hombre el ser que da nombre a Dios y, por ende, se adueña de él y lo somete a su poder En el origen de la paternidad divina, dentro de la aceptación propia de la fe judeo cristiana no se postula esencialmente el deseo ilusorio alienante de liquidar las frustraciones de las diversas paternidades siempre insuficientes basándose en ella, ni el esfuerzo apologetico que la funda en la razón divinizada En el origen de nuestro ser de hijos y de que llamamos a Dios Padre está la realidad gratuita e inaudita de la instauración salvífica, la constatación histórica de un hecho real, la existencia concreta de un pueblo que es constituido hijo en la realidad de un diálogo histórico, cuya iniciativa es totalmente divina, no postulada por el sentimiento (ilusión-

deseo-alienación), no demostrada como necesaria por la razón, pero aceptada en la historia por la respuesta dialógica del intercambio del pacto La verdadera razón de la denominación de padre es una declaración de identidad formulada por Dios y acogida por el hombre No es el hombre el que da el nombre a Dios (lo cual significaría que tiene poder sobre el o equivaldría a construirlo sobre la base de su frustración alienante), sino que es el hombre el que recibe de Dios el nombre mismo de Dios Por eso él puede aceptar que nos dirijamos a él con el nombre con que el mismo se ha revelado

No tiene sentido, en este punto, preguntarse si Dios podía revelarse de otro modo, o si debía necesariamente revelarse, la paternidad es por excelencia un dato no filosófico, que no puede colocarse en el plano de las esencias, regulado por leyes internas estructurales, transportarla a este plano sería como someter a Dios a las leyes de nuestra razón, hacer de él un ídolo disponible para los más diversos usos y consumos Por otra parte, también la paternidad natural tiene su origen en la índole concreta del acontecimiento, le llega al hombre en el puro dato de la exterioridad de un diálogo, que es el hecho primordial que se impone con la fuerza invencible de la evidencia real

III. La revelación del Padre en la historia de los hijos

Si intentamos recorrer, aunque sumariamente, las páginas de la revelación judeo-cristiana, nos encontramos realmente ante una primera constatación que conforta y confirma cuanto hemos expuesto

1 EL AT Una primera reflexión se impone con la fuerza de las realidades constatadas en las páginas del AT, Dios es llamado padre solo con extrema circunspección, ello es tanto más sorprendente cuanto que en las religiones de los pueblos circundantes el apelativo de padre se le da con mucha frecuencia y de la divinidad¹¹ La paternidad de Yahve se halla en el AT en forma cuantitativamente relativa y jamás prevaleciente, además siempre en un contexto que no se puede entender en el sentido obvio de progenitor, presente masiva y universalmente en las mitologías religiosas desde la antigüedad¹² El término "pa-

dre", aplicado a Dios, está exclusivamente en el contexto de la elección, de la alianza y de la salvación histórica, no del origen del cosmos o de la generación de la humanidad. Esto hace que Dios sea llamado padre en sentido exclusivamente metafórico y sin particular insistencia. La relación que media entre Yahvé y el pueblo se expresa también con otros muchos términos de carácter metafórico al menos con la misma insistencia e importancia que el término "padre". Yahvé es "rey" de su pueblo, es "esposo" de Israel, es el "esposo prometido" de su juventud, es "pastor" de Israel¹⁵. En el mismo plano es también padre de Israel. Sólo más tarde, y con claro influjo helenístico, la imagen padre-hijo es individualizada y pasa de la indicación del pueblo a la de la persona particular. En un contexto de este género es evidente que la filiación es exclusiva de Israel y el nombre mismo es sinónimo de "hijo" o de "hija", a los que corresponde la herencia del padre (Jer 3).

En suma, Israel adopta una actitud muy reservada con relación a la paternidad de Dios y a su propia filiación. Yahvé es un Dios único, no tiene hijos ni hijas, como en la religión cananea, es llamado padre solo porque se ocupa de Israel, lo llama, lo libera, lo acompaña en su camino, sin ninguna implicación de cosmogonias o de genealogías divinas, propias de las religiones mitológicas contemporáneas. Por eso es padre, pastor, rey, esposo, e Israel es hijo, rebaño, súbdito, esposa de Yahvé. La experiencia primordial es la experiencia histórica de salvación y de alianza electiva y esa experiencia es la que produce la imagen de la paternidad. El uso de la terminología paterna es producto de la experiencia histórica salvífica, y no viceversa. Esto es de suma importancia, precisamente a la luz del recelo freudiano a que hemos aludido antes. Si fuera lo contrario, se caería inevitablemente en el reino de la alusión y de la culpa paralizadora y alienante. Por esta razón la fórmula más densa del AT parte de la experiencia histórica y llega al uso discreto y metafórico del nombre de padre. "Tu, Yahvé, eres nuestro padre" (Is 63,16).

2 EL NT - a) *Terminología y dato*. Apenas pasamos al NT se impone con fuerza una constatación cuantitativamente, la indicación de Dios como padre está mucho más desarrollada, y cualita-

tivamente reviste una serie de significados extremadamente variables, situándose en contextos muy distintos y enriqueciéndose con los más diversos matices. Es evidente, en consecuencia, que se impone una notable circunspección y un claro sentido de prudencia en las reflexiones que siguen, conscientes de que se pueden dar ángulos diversos desde los cuales afrontar el problema. Nosotros empezamos desde el punto de vista del simple uso de los términos "padre", "hijo", "hijos" y otros semejantes.

Los textos kerigmáticos que se encuentran en los Hechos (2,14-41, 3,12-26, 10,34-43, 17,22-31) llaman a Dios Padre una sola vez (2,35), y no dan a Jesús el título de hijo de Dios. En el resto de los Hechos el nombre de Padre se da a Dios en otros pasajes (1,4-7, 9,20, 13,53), y en cada uno de ellos aparece claro el influjo de la teología de Pablo. En boca de Pablo mismo, siempre en los Hechos, se encuentran dos menciones de Jesús como Hijo de Dios (9,20, 13,53).

En los textos paulinos, empero, la teología de la paternidad/filiación divina está desarrollada al máximo. La fórmula "Dios padre de nuestro Señor Jesucristo" aparece cinco veces (2 Cor 1,3, 11,31, Rom 15,6, Col 1,3, Ef 1,3). La paternidad de Dios respecto a los hombres es evocada treinta y dos veces, y ocho veces la común a Cristo y a nosotros (1 Cor 15,24, Gál 4,6, Rom 6,4, 8,15, Col 3,17, Ef 1,17, 2,18, 5,20). Pablo presenta, además, diecisiete veces a Jesús como hijo de Dios, y trece veces atribuye a los hombres el título de hijos de Dios (Gal 3,26, 4,6-7, Rom 8,14-16, 17,19-21, 9,7-8,26, Flp 2,15, Ef 5,1). También otros textos, como el de Gal 4,28, en que se habla de "hijos de la promesa", pueden ser significativos. El término específico "yothesis" (filiación) se encuentra cuatro veces con certeza (Gal 4,5, Rom 8,15, 9,4, Ef 1,5) y quizá también en otro texto (Rom 8,23).

Pero la evocación de la paternidad de Dios no es ciertamente exclusiva de Pablo. Juan presenta ciento catorce veces a Dios como padre de Jesús y veintiocho veces a Jesús como hijo de Dios. Por lo que concierne a la atribución de la filiación a los hombres, es más prudente que Pablo y distingue entre el título "yois" (hijo) y el título "páis", que tiene un sentido más difuminado, y que aparece con frecuencia en sus escritos (Jn 1,12, 11,52, 1 Jn 3,1-2, 10, 5,2, etc.).

Los sinópticos son, sin duda, más discretos que Pablo y Juan en atribuir a Dios el título de padre de Jesucristo. Sólo dos textos son comunes a los tres (Mc 8,38-14,36 y par.). Un texto es común a Mt y Mc (Mc 15,32 y par de Mt). Lucas tiene cinco menciones propias y Mateo trece. La paternidad de Dios respecto a los hombres es mencionada bastante raramente un solo texto en Mc (11,25-26, común también a Mt). Mateo y Lucas tienen cuatro menciones comunes. Lucas tres propias y Mateo doce. En cuanto a la otra cara de la medalla, es decir, a la filiación, he aquí los datos principales. Jesús es llamado hijo de Dios en dieciocho pasajes, de los cuales seis son comunes a los tres, dos son comunes a Mt y Mc, dos a Mc y Lc, uno es propio de Mc, otro de Lc y seis son propios de Mt. En cuanto a la filiación divina de los hombres, Mc no la menciona nunca. Lc la recuerda tres veces (6,35, 15,11s, 20,36) y Mt cinco veces (5,9-45, 8,12, 13,38-21,28-31)¹⁴.

b) *Significado e importancia*. La primera pregunta a la que hay que responder cuando queremos pasar del dato cuantitativo y filológico al sentido doctrinal y una vez establecido lo que hemos advertido en las observaciones anteriores y en la teología del AT, es la que demanda por que el tema de la filiación divina es en el NT tan amplio, siendo tan escasa su presencia en el AT. El crecimiento cuantitativo del tema de la filiación divina, en efecto, implica también un cambio en el significado y en la importancia ideal del término mismo. A la idea de paternidad-filiación, que en el AT se sitúa de modo exclusivo en el plano metafórico, según hemos visto con una fuerte preponderancia de temas jurídico-operativos, la sustituye en el NT la afirmación de una filiación bien precisa, que se coloca en un plano muy diverso del plano propio del AT. La verdadera razón de esta transformación de la paternidad y de la filiación en relación con Dios es la entrada, en la realidad de la vida bíblica, de la persona de Jesús de Nazaret. Jesús es llamado hijo de Dios de un modo decididamente nuevo respecto al sentido veterotestamentario. El no es un hijo, sino el hijo de Dios. No es sólo el heredero que el Padre ha enviado después de los profetas (Mc 12,6-7), tiene una unión especialísima de conocimiento y de amor con el Padre, conocimiento inmediato y pleno, amor total y totalmente correla-

tivo (Mt 11,25-27). Esta filiación especial, total, hace que resulte clara la distinción entre él y nosotros. También los discípulos y los hombres son llamados hijos de Dios, pero el Padre es suyo de un modo profundamente original (Mt 7,21-26, Lc 2,49, Mc 1,11, 9,7), que indica la íntima estructura de su vida su destino, su anhelo continuo la fuente secreta de su obrar, de su orar, de su ser entero. El es verdaderamente una sola cosa con Dios en unidad de vida de operación, de gloria de poder y de cualquier otra realidad. Bastará un solo texto, espléndido. "En verdad, en verdad os digo que el Hijo de por sí, no puede hacer nada que no lo vea hacer al Padre, y lo que este hace, lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo cuanto hace. Pues como el Padre resucita y hace revivir a los muertos, así también el Hijo da la vida a los que quiere. El Padre no juzga a nadie sino que ha entregado al Hijo toda potestad de juzgar, para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo envió. Llega la hora y es esta, en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen viviran. Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así ha dado al Hijo que tenga vida en sí mismo." (Jn 5,19-26).

Más para que podamos explicarnos el desarrollo pleno cuantitativo y cualitativo, del tema paternidad-filiación en el NT, falta aun algo, a saber, el vínculo entre Jesús hijo de Dios y nosotros, hijos del hombre. Entonces emerge la figura de Jesús como hijo del hombre, como hombre entre los hombres. La expresión "hijo del hombre", aplicada a Jesús, se halla casi exclusivamente en los evangelios¹⁵, y siempre en boca de Jesús. Esta terminología se concentra sobre todo en el contexto de aquellos momentos en que Jesús experimenta hasta el fondo que es igual a los hombres en la pobreza, el sufrimiento y la debilidad (Mt 8,20; 11,19, 20,28, Mc 8,31 y par.), o en el contexto de la promesa de aquellas perspectivas en que la realidad humana será definitivamente glorificada (Mt 24,27, 24,30, Mc 16,27, 13,41). Por eso humildad y sufrimiento se equiparan con plenitud y gloria, el texto más sintético es el texto decisivo del proceso ante el sanedrín, en que los dos dimensiones se unifican dramáticamente. "El Pontífice les dijo: 'Te conjuro por el Dios vivo que nos digas si tú

eres el Cristo, el Hijo de Dios." Dijole Jesus "Tu lo has dicho Y os declaro que desde ahora vereis al hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir sobre las nubes del cielo." (Mt 26,63-64) Esta real identificación del Hijo de Dios con el hijo del hombre, y del hijo del hombre con la real condicion humana de todos los hijos de los hombres, es la verdadera razón, histórica y no ilusoria, gratuita y no exigible inesperada y no solicitada, de la filiacion divina aplicada a los hombres en todos los textos del NT y, consistentemente, en toda la tradicion cristiana (padres, doctrinas conciliares teologia) La iniciativa es siempre del Padre (Gal 4 4-5) y se realiza en la mediacion real histórica, vivida y experimentada de la vida de Jesus de Nazaret Al enviar al Hijo, que se hace hombre entre los hombres y hermano de los hombres, y al dar el Espiritu Santo (Rom 5 5, 2 Cor 1,22, 5,5 1 Tes 4,8), el Padre hace de los hombres hijos suyos En Jesus pues, es donde Dios se da y recibe el nombre de padre padre suyo y padre nuestro, en la experiencia precisa de una *nomnacion* que no deriva de la ilusion, de la exigencia del deseo, sino de la revelacion inesperada y gratuita de un hecho vivido y anunciado a quien jamas habria podido soñar algo semejante "El Hijo nos trae el mensaje de la paternidad divina, nos hace conocer al Padre y nos revela nuestra verdadera condicion de hijos, pero, sobre todo, con su venida, nos aporta el don mismo de nuestra filiación El se ha hecho carne para que nosotros pudiéramos convertirnos en hijos del Padre A traves de el —afirma Juan— nos viene la gracia (Jn 1,17) y el poder de convertirnos en hijos de Dios y de nacer una segunda vez de Dios (Jn 1, 3,3 5) A todos los que le reciben les da el ser hijos de Dios, el, que no nacio ni de la sangre ni de la carne, sino de Dios (Jn 1 12 13)"¹⁶

Por eso la Escritura habla de nosotros como hijos de Dios Jesus nos enseña a dirignos a Dios como padre (Mt 6,9), llama hijos a los pacificos (Mt 5,9), a aquellos que aman plenamente (Lc 6 35), a los que han resucitado a vida eterna (Lc 20,35 36) Esta filiacion implica perfeccionamiento sin limites, cumplimiento de la voluntad del Padre, imitacion de la bondad, de la misericordia y del amor universal que esta presente en la experiencia salvifica Es claramente, sobre todo en Pablo, una extensión a los hombres de la filiación

divina y unica de Jesus (Rom 8 29 30) en virtud de la relacion unica que se ha venido a crear entre Jesus y los hijos de los hombres La eleccion de Dios transforma el ser mismo del hombre, que se hace vivo con su misma vida, gracias a la presencia vital en el del principio mismo de la vida divina, que es el Espiritu (Gal 4 5 6) Asi pues, el nuevo "nacimientio" (Juan) o la nueva "creación" (Pablo) hacen que el hombre llegue a ser verdaderamente hijo de Dios, es decir, participe de la vida de Dios, animado y vivificado por la acción del Espiritu "Pero vosotros no vivis segun la carne, sino segun el Espiritu, porque el Espiritu de Dios habita en vosotros En efecto, cuantos son guiados por el Espiritu de Dios, éstos son hijos de Dios, porque no recibisteis el espirtu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor sino que recibisteis el espirtu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar ¡Abba! ¡Padre! El mismo Espiritu da testimonio juntamente con nuestro espirtu de que somos hijos de Dios" (Rom 8,9 14-16) Por eso somos verdaderamente hijos de Dios, y Jesus, permaneciendo hijo del Padre en modo absolutamente especial, puede ser verdaderamente llamado "primogenito entre muchos hermanos" (Rom 8,29) Por eso la vida de hijos de Dios es realidad de nuestra historia, si bien para verla y vivirla conscientemente es necesaria la luz de la fe, y su manifestacion plena es vivida en la esperanza del reino El nombre de hijos, que se nos ha dado, es nombre que corresponde a la realidad "Ved que grande amor nos ha dado el Padre al hacer que nos llamemos hijos de Dios y en efecto lo seamos Si el mundo no nos comprende es porque no le ha comprendido el Queridimos, desde ahora somos hijos de Dios, y aun no se ha manifestado lo que seremos Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a el, porque le veremos tal y como es" (1 Jn 3 1-2)

3 TRADICIÓN Y TEOLOGÍA Si de la sumaria consideracion de la realidad de la filiacion adoptiva presente en la Escritura pasamos a examinar lo que de esta filiacion han enseñado los padres de la Iglesia y han dicho el magisterio eclesastico y la teologia, nos encontraremos ante un material inmenso y dificil de sintetizar.¹⁷ Mas lo que es absolutamente esencial precisar es que, salvo particulares excepciones, se mantiene siempre clarísimo el sentido de la rela-

tividad del discurso del caracter sustancialmente metafórico de la atribución de la filiacion, que precisamente por eso es llamada *adoptiva* (haciendo eco de la misma Escritura), y de la insercion de todo el tema de la filiacion en el gran discurso de la "justificación" Quiero decir que la filiacion adoptiva no es jamas entendida en sentido realista generativo, sino que es siempre referida a Cristo y a la presencia del Espiritu y vista como *uno* de los posibles modos de describir el gran hecho de la liberacion del mal y de la llamada a la participacion de la naturaleza divina Esta participacion de la naturaleza divina es llamada ora justificacion, ora santificacion, ora gracia ora divinización, ora precisamente *filiacion adoptiva*¹⁸

En la descripcion teologica de esta filiacion en general, se nos coloca a medio camino entre la natural, propia de quien es realmente engendrado por el padre, y la filiacion juridica adoptiva, que consiste en la atribucion gratuita exterior de derechos a un extraño La filiacion adoptiva sobrenatural afirman los teologos y padres, es gratuita, pero no puramente exterior ya que implica una modificacion real del ser mismo del adoptado En cuanto a las explicaciones teológicas el tema se haria casi interminable y englobaria a todos los otros temas antedichos (gracia herencia, santificacion divinizacion, etc) pudiendo reducirse utilmente al unico gran tema de la inhabitacion divina en el hombre justificado es decir, de la presencia dada y operante del Espiritu Santo en la vida del hombre, que ya en la condicion terrena permite vivir realmente la misma vida de Dios, es decir, poseer ya desde ahora y verdaderamente el don increado.¹⁹ Obviamente esta voz no puede pretender abordar cumuladamente estos temas Lo que deseo intentar aqui es exponer, en términos culturalmente modernos y sobre todo sintéticos, los resultados de los estímulos documentarios y de contenido que se han reseñado hasta ahora

IV Hijos de Dios hoy

Toda esta realidad de revelación y de conciencia de riquezas temáticas y de sospechosos alertas se vuelca sobre quien desea presentar al hombre de hoy

una reflexion acerca de la filiacion divina que sea fiel al dato de la fe y esté atenta a no embarrancar en los escollos faciles pero mortales y sin credibilidad de la ilusion o incluso del complejo de culpabilidad o de la sumisión alienante que legitima el *status quo* y santifica "religiosamente" la opresion elevando a categoria de merito la tolerancia pasiva y la renuncia a hacer la historia, a realizar la humanidad y la verdadera "mundanidad" de esta vida Sin embargo, una vez puestos en guardia por los "maestros del recelo" no podemos ni debemos perder absolutamente la riqueza espiritual y vitalmente operante del gran tema de la filiacion divina y hemos de traducirlo en terminos que sean perceptibles y creibles tambien para el hombre de hoy "en marcha hacia una sociedad sin padre" A la luz de los temas estrictamente dogmaticos, como la inhabitacion trinitaria la atribucion de la acción divinizadora al Espiritu el tema de la presencia de la gracia increada en la vida misma del hombre, etc el camino de una reflexion "espiritual" hoy sobre la filiacion es extraordinariamente rico y capaz de modificar realmente, si se toma en serio la existencia del hombre y del mundo.²⁰

1 FILIACIÓN DIVINA A LA LUZ DE JESU CRISTO - La primera observacion que se ha de hacer en esta tentativa de traduccion espiritual o sea existencialmente vital, del mensaje de la filiacion divina de los hombres es que el discurso debe estar siempre anclado como en su origen y en su unico ambito en la realidad concreta de la persona de Cristo Jesus Jesus de Nazaret, y *solo* Jesus de Nazaret entregado presente vivido y revivido en la historia real del hombre nos brinda la posibilidad de hablar realmente de la filiacion divina Si no existiera el su presencia, su mediacion, su palabra y su vida real todo caeria en la ilusion (Freud), o en la alienante consagracion de la injusticia hecha autoridad (Marx) o en la despotica tirania negadora del gusto y de la libertad de la vida (Nietzsche y el ateismo de rebelion individualista) Tampoco bastaria, como es obvio, el sentido puramente metafórico y cargado de significados ambiguos de que es todavia testigo el AT, en el que la paternidad atribuida a Dios es prevalentemente un modo humano de representarse lo indecible y lo no representable en fundamental analogía

con la experiencia religiosa universal de los hombres, mas cargada de ambigüedad y de ilusión que de contenidos reales²¹. En Jesus Salvador la filiacion divina es real y no ilusoria por estar siempre sujeta —cada vez que nosotros la pensamos y expresamos en cuanto somos nosotros los que pensamos y expresamos— al riesgo de la ambigüedad y de la instrumentalizacion ideologica. En Jesus Dios se da definitivamente el nombre de Padre con una autonominacion que no responde a exigencias humanas de consuelo y de proteccion (ya que esta paternidad esta muy lejos de presentarse como consoladora o protectora). Para convencernos de ello nos bastara pensar en la experiencia de humanidad debil, sufriende abandonada y moribunda que se verifica en Jesus Hijo. Este Padre no es un amo que enajena la responsabilidad y el gusto de vivir y de construir la historia, no es un rival que vence derrotando a los hijos sino que es la realidad totalmente nueva de un Dios definitivamente diverso, como es diverso Jesus de Nazaret de cualquier salvador soñado o pedido.

Entonces anunciar la filiacion divina sera tomar conciencia de la salvacion que Jesus de Nazaret ha traído en su doble realidad especifica de liberacion de lo que la fe llama mal o pecado, y de definitiva oferta-presencia de una divinizacion que puede expresarse verdaderamente en terminos de filiacion solo porque es asimilacion inaudita a Aquel que se dice y es proclamado y es verdaderamente, el Hijo diverso y unico de este Padre diverso y unico. Hablar, pues de filiacion divina sera hablar de salvacion en Cristo, y no de una imitacion moral (o, peor, moralistica), de actitudes vagamente filiales (o, peor, infantiles), de un padre imaginado segun el modelo de los padres humanos, buenos o malos.

Sobre este aspecto fundamental, que distingue entre infantilismo basicamente morboso y la autentica "infancia espiritual" evangélica y cristiana, volveré más adelante. Ahora es el momento de describir, tomando como base la revelacion biblica y la experiencia viva de la fe viva de la comunidad historica que es la Iglesia en el contexto de la cultura de hoy la realidad de la salvacion cristiana, en la cual el hombre se convierte realmente, también él, en hijo diverso de un Padre diverso, en Cristo y en el Espiritu que es derramado en su vida

real de hombre entre los hombres (Rom 5 5)

2 JESUCRISTO ES LA SALVACION La vida real del hombre, que es la historia, ha sido recorrida por una conciencia historica primero indecisa y ambigua, indistinta y no explicitada, y luego cada vez más clara y luminosa, que se ha concretado en la experiencia real de Jesus de Nazaret y de aquellos que lo han acogido y que han transmitido la "noticia", anunciando el misterio inaudito finalmente revelado. No es una idea moral, un programa de vida o un complejo de preceptos culturales, sino una persona viva una realidad humana en toda su plenitud de limitacion creatural comun y de absoluta originalidad divina. Por eso esta vida historica concreta, esta "palabra" esta comun de experiencia humana débil y sufriende, es la plenitud de un camino que venia de lejos comenzado hacia tiempo por absoluta iniciativa de Yahve "Dios despues de haber hablado en los tiempos pasados muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas ahora nos ha hablado por medio del Hijo" (He 1,1 2). La conciencia de que esta presencia es realidad nueva y al mismo tiempo esta en la fuente misma de toda vida pasada presente y futura emerge en el programa de quien lo ha encontrado y lo anuncia a todos "Lo que era desde el principio lo que hemos oido, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que han tocado nuestras manos acerca del Verbo de la vida, si, la vida se ha manifestado la hemos visto, damos testimonio de ella y os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado, os anunciamos lo que hemos visto y oido para que esteis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,1 3).

Jesus de Nazaret es, en consecuencia, la salvacion Dios mismo que entra en nuestra "carne"²², en nuestra historia, camina por nuestros caminos, llora nuestras lagrimas, sufre nuestros dolores, goza con nuestros pobres gozos, ama lo que nosotros amamos, muere nuestra muerte y resucita con su vida, que se hace nuestra, nos ofrece su esperanza, nos vivifica con su alegria nos transfigura en su divinidad humana, nos reúne en su unidad perfecta con el Padre y con los hermanos, en la historia y mas alla de la historia, en una plenitud

que no es alienante regalo a debiles renunciatarios, sino conquista cotidiana sustentada por su energia de amor y de fraternidad concretisima "Tanto ha amado Dios al mundo, que le ha dado a su Hijo unigenito, para que quien crea en el no muera, sino que tenga la vida eterna" (Jn 3,16). Cristo se da a si mismo volviéndose uno como nosotros uno de nosotros, y nos hace entrar en su vida sin fin, en su comunión personal con ese Dios que el llama padre y con los otros, en una unidad de destino que vence el dolor y la muerte, la soledad y la incapacidad de transformar la historia del mundo.

Esto no es ciertamente, una realidad evidente o que indique con certeza experimental el camino de cada dia. Esta salvacion no ha eliminado el dolor ni la muerte, pero nos ha indicado el camino. La solucion de algun modo esta dada pero hemos de hacerla nuestra no es imposicion que aniquile la libertad, que fuerce nuestra inteligencia y nuestra voluntad, que aliene, en una palabra, nuestra dignidad, consistente en tomar en la mano nuestra existencia, en caminar nuestro fatigoso camino de hombres entre los hombres, con los mismos problemas que los otros, pero con un anuncio nuevo para todos. Tomamos en la mano nuestra historia y descubrimos que es historia de Dios, porque es realmente tambien historia suya, y con el caminamos hacia la construccion cotidiana de la tierra y los cielos nuevos, en la expectativa operante del cumplimiento definitivo, que el (con nosotros) realizara dando sentido y plenitud a lo que es humano, de modo inaudito y rebasando las mas grandes aspiraciones del hombre mismo "Lo que el ojo no vio, ni el oído oyo, ni se le antojo al corazón del hombre, eso preparo Dios para los que le aman" (1 Cor 2,9). Toda esta realidad esta encerrada en el, Cristo Jesus, hijo de una mujer del pueblo, hermano nuestro en el dolor y en la muerte, "probado en todo, como nosotros, a excepcion del pecado" (Heb 4,15). El es verdaderamente el Dios vivo y verdadero, no forjado por nuestros sueños o por nuestras ilusiones, frustradas por la dureza de la realidad cotidiana en el, finalmente, nosotros los hombres descubrimos el verdadero rostro de Dios y reconocemos nuestro verdadero rostro de "hombres humanos"²³. El nos ha descubierto por fin la "cara" de Dios "A Dios nadie lo ha visto jamas, el Hijo unigenito que esta en el seno del

Padre, nos lo ha revelado" (Jn 1,18). Pero de igual modo él nos ha revelado la sustancia misma de nuestra vida, que consiste en amar a los hombres hermanos, hijos en el, de un unico padre "Jamas ha visto nadie a Dios. Si nos ama mos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor en nosotros es perfecto" (1 Jn 4 12).

3 SALVACION LIBERACION Y DIVINIZACION - Cristo es, pues, la salvacion, el salvador, el alfa y la omega de toda la creacion, de toda la historia humana, como proclama Pablo en este texto de inagotable riqueza divina y humana en que habla de nuestra salvacion y de la de toda la creacion "Dando gracias a Dios, que nos ha invitado y hecho partícipes de la herencia de los santos en la luz, quien nos rescato del poder de las tinieblas y nos transportó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redencion y remision de los pecados. El cual es imagen de Dios invisible, primogenito de toda la creacion, por el mismo fueron creadas todas las cosas, absolutamente todo fue creado por el y para el, y el mismo existe antes que todas las cosas y todas en él subsisten. El es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia, siendo el principio, primogenito entre los mortales, para así ocupar el mismo puesto entre todas las cosas, ya que en el quiso el Padre que habitase toda la plenitud. Y quiso tambien por medio de el reconciliar consigo todas las cosas tanto las de la tierra como las del cielo, pacificandolas por la sangre de la cruz" (Col 1,12-20). El es el hombre perfecto, el hombre total, el hombre nuevo, que ha vencido todas las alienaciones, cuyo peso experimentamos en nuestra vida el egoísmo, la soledad y la muerte. Resucitado de la muerte, el nos ofrece a si mismo, y nuestra salvacion es su resurreccion restablecimiento definitivo de aquella unidad originaria rota por la aparicion del mal en todas sus formas. Salvacion significa plenitud, novedad, totalidad, cumplimiento de la historia del hombre, realizacion plena de la humanidad del hombre mismo. En la resurreccion de Jesus de Nazaret, que se hace resurreccion del hombre, esta salvacion se realiza en los dos momentos fundamentales que la constituyen el negativo de superacion del pecado, de la muerte, de la esclavitud, de la ley, del dolor, de la ineficacia, y el positivo de la glorificacion, vivificacion, comunicacion del Espiritu, liberacion total, en

una palabra, de la *divinización* del hombre, que teológicamente es precisamente la esencia de la filiación divina del hombre en Jesucristo, de la que estamos tratando

a) *La salvación como liberación-victoria sobre la muerte, sobre el pecado y sobre todo aquello que le impide al hombre lograr su plenitud humana* Cristo resucita derrotando a la muerte y su resurrección es la victoria definitiva sobre el "último enemigo", precisamente la muerte (1 Cor 15,26) La muerte es el elemento que disgrega de modo supremo al hombre y mantiene viva su alienación de sí mismo y de los hermanos es ruptura, dispersión y desorden definitivo Es directa consecuencia del pecado según el esquema teológico paulino (Rom 5,12, 6,23), ya que el pecado es por su naturaleza laceración de la unidad, alienación del hombre y ruptura de la armonía²⁴ Por eso la victoria sobre la muerte, la resurrección, es consecuencia de la victoria definitiva sobre el pecado por obra de Cristo (Rom 6,5 Heb 9,26, 1 Jn 1,7, 3,5) Así queda eliminada toda escisión, toda enemistad y hostilidad dentro del hombre, entre los mismos hombres y entre los hombres de Dios Es el gran acontecimiento de la restauración de la comunión amigable entre Dios y los hombres y entre todos los hombres, la totalidad del hombre "a imagen y semejanza de Dios", como en el imaginario escenario bíblico inicial, se reconstruye y reconstruye²⁵ Cristo resucitado es el que "ha destruido la muerte"²⁶, destruyendo su raíz, que era el pecado, y la hostilidad que el mismo había desencadenado entre el hombre y Dios y entre los hombres mismos

b) *La salvación como "glorificación" y divinización del hombre* Sin embargo, si el discurso sobre la salvación cesara en este punto, llegaríamos a mutilarlo de su elemento más propio y específico, más desconcertante y más nuevo, contenido en la esencia más genuina de la revelación cristiana Porque el deseo vehemente de la liberación del mal es también propio del sentimiento religioso natural y de otras religiones e ideologías ahistóricas, que han confirmado el anhelo de una purificación de las limitaciones y de los fracasos de la existencia, acariciando un imposible retorno a los orígenes o la eliminación de los deseos como base de la felicidad po-

sible o también la fuga hacia una dimensión diversa y opuesta al mundo²⁷ Pero en este camino han tenido y tienen una buena baza todos los antes citados "maestros del recelo", poniendo en apuros a un cristianismo no muy riguroso y atento a sus mismas características Y la característica más profunda del mensaje cristiano, en la luz de una conciencia inaudita que se afirma con la fuerza de la gratuidad que sobreviene inesperadamente, y no como posible proyección de sueños imposibles, es precisamente ésta la afirmación lucida y plenamente doctrinal de la salvación como divinización real no ilusoria, no desculpabilizante no alienante, sino histórica y concreta del hombre histórico y concreto Merece la pena repetirlo es la esencia más profunda del mensaje cristiano, que concierne directamente al hombre En Jesús de Nazaret, hijo unigénito del Padre, la humanidad misma entra, de modo realismo y "carnalísimo"²⁸, no ideológica, sino históricamente, en comunión total de vida con Dios mismo que, en Cristo, no sólo se *revela* (Cristo signo-imagen del Padre), sino que *se comunica* (Cristo signo eficaz del Padre) Por eso él es "sacramento del encuentro con Dios", sacramento primordial, fuente y realidad última y verdadera de todos los sacramentos, que no son ni deben ser otra cosa que puntos de encuentro y de injerto de su realidad divina en nuestra realidad humana²⁹

Esto quiere decir, y es la esencia más íntima de la salvación cristiana, que, en Cristo, Dios y el hombre se han hecho una sola realidad, en un único ritmo de vida, que une tiempo y eternidad, historia y absolutez, materia y espíritu Por la encarnación-muerte-resurrección de Jesús de Nazaret, alfa y omega de la historia, el hombre es libre de entrar a formar parte del misterio de amor y de vida que es la realidad trinitaria, desde ese momento el hombre es *Dios por gracia de Dios*³⁰, hijo verdadero de Dios por ser hermano de Cristo, y sólo su libre y absurda elección negativa, el pecado, puede impedir esta misteriosa y sublime realidad Sólo de este modo desconcertante es plenamente verdadera la triunfal exclamación de Pablo "Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia" (Rom 5,20) Si la salvación consistiera sólo en reconducir al hombre al estado preexistente al pecado, este texto no tendría sentido Y no tendrían tampoco sentido muchos otros

textos escriturísticos, que no pasarían de modos de expresarse, mientras que suenan con una claridad parentonía que no admite dudas ni equívocos una vez que se entra en la dimensión de la fe Estos textos no admiten dudas ni equívocos, al menos para quien no cede a las tentaciones espiritualizantes de un platonismo maniqueo y para quien no tiene miedo de tomar en serio la encarnación de Cristo, que se convierte en la clave de la historia, en la fuerza transformadora del tiempo presente, de la tierra actual, y no solo del tiempo futuro, del mas allá, de un "cielo" imaginado no con las categorías realistas del mundo bíblico sino con los fantasmas falsamente celestes de cierto espiritualismo de origen dualista y pagano "Cristo es nuestra paz, el que de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro medianero de separación³¹ la enemistad, anulando en su carne la ley para crear de los dos en sí mismo un solo hombre nuevo, haciendo la paz, y reconciliar a ambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad De tal suerte que ya no sois extranjeros y huéspedes sino que sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios" (Ef 2 14 19)

Sólo por esto (lo hemos visto arriba) "nos llamamos hijos de Dios y lo somos verdaderamente" en Jesús de Nazaret el hombre se hace "partícipe de la naturaleza de Dios" (2 Pe 1,4), "heredero de Dios" (Rom 8 17), y, por eso, desde este momento la actitud para con el hombre es la misma actitud que para con Dios Amar al hombre significaría amar a Dios "Lo que hicisteis a uno de estos pequeñuelos me lo hicisteis a mí" (Mt 25 40) Y la reciproca no será menos verdadera, amar a Dios es cosa real solo cuando se ama al hombre "El que no ama a su hermano, que ve, no puede amar a Dios, al que no ve Este es el mandamiento que hemos recibido de él que el que ame a Dios, ame también a su hermano" (1 Jn 4,20-21) Por eso el mismo Juan puede afirmar con seguridad triunfal una cosa que a nosotros tan alejados de la concreción de la "carne" de Cristo, nos parece sorprendente y reductiva "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (1 Jn 3,14) "Pasar de la muerte a la vida" es lo mismo que resucitar es la salvación en todo su alcance, que consistirá precisamente en la \swarrow caridad, es decir, en el amor del hombre en nombre de Cris-

to Esto no significará, empero, hacer al hombre instrumento de Cristo, amándolo "como si fuese Cristo", ya que, desde el momento de la encarnación redentora, el hombre es Cristo, cada hombre es hijo de Dios, en la concreción realísima de este don histórico supremo que ha transformado la condición humana (muerte, separación, soledad, odio a sí mismo y a los otros) en la "maravillosa herencia de los santos en la luz", que es la luz misma que es Dios "Dios es luz, y en el no hay tinieblas" (1 Jn 1 5)

Ciertamente sigue siendo fuerte la tentación de transferir todo este discurso solo al mas allá traicionando el espíritu fundamental de la Escritura y permaneciendo fieles, por desgracia, al espíritu fundamental de una cierta "cristiandad" es decir, del modo ineficaz e historicamente siempre imperfecto con que la palabra misma de Dios ha sido recibida y vivida por los "cristianos", pecadores y débiles como los otros hombres, y mas aun toda vez que piensan ser ellos, y no Cristo con ellos, los que salvan el mundo y la historia El amor de Dios que acosa al hombre, este, que se vuelve, por gracia, una sola cosa con Dios, la historia del hombre, que se vuelve historia de Dios en Cristo tal es el anuncio de la salvación cristiana y la filiación divina En esta perspectiva, Cristo resucitado es una sola cosa con la humanidad salvada, el "Cristo total" o sea la Iglesia, pueblo de Dios que marcha hacia la definitiva revelación de los *hijos de Dios* (Rom 8,19), el lugar privilegiado el signo excelso de este acontecimiento que es la salvación y la demostración eficaz de su realización en la historia de los hombres³² Cristo por medio de la Iglesia, pueblo de los hijos de Dios, es la posibilidad real y ya historicamente operada y operante, aunque no aun totalmente manifestada de la realización de la salvación como liberación del mal, como divinización del hombre, convertido en verdadero hijo de Dios mismo Pero precisamente por esto la salvación no es un ideal no es una ideología no es un valor teológico abstracto, ni siquiera un código de comportamiento, sino una *historia real* La vida-muerte-resurrección de Jesús de Nazaret y la vida-muerte-resurrección del hombre son dos momentos, dos caras de una sola realidad, de un único evento, que marca el verdadero y único "destino" —sin fatalismo alguno— del hombre, revelando

y realizando conjuntamente el sentido del hombre en la historia, que se convierte en historia de salvación real. En este sentido, no cabe ninguna absorción del hombre, de su dignidad, de su libertad, de un Dios que lo anule, lo domine, lo sustituya, la salvación no es impuesta, sino ofrecida a la libertad humana, y no se le ofrece altivamente, desde una distancia infinita que humille al hombre y le obligue a buscar protección ilusoria frente a un absoluto como petidor y rival de su ser y de su libertad.

La salvación esta en un hombre, se la ofrece una mano fraterna, una mano de "hijo del hombre", "capaz de compadecer nuestras debilidades" (He 4,15) porque ha compartido con nosotros el pesado fardo, "hecho en todo semejante a nosotros, a excepción del pecado" (ib) Ha dejado a un lado el esplendor de su divinidad, de su "ser igual a Dios" para posesionarse de la "forma humana", la "forma de siervo", de criatura, y transformarla en la vida misma divina, en comunión de amor con el Padre y con el, el Hijo, donde la totalidad del hombre y de los hombres se reconstruye sin disolverse y se completa en la copresencia de la totalidad de Dios en Cristo y en ellos, esperando y preparando en la praxis histórica el momento en que "el entregue el reino a Dios Padre para que sea Dios todo en todas las cosas" (1 Cor 15,24-28) No tengamos, pues, miedo a hablar de filiación divina y de libertad humana, de historia humana y de historia de la salvación, no son realidades contrapuestas o sobrepuestas ilusoriamente, son en conjunto la estructura íntima de la realidad entera, que se completa en la progresiva manifestación de la copresencia de Dios en Cristo en el corazón mismo de la historia y de la vida de la humanidad que camina concretamente en la historia.

V. Conclusión

Todo este largo itinerario nos lleva, entonces, a la luz de la palabra, de la reflexión doctrinal y de la situación cultural contemporánea, a la afirmación de la filiación divina, como a una de las formas en que, una vez puestos en guardia sobre los riesgos desenmascarados por los "maestros del recelo", puede ser presentada la realidad plena de la salvación del hombre y del mundo, el anuncio del evangelio como "buena

noticia" universal. Esto quiere decir que salvación, como filiación divina, no es salvación del alma, sino salvación del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres, que viven en inescindible solidaridad con todo el cosmos, que es para también la salvación, como nos lo anuncia Pablo y lo confirma Teilhard de Chardin³⁵ "La creación espera, en efecto, con gran anhelo la revelación de los hijos de Dios... sabemos, efectivamente, que toda la creación gime y esta en dolores de parto hasta el momento presente, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos esperando la adopción filial" (Rom 8,19-23) El Cristo glorioso ya no esta solo, hijo unigénito del único Padre, "del cual toma nombre toda paternidad" (Ef 3,15)³⁶, sino que como cabeza del cuerpo que es la Iglesia (Col 1,18), como jefe de toda la creación, ofrece al hombre, señor de la historia, en su misterio de muerte y de resurrección, la posibilidad realísima de vencer el mal, cualquier enemistad, de entrar en la plenitud de amor y de vida con el Padre y con los otros hombres, descubiertos plenamente como hermanos. Esta salvación-filiación-divinización es, al mismo tiempo, don de Dios, porque "el amor viene de Dios" (1 Jn 4,7), y tarea histórica que compromete la libertad y la respuesta del hombre histórico. Esto significa que la salvación-filiación es realidad plenamente poseída sólo cuando el hombre responde con toda su persona al don gratuito y lo hace suyo a través de la fe, implícita o explícita, que es encuentro real de personas, y que transforma al hombre en la nueva criatura verdadero hijo de Dios, miembro vivo del cuerpo que es Cristo, coheredero con él y con los hermanos de la resurrección y de la plenitud de la historia. En esta clave, el compromiso terreno por un mundo más justo y menos inhumano es soporte sustancial de la filiación divina vivida y realizada en la historia.³⁵ La filiación salvación no mata el compromiso, no protege ilusoriamente de los contragolpes de la historia, no aliena en una eternidad que es negación del tiempo, no es enemiga de la fantasía y del gusto de crear tiempos nuevos y de construir el reino del hombre.³⁶ Todo lo contrario, el compromiso histórico terreno se convierte en el modo con que el hombre, vuelto verdaderamente "hombre humano", liberado y divinizado en el tiempo, realiza, movi-

do por el Espíritu de Cristo que se hace su Espíritu (Rom 5,5 8,14) el programa grandioso con el que Dios mismo construye la historia y la eternidad "He aquí que hago nuevas todas las cosas" (Ap 21,5)

G. Gennari

Notas—(1) A Mitscherlich *Acusación a la sociedad paternalista* Sagitario Barcelona 1966 G Mendel *La rebelión contra el padre I* Roma Barcelona 1971 J Lussu *Padre padron padreterno* Anagrama Barcelona 1979—(2) Sobre el pensamiento de Freud en lo referente a la religión A Vergote *Interpretaciones psicológicas de los fenómenos religiosos en el ateísmo contemporáneo en El ateísmo contemporáneo* (dir por G Girardi) (ristandad Madrid 1971s I 1 417 419 L Beirnaert *Introduction a la psychanalyse freudienne de la religion en Etudes* 2 (1968) 200 210 e ib 8 (1968) 278 286 J C Sagne *De l'illusion au symbole la reconnaissance du Pere en 'Lumière et Vie'* 104 (1971) 38 58 A Plé *Freud y la religion* Ed Católica Madrid 1971 cf bibl—(3) F Engels *Antidühring* en K Marx F Engels *OC* Editori Reuniti Roma 1975 XXV 304 Advértase que propiamente Marx no toma nunca en consideración la religión en sí sino siempre como reflejo y producto de la verdadera y única alienación profunda del hombre que es la económica. Por eso me parece que tienen razón autores como I Mancini y R Orfei cuando precisan que hay que estar atentos a lecturas simplistas y por ende falsas de la relación marxismo religión Cf I Mancini *Teología ideología utopía* Queriniana Brescia 1974 en particular *Religione e oppio* 329 362 R Orfei *Marx Il regno della libertà* Coines Roma 1976 sobre todo 162 172—(4) Sobre estos precedentes G Siegmund *Nietzsche's Kunde vom Iode Gottes* Morus Verlag Berlin 1964—(5) Mi orgullo no soporta que los dioses lleven el centro. Animate corazón mío porque ahora se va a revelar el engaño es decir si él es un rey o solo un fantasma" (*Werke und Briefe* Beck Munich 1933 65) Sobre el ateísmo de Nietzsche en general cf G Siegmund *F Nietzsche en El ateísmo contemporáneo o c* (nota 2) II 251 275—(6) Cf J Lotz *Ateísmo y existencialismo* ib II 295 343 G Penzo (dir) *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre* Città Nuova Roma 1976 con amplísima bibl—(7) M Hladé *Tratado de historia de las religiones* (ristandad Madrid 1981² en part 42—(8) Diciativa en este sentido me parece la aportación de K Rahner sobre todo en *Oyente de la palabra* Herder Barcelona 1967—(9) P Ricoeur *De la interpretación Ensayo sobre Freud* Siglo XXI B Aires J M Pohier *A nom du Pere en "Espruit"* 347 (1966) 480 500 548 (1967) 947 970 (en castellano se encuentran en *En el nombre del Padre* Sigueme Salamanca 1976 15 60)—(10) E Jacob *Teología del AT* Marova Madrid 1969 64—(11) Ver lo monumental voz *Pater* en *GLNT* IX 1111 1328 en part 1128 1147 1164 1175—(12) J

Blinzler *Filiación*, en *DTB* 404 413—(13) Cf las voces *rey esposo pastor* en los diversos diccionarios bíblicos—(14) Para este análisis textual me refiero sobre todo a H Bourgeois *Le Dieu Père et la théologie* en "Lumière et Vie" 104 (1971) 134 135—(15) Las excepciones son He 7,56 Ap 1,13 14 14—(16) R Tufarriello voz *Figlio* en *Schede Bibliche Pastorali* Dehoniane Bologna 118 13—(17) Cito sólo al gunos textos en que el tema es ampliamente tratado M de la Taille *Actuation cree par acte incree* en "RechtSReL" (1928) 255 268 Y M Congar *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* en "VSpS" XLIII (1935) 91 107 J Gross *La divinité du chrétien d'après les Peres grecs* Vrin Paris 1938 S I Dockx *Fils de Dieu par grâce* Desclée Paris 1948 F Bourassa *Adoptive sonship Our union with the divine Persons* en "Theological Studies" XIII (1952) 309 335 M Hick Z Als zeghy *El evangelio de la gracia* Sigueme Salamanca 1965 507 538 H Kung *La gustificación* Queriniana Brescia 1969 135 159 236 249 J Ratzinger J Auer *Il vangelo della grazia* Cittadella Assis 1971 148 168—(18) Cf C Baumgartner *La gracia de Cristo* Herder Barcelona 1969 191 276 en particular 219 226 con indicaciones de fuentes y con una amplia bibl en cada capítulo—(19) Cf León XIII *Divinum illud munus* citado por Pio XII en *Mystici corporis* Tal union admirable que se llama inhabitación no difiere sino por la condición y el estado de aquella en que Dios abraza y hace bienaventurados a los elegidos" Me permito citar a tal respecto este pensamiento de Teresa de Lisieux en el lecho de muerte "No logro realmente ver qué mas podrá tener después de la muerte que ya no tenga en esta vida. Vere al buen Dios es verdad pero en cuanto a estar con él yo ya lo estoy plenamente en la tierra" (*Entró nella vita I tami colloqui* Queriniana Brescia 1974 35) Cf G Gennari *Teresa de Lisieux La verta e piu bella* Ancora Milán 1974 en particular 242 249—(20) He usado apostá el adjetivo "espiritual" que indica prescindiendo de los esquemas dualistas de origen pagano la realidad de la vida de Dios el Espíritu que transforma y 'hace nuevas todas las cosas". Este es el verdadero sentido de espiritualidad cristiana. Es "espiritual" solo aquello que transforma vitalmente la existencia del hombre y del mundo entero. El mundo es el ambiente del hombre. En este sentido he hablado arriba de verdadera 'mundanidad' de la vida haciendo referencia al sentido positivo de la palabra "mundo" en la teología de Juan y recordando la gran lección de aquel amigo de Dios y de los hombres que fue Bonhoeffer—(21) Bastará consultar la voz *Figliolanza divina* en *Enciclopedia delle Religioni* Vallecchi Florencia II 1604 1606 para ver cuántas referencias ambiguas hay a realidades primitivas piéneses por ejemplo en el *Juppiter* latino y en el *Zeus Pater* de los griegos para comprender lo que queremos decir. Cf también G van der Leeuw *Fenomenología della religione* Boringhieri Turín 1975 138 143—(22) "Carne" tiene aquí el sentido de existencia humana en su plenitud de realidad marcada de tiempo y espacio de inteligencias y voluntad de fe vivi-

da en la historia y en la precariedad de la dualidad creadural. No hace, pues, referencia al dualismo pagano de materia espíritu o cuerpo alma, que ha contagiado también al pensamiento de tantos cristianos. Cf la voz *Sarz* (carne), en *ThW* y en los diversos diccionarios bíblicos. No hay, en este sentido, ningún significado peyorativo, y por ello "el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14). Cf también Sal 85,3 (Vg), Mt 19,6, Jn 6,56, y "Creo en la resurrección de la carne" —(23) La idea de Cristo como el hombre nuevo, el hombre verdadero, en paralelo antitético con el hombre viejo, realización perfecta de la misma creación del hombre, es uno de los temas de fondo de todo el NT en relación al AT. Cf Gén 1 26 el hombre imagen de Dios, Heb 1,3 Cristo imagen del Padre, Gén 3 Adán primogénito de los pecadores, y Rom 5 Cristo primogénito de los justos, Gén. 12 Abrahán, comienzo de la promesa, y Gal, 3 Cristo, hijo de Abrahán a través de David, plenitud de la promesa, Gén. 22 Isaac ofrecido por el padre en sacrificio, y Jn, 3 Cristo ofrecido por el Padre para la salvación del mundo, Is 42-49-50 53 el Siervo sufriente, y Mt 26-27 Mc 14-15, Lc 22-23, Jn 18-19, la pasión de Cristo, Dan 7,13-14 y Ap 5, 19, etc —(24) Cf A Giudici G A Paolo, *Peccato*, en *Dizionario teologico* (Bauer-Molari), Cittadella, Asis 1974, 509-520, P Schoonenberg, *La potencia del peccato*, Queriniana, Brescia 1970 Esta idea del mal como laceración de la unidad y ruptura de relaciones puede ofrecer una fecundísima línea de lectura de los cc 3 11 de Gén, que me parece muy interesante el pecado sería ruptura del hombre con Dios (desobediencia a la orden de Dios y miedo de Adán después del pecado), consigo mismo (la vergüenza de la desnudez), con la mujer (Adán contra Eva en la acusación y en el dominio), con la vida misma (la muerte "estipendio" del pecado), con la vida que comunicar (el parto, fuente de dolor) con la tierra en el trabajo (sufriente e improductividad), con los hermanos en la violencia (Cain mata a Abel), con la naturaleza entera, que se rebela (diluvio universal), con los hermanos en el plano de la comunicación del pensamiento (la torre de Babel y la dispersión de los hombres) —(25) Llamo "imaginario" al escenario inicial de Gén, temiendo presente el género literario y la naturaleza del relato religioso de la creación y del origen del mal Cf L. Baumann, *Peccato originale*, en *Dizionario teologico*, o.c (nota 24), 521-529. —(26) "Muriendo destruyo nuestra muerte, y resucitando nos dio la vida" (de un prefacio pascual), cf también 2 Tim 1,10 —(27) La concepción "ocúlca" de la historia, propia de la antigüedad pagana y del pensamiento filosófico de muchos autores (Platon, Rousseau, etc.), es lo opuesto de la concepción "lineal" de la Escritura, cuyo punto de llegada es una realidad completamente nueva, y no una vuelta a los orígenes. Para el otro aspecto, cf las filosofías orientales, el budismo, la concepción estoica y la china, y, en Occidente, el pensamiento de Schopenhauer —(28) Cf arriba, nota 22 —(29) Cf E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dnor, Pamplona 1971. —(30) La precisión es esencial; si se negara esto se correría el riesgo de negar la

existencia misma de la redención como obra del amor y, por tanto, gratuita. Pero una vez asentado esto, no hay ninguna razón para no tomar en serio la divinización misma. En esta perspectiva reviste gran importancia para la teología contemporánea la grande y discutida síntesis de Teilhard de Chardin. Aparte de los límites y oscuridades de su pensamiento, él es y sigue siendo uno de los puntos de referencia de la espiritualidad y de la teología de hoy. Cf H. de Lubac, *El pensamiento religioso del P Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1968, G Crespy, *Dalla scienza alla teologia*, AVE, Roma 1968. Un panorama bíblico sobre Teilhard de Chardin puede verse en mi pequeña obra *Cristo speranza delle speranze umane*, Ed. Paoline, Roma 1973, 128s —(31) Cf Is 59,2 "Vuestra culpa es el muro entre vosotros y vuestro Dios" Cf también arriba, nota 24 —(32) Evidentemente, la Iglesia, en este sentido y en este contexto, no es absolutamente coextensiva e identificada con todas las estructuras humanas, culturalmente condicionadas por la historia de la sociedad, que se han sucedido en ella a lo largo de los siglos. Ella es el "pueblo de Dios", la "Esposa de Cristo", que coexiste con los pecados de sus miembros, con las instituciones humanas imperfectas, en las cuales también está presente La Iglesia, por ejemplo, no es el Estado de la Ciudad del Vaticano, en identidad plena con todas sus estructuras y servicios —(33) Cf H. de Lubac, *El pensamiento religioso*, o.c (nota 30), c. XII. —(34) Evidentemente, Pablo afirma simplemente este hecho, sin plantearse problema alguno de ilusión o de alienación. Los maestros del recelo no habían llegado aun, y Pablo escribía en una sociedad en que no había ninguna forma de "rebelión contra el padre" (Mendel). Hoy, en cambio, nosotros debemos ser más cautos, y en la primera parte de la voz vimos por qué —(35) En esta línea debe verse como plenitud de comprensión del mensaje también el descubrimiento del compromiso político en general, como compromiso por el hombre como momento de la evangelización. Teología de las realidades terrenas, teología política, teología de la esperanza, teología de la liberación, etc., no han venido en vano. Y, por lo demás, todo el espíritu animador de la GS —(36) Sería útil, en este espíritu, revisar la teoría y la praxis de la doctrina tradicional de la "infancia espiritual", que ha sido realmente mal comprendida y confundida demasiado a menudo con el infantilismo. Por lo que se refiere en particular a la doctrina de Teresa de Lisieux, el argumento requeriría un tratado aparte. Teresa no enseñó nunca la infancia espiritual tal como ha sido difundida en su nombre por sus hermanas, incluso con gravísimas omisiones textuales. El modelo de su espiritualidad no es el niño (enfant), sino el Hijo (Enfant), Jesucristo vivificado por el Espíritu y abandonado en manos del Padre. Me permito remitir a mi libro *Teresa de Lisieux. La verità e più bella*, o.c (nota 19). Aunque haya suscitado alguna polémica y no pocas resistencias, me parece que Teresa sale de él más verdadera, más viva y más actual que nunca, mucho más grande que el moralismo del "caminito", desviado por demasiados testimonios poco fiables.

BIBL.—AA VV., *Abba, Padre nuestro*, Narcea, Madrid 1981.—AA. VV., *Un Dios Padre?*, en "Concilium", 163 (1981).—Boff, L. *Gracia y liberación del hombre experiencia y doctrina de la gracia*, Cristiandad, Madrid 1978.—Carretto, C., *Padre, me pongo en tus manos*, Paulinas, Madrid 1981.—Duquoc, Ch. *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1978.—Fortman, J. *Teología del hombre y de la gracia. Estudios sobre la teología de la gracia*, Sal Terrae, Santander 1970.—Jeremias, J., *Abba, Padre*, Sígueme, Salamanca 1981.—Lochet, L., *Hijos de Dios*, Estela, Barcelona 1984.—Marchel, V., *Abba, Padre*, Herder, Barcelona 1987.—Philips, G., *Inhabitación trinitaria y gracia la unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Secr. Trinitario, Salamanca 1980.—Pohier, J., *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca 1976.—Bahner, K., *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972.—Royo Marín, A., *Somos hijos de Dios misterio de la divina gracia*, Ed. Católica, Madrid 1977.—Ryrie, Ch. C., *La gracia de Dios*, Portavoz Evangélico, Barcelona 1979.—Véase bíbl de *Pavneostro*

HINDUISMO

SUMARIO I La religión védica - II. Las especulaciones antiguas - III. La tradición - IV. Los ritos y los sacramentos - V. El hinduismo medieval - VI. El yoga y el tantrismo - VII. El hinduismo contemporáneo

Las actuales discusiones teológicas sobre el valor de la revelación de los textos sagrados pertenecientes a los grandes religiones no cristianas contemplan la posibilidad de utilizar sus contenidos y valorar la experiencia espiritual que de ellos se deriva para un replanteamiento global de los valores religiosos, patrimonio de la humanidad entera. Por consiguiente, recorrer el camino histórico del hinduismo significa para nosotros conocer más a fondo la espiritualidad que vive todavía, después de varios milenios, en la oración, en la meditación y en la filosofía religiosa de la India de hoy y cuyo mensaje se va difundiendo cada vez más en el mundo, especialmente entre las nuevas generaciones. El encuentro con el hinduismo equivale, por tanto, a una toma de conciencia de la dimensión más profunda de ese mensaje.

I La religión védica

Los cuatro libros del *Veda*¹, que han llegado hasta nosotros a través de una

tradicción plurimilenaria, muestran todavía hoy su vitalidad poética y religiosa. Los antiguos himnos de alabanza en honor de las múltiples divinidades han sido reinterpretados en clave monoteísta, simbólica y hasta alegórica², de manera que esas divinidades aparecen como aspectos múltiples de la única divinidad, según anunciaba ya "proféticamente" un célebre verso del *Rig Veda*: "Uno es aquel a quien los sabios llaman con muchos nombres"³. La India ha recuperado así lo mejor de la antigua inspiración de los *rishi*, los antiguos videntes-poetas, superando la interpretación naturalista y ritualista⁴ de los *Veda*, que parecía restringir demasiado sus múltiples significados.

La himnología védica se manifiesta entonces como un instrumento útil para la oración y la meditación, aun cuando conserva todavía ciertos aspectos oscuros en su lenguaje arcaico. Pero esto, más que un obstáculo, viene a ser en el fondo un estímulo para una penetración ulterior en el mundo de los antiguos sabios. Y si los más de mil himnos del *Rig Veda* sólo se usan hoy raras veces en el ritual y en las oraciones cotidianas —excepción hecha de la Gayatri⁵—, la mitología védica sigue estando presente, en sus variadas y ricas formas, perpetuándose en la literatura, en las artes figurativas y dramáticas.

De particular belleza y de rico significado son los himnos a Agni, el dios del fuego y del sacrificio, hijo del cielo y de la tierra, mediador entre los hombres y los dioses, del que canta una estrofa rigvédica: "De él son las llamas que no conocen la vejez, de él son los rayos, del hermoso de ver que tiene un bello aspecto y es rico en luz / como ríos luminosos en la noche, de Agni brotan, sin dormir nunca, sin envejecer nunca" (himno I, 143, 3). De Agni, de Mitra y de Varuna⁶ es "ojo" el sol (Surya): "Lleno el cielo y la tierra y el espacio intermedio Surya, el alma de cuanto se mueve y está firme" (I, 115, 1). Y como Agni, Surya, Mitra y Varuna son celebrados los otros dioses: Indra, el dios guerrero, vencedor del demonio Vritra (símbolo de la sequía, y más en general, del mal cósmico y espiritual); Usha, la aurora (imagen de la belleza divina); los áureos Marut, dioses de los rayos y "cantores del cielo"; el tempestuoso Rudra y el dulce y brillante Soma, sagrado licor embriagador. A veces los dioses son venerados colectivamente, como en los himnos a los Visve Devah, de los que

canta uno de los antiguos poetas "La propicia benevolencia de los dioses es para los que rectamente se portan la liberalidad de los dioses a nosotros se dirija Hemos cultivado la amistad de los dioses, los dioses protejan nuestra existencia para que vivamos"⁷

No faltan tampoco en los *Veda* alusiones a especulaciones que luego habrían de desarrollarse en los *Aranyaka*, en los *Brahmana* y sobre todo, en los *Upanishad*⁸ La oración se hace también entonces reflexión metafísica, como aparece en el himno *rigvedico* e *Hiranyagarbha* (X, 121), cuya estrofa quinta dice así "Por el son estables los cielos y es sólida la tierra, en el el reino de la luz y la bóveda del cielo encuentran apoyo por el fueron medidas las regiones del aire" De gran importancia para la especulación posterior es el himno a *Purusha* el hombre cósmico⁹, del que nace el universo pero que se extiende en los cielos mas allá de el *Purusha* por resumir en si todas las cosas y trascenderlas al mismo tiempo da un sentido unitario y divino a todas las criaturas y hace del sacrificio ritual una liturgia universal

II Las especulaciones antiguas

Las especulaciones filosóficas que señalan la conclusión del *Veda*¹⁰ asumen una importancia decisiva para casi toda la filosofía y la mística de la India posterior tanto que los *Upanishad*, junto con el *Brahma sutra* y la *Bhagavad gita*, constituyen los tres grandes ejes del vedantismo y son uno de los puntos de referencia mas importantes para el pensamiento hindu y quizá también para el pensamiento teológico universal

La religión de los *Upanishad* se centra en el conocer, en sentido místico especulativo y tiende ampliamente a encontrar lo divino *in interiore homine*, en lo íntimo del corazón donde reside el *Atman* "Todo lo grande que es el espacio universal lo es también este espacio del corazón esta es la verdadera ciudad de *Brahma*, en ella están situadas las metas y los deseos, este *Atman* esta exento del mal exento de la vejez, exento de la muerte, sin hambre ni sed, veraz es su deseo veraz es su anhelo"¹¹ Aunque el pensamiento de los *Upanishad* se muestra complejo y, por

tanto, difícil de sintetizar hemos de reconocer la primacía del momento experiencial de orden interior que lleva a la realización de lo divino en nosotros y a nuestra identificación con el

La relación del alma con Dios se dibuja de maneras diversas en los distintos textos, pero puede verse con claridad como los *Upanishad* posteriores al budismo y mas aun los posteriores a los Vedas acentúan el carácter teista de la divinidad y enseñan, además del camino del conocimiento para llegar a Dios el camino de la devoción (*bhakti*) sin excluir el camino de las obras (*karma*), entendidas al menos como sacrificio interior y como compromiso ético

La oposición constante que aparece en los *Upanishad* entre conocimiento inferior y conocimiento superior (*apara* y *para vidya*) se refiere no solo a la necesidad de tender hacia una sabiduría superior sino también al hecho de que esta última tiene que ser aprendida de un "maestro" en posesión de una experiencia total¹² capaz de guiar al discípulo hasta la salvación El "maestro" es aquel que ya sabe y realiza en si mismo la doctrina que enseña De ahí el vínculo tan estrecho que hay entre la teoría y la práctica (entendidas como compromiso espiritual)

Pero no todo parece depender del esfuerzo individual ya que en algunos pasajes se alude a una elección por parte de Dios, como afirma la *Katha Upanishad* (II 23) "Al *Atman* no se le puede alcanzar ni a través del estudio, ni por medio solamente del entendimiento, ni con el mucho aprender, el *Atman* revela su identidad a quien el mismo escoge" Estas y otras expresiones con que se alude a la gracia divina, entendida como don que Dios hace de si mismo, nos introducen en la búsqueda del Dios immanente "Mas pequeño que lo mas pequeño, mas grande que lo mas grande es el *Atman* que se encuentra en el corazón de la criatura, se libera del dolor aquel que mira al Señor y su majestad por gracia del creador y libre de deseo"¹³

La búsqueda del Dios immanente, pero también trascendente e inefable, es el mensaje constante de la espiritualidad hindu que coincide con el de las mas sublimes doctrinas religiosas del mundo y que, por eso mismo vuelve a proponerse continuamente tanto a los hindúes de hoy como a todos los que ven en ese mensaje uno de los mejores medios de realización espiritual

III La tradición

La tradición (*smriti*) se situa en continuidad con la doctrina revelada de la *Stuti*¹⁴ y abraza un amplísimo patrimonio ético jurídico y mitológico-folklorico que engloba casi toda la riqueza cultural de la India Entre los textos ligados en cierto modo a la tradición épica, sigue siendo imprescindible la *Bhagavad-gita*, que se ha convertido en el "vademeccum" espiritual de muchos indios debido también a su carácter místico Este se encuentra a medio camino entre las instancias de la ascética de la no violencia, de la pura contemplación y las deontológicas e intramundanas, proponiendo la enseñanza del *karman* (acción) realizado con desprendimiento y la de la *bhakti* (devoción al Señor) Maestro del hombre es Dios mismo, en su forma encarnada de *Krishna*, el héroe *Arjuna*, personificación del alma sumergida en la duda, se dirige a él con confiada esperanza " A ti me dirijo, turbado en mi mente sobre mi deber, te pido que me digas qué es lo mejor (para mi), soy tu discípulo que se refugia en ti, instruyeme Tu" (II 7) Y Dios le instruye como volverá a instruir claramente —y esta es una de las enseñanzas fundamentales de la Gita— a todos los que se vuelvan sinceramente a él en los momentos de conflictos de conciencia, de angustia y de temblas No es una casualidad que la Gita sea uno de los textos mas comentados de la India y también uno de los mas leídos en las numerosas traducciones que de él se han hecho en muchísimas lenguas hasta el punto de que se lo ha llegado a considerar casi como un compendio de la espiritualidad hindu, válido, por lo demás también para los no hindúes

Las encarnaciones divinas de que hablan ampliamente los textos de la tradición épica y puránica¹⁵ han tenido y siguen hoy teniendo una parte muy importante en la religiosidad popular y son invocadas con devoción constante especialmente se venera a Rama (el "divino" héroe, esposo de Sita, que lucha por volver a encontrarla, después de haberla raptado el demonio *Ravana*) y a *Krishna*, del que se cantan las hazañas pero sobre todo los amores con las *gopi* (pastorcillas) y con la predilecta *Rodha* esto da lugar a una literatura en clave místico-erótica, cuyos ecos se prolongan en la filosofía religiosa posterior y en los versos de muchos poetas de la India medieval y moderna Al estilo de

los cantos religiosos *krishnaitas* y *ramaitas*, cualquier alma puede identificarse con la figura de la mujer amada por el Dios encarnado, como si fuese la única amada, realizando con el la unión mas íntima según las formas típicas de la "mística nupcial", que conocen otras tradiciones religiosas, empezando por la bíblica del Cantar de los Cantares

IV. Los ritos y los sacramentos

El ritualismo, aunque bastante mas sencillo que el de los tiempos vedicos, sigue siendo uno de los factores mas importantes de la vida religiosa hindu ligado también a la meditación El culto privado, realizado en los momentos de "conjunción" entre las diversas partes del día (amanecer mediodía, crepusculo), comprende abluciones y ofrendas pero sobre todo una serie de oraciones, aptas para sacralizar toda la jornada La oración, vocal y mental, puede hacerse en todo momento y se basa en invocaciones de *mantras* (formulas sagradas) repetidas de ordinario con la ayuda de rosarios y recitadas en forma litánica, parecidas a la oración contemplativa que conoce también el hesicismo cristiano y la oración devocional de otras religiones asiáticas De todos los *mantras*, el mas celebre sigue siendo el fonema OM (que puede descomponerse en a u m) símbolo especulativo del absoluto en su unidad y en sus articulaciones, cargadas de multiples significados, según las diversas escuelas teológicas A la oración contemplativa se añade a veces la técnica de yoga de la concentración, favorecida por el control respiratorio

La oración interior no excluye sin embargo el dar culto a las imágenes —previamente consagradas— a las que se venera como morada de la divinidad que baja a ellas y esta ahí realmente presente Muy comun, hasta el punto de ser considerado casi como universal en la India es el culto del *Linga*, símbolo aniconico de Dios (mas concretamente de Siva) representado casi por todas partes en los templos en los nichos, en forma de "amuletos" portátiles que parecen tener la función de "condensar" dentro de si la presencia invisible de la divinidad

También son de gran importancia los *samskara* (sacramentos), que acompañan a la vida del hindu desde su concepción hasta su muerte, con una serie

de ritos litúrgicos codificados de diversas formas. Entre las ceremonias más importantes están la "imposición del nombre" (diez días después del nacimiento), la iniciación mediante la cual el muchacho entra en la comunidad social y religiosa (y que equivale a un segundo nacimiento, que lo convierte en un "nacido dos veces" *divya*) y recibe el cordón sagrado, el matrimonio, una de las ceremonias más preparadas y solemnes y, finalmente, la ceremonia fúnebre, que consiste en acompañar al difunto al lugar de la cremación o de la sepultura recitando oraciones (la sepultura está reservada para los niños y los ascetas, que no necesitan la purificación del fuego, pero la practican también algunas sectas religiosas para todos sus adeptos), le sigue el rito llamado *śrāddha* (generalmente treinta días después del fallecimiento), mediante el cual el difunto se convierte en "padre" (*pitar*) y, por tanto, en protector de los vivos. De esta forma se mantiene un vínculo muy estrecho entre la vida y la muerte, sin discontinuidad y con una gradación señalada por los momentos más relevantes de los *samskara*.

Por encima de la mediación ritual se encuentra el asceta, el *sannyasin*, que ha renunciado a todo (bienes, matrimonio, casta nombre) y se une inmediatamente a Dios, convirtiéndose así el mismo en un "signo" de la presencia divina y en un ejemplo de vida "escatológica". Aunque son pocos los que alcanzan esta etapa de vida ascética, en teoría todos son invitados a abrazarla, al menos en los últimos años de vida, después de haber recorrido las otras etapas (*asrama*) de esclavizado paternidad familiar y *vanaprastha* (vida en el bosque). Esto significa que el ideal supremo de la vida hindú no es la actividad, la productividad, el éxito en el mundo, sino el retroceso del mundo en lugares solitarios, o bien la vida en el mundo pero como monje mendicante, testigo por excelencia de los valores supramundanos. Por otra parte este ideal es compatible con el del compromiso social y la vida familiar ya que no los excluye sino que solo los corrige dándoles una nueva dimensión según una escala que trasciende la mundanidad y la temporalidad. Si la vida del hombre se ordena también a una función socio-temporal, no tiene, sin embargo, en ella su fin último. Los *purushartha* (objetivos del hombre) que consisten en lo útil (categoría económica) en el placer (catego-

ria hedonista-estética) y en la religiosidad (que incluye las categorías ético-jurídicas), se concluyen con el *moksha* (la salvación final), liberación del ciclo de la transmigración y obtención de la condición escatológica (concebida de diversas maneras, según las diversas escuelas teológicas). El ideal monástico de renuncia debe concebirse por tanto, no como una falta de compromiso sino como coronación y sublimación de una vida comprometida en el mundo. Baste pensar en lo que hizo Gandhi viviendo como asceta en el último período de su vida y sirviéndose de la ascética incluso como medio de acción y de "lucha" política. Pero el puro contemplativo tampoco es inútil a los demás hombres, ya que con su ejemplo los estimula hacia su fin supremo.

V El hinduismo medieval

La Edad Media india, así llamada por ser contemporánea de la europea, aunque cronológicamente rebasa los límites de esta, llegando hasta el período precolonial, vivió el florecimiento del hinduismo devocional y de la teología mística que enseñaron algunos grandes filósofos como Sankara¹⁶. Sankara elaboró la teoría del no-dualismo (*advaita*) ontológico, recogiendo uno de los temas fundamentales de la especulación de los *Upanishad*, que se prolongará hasta nuestros días y estará presente en la religiosidad de no pocos de los grandes maestros hindúes. La mística del no-dualismo es esencialmente acosmista, orientada a la superación de toda contingencia visible y sensible en la pura intuición del *Unum* (*ekam*) no dual, del Brahma supremo, que está por encima de toda categoría conceptual y de todo fenómeno psico-físico. En esta intuición del Brahma, que viene a coincidir con el espíritu (*Atman*) que habita en el hombre, consiste la realización de sí mismo, la meta suprema que hay que alcanzar.

En esta línea *advaitica* se encuentra también el filósofo kasmirico Abhinavagupta¹⁷, cuyo pensamiento se enriquece, sin embargo, con nuevas categorías especulativas derivadas del tantrismo. El no dualismo de Abhinavagupta, a diferencia del sankariano, es la figura de un todo que comprende la totalidad de los fenómenos, los cuales quedan entonces valorados en cuanto que son efecto de la fuerza vibrante (*spanda*) de la energía (*sakti*) divina¹⁸. La espirituali-

dad de Abhinavagupta consiste, por tanto, en el reconocimiento de la vida divina, que llena el cosmos y se repite en el microcosmos individual, de forma que el hombre que la reconoce puede llegar a integrar admirablemente la vida mística con la vida cotidiana.

El no-dualismo cualificado (*visishtadvaita*) de Ramanuja¹⁹ desarrolló también una doctrina basada en la devoción y en el abandono (*prapatti*) a Vishnu, el dios personal que tiene como "cuerpo" al universo entero. La devoción a Dios es el fruto del conocimiento, el resultado que sigue a la meditación y esta, por tanto, ligado al estudio de los textos fundamentales del Vedanta (*Upanishad*, *Bhagavad gita*, *Brahma sutra*), pero también de la literatura de los *Purana* (especialmente del *Vishnupurana*).

El concepto de un dios personal y la necesidad de entregarse a él para obtener la salvación son típicos de otros muchos teólogos y santos de la India medieval y moderna, desde Nimbarka hasta Madhva, desde Srikantha hasta Caitanya²⁰, cuyas enseñanzas se han perpetuado hasta el hinduismo contemporáneo. Entre los numerosos santos reformadores del hinduismo, que han dirigido su mensaje incluso a las capas más humildes de la población y han dejado en sus cánticos un eco vivo y actual, no podemos menos de recordar a Kabir (hijo de un tejedor de Benarés de fe islámica), que predicó infatigablemente el retorno a una religión interior y practicó los métodos del Hatha-yoga, situado en la confluencia entre el islamismo y el hinduismo. Kabir intentó superar los antagonismos entre las dos religiones, que se combatían en la India del s. xv y que tantas dificultades han creado en los siglos posteriores. Así pues la figura de Kabir segura siendo siempre un ejemplo de tolerancia y una apelación constante al "Dios de los mil nombres", que puede ser invocado en cada ocasión como Brahma, Allah, Rama o Krisna.

No menos celebre que Kabir es, todavía hoy, Tukaram²¹, hijo de un pequeño tendero de casta sudra²². Un día, siguiendo una llamada irresistible dejó el trabajo, la mujer y los hijos para retirarse en un lugar solitario y orar allí. Siguiendo a otros grandes santos del hinduismo —cuyas obras escucho, ya que no sabía leer—, compuso el mismo cántico en lengua vulgar, donde hablo de sí mismo, de su vida espiritual y de su amor a Dios. Tukaram es, pues, el

ejemplo de un hombre de origen humilde que llega a Dios por medio de una llamada directa y que se acerca a los textos sagrados del hinduismo y a la doctrina tradicional a través de las traducciones en su lengua (*marathi*) materna, haciéndose así capaz de transmitir un mensaje espiritual en un género típico de composición poética perfectamente válido para las futuras generaciones. Se trata de cánticos sencillos, que reflejan situaciones anímicas personales del hombre, dividido entre sus deberes familiares y la llamada a una vida de oración y contemplación, un hombre sin cultura, que se convierte en maestro y prosigue una tradición religiosa "regional", pero que, lo mismo que otros santos del hinduismo, trasciende los límites de la cultura de su país y puede hablar a todos los hombres precisamente en virtud de su sencillez y su immediatez.

Más limitada fue, quizás, la acción del *guru* Nanak²³ en su región de Panjab, aunque dio origen al movimiento tan conocido del Sikh que hoy constituye una verdadera secta. El sikhismo busca, al menos en su origen, una reforma del hinduismo aceptando algunos de sus aspectos (el culto ritual, la devoción a Dios y al maestro espiritual o *guru*), pero combinándolos con muchos elementos musulmanes que temperaban algunas de sus normas ético-jurídicas. Sin embargo, en la práctica, el sikhismo posterior ha procurado distinguirse claramente de los musulmanes, sobre todo en el terreno político y social, hasta convertirse en una corriente socio-religiosa *sui generis*.

VI. El yoga (↗Yoga-Zen) y el tantrismo

La antiquísima práctica del yoga indio, que tuvo su primera formulación en el *Yoga-sutra* de Patanjali²⁴, puede decirse que se ha extendido a todas las orientaciones religiosas de la India. Por tanto, el yoga no puede identificarse simplemente ni con ciertas técnicas, como el control de la respiración o la concentración mental, ni con las formulaciones que de él ha dado el tantrismo basándose en la concepción fisiológica de los seis centros energéticos en el interior del cuerpo (partiendo del plexo sacral hasta la parte superior de la cabeza). Las técnicas yoguicas, dirigidas a favorecer la meditación para llegar has-

ta el éxtasis (o union perfecta con Dios), presuponen siempre el cumplimiento de normas éticas, sin las que no es posible acercarse siquiera al umbral de la contemplación religiosa. Si el yoga como disciplina psicósomática puede obtener resultados terapéuticos y hasta proporcionar facultades extraordinarias (*siddhi*) de orden "preternatural", lo cierto es que se orienta esencialmente a la union mística. Es verdad que no todos pueden recorrer por completo las etapas del camino que lleva hasta el éxtasis, tal como se describe en los tratados clásicos, según los cuales es necesario conseguir detener las funciones mentales a través del ejercicio (a fin de serenar el flujo del pensamiento) y a través del despego (o sea, la libertad de las cosas vistas o reveladas por los demás). En efecto, para conseguir esto se necesita la práctica de la *ascesis* (*tapas*), de la castidad, del conocimiento (o ciencia del espíritu) y de la fe (*sraddha*) —virtud esta que debe entenderse como deseo vivo de alcanzar el éxtasis (*samadhi*)— No todas las escuelas del hinduismo consideran el yoga como medio indispensable para obtener la salvación. Algunos textos, como la *Bhagavad gita* (antes mencionada), proponen un yoga como devoción (*bhakti yoga*) o un yoga de la acción (*karma yoga*), que consiste en el cumplimiento del propio deber al mismo tiempo con celo y con despego. También existe el yoga de la oración (*japa yoga*), típico de la oración contemplativa, y formas de meditación con un objeto visualizado, icónico o mandálico²⁵, en las que se detienen la mayor parte de los hindúes, ya que son pocos —como es fácil de comprender— los que llegan a la meditación sin objeto (ni visivo ni conceptual) y al puro éxtasis. Todavía son menos los que han recibido la iniciación y el método apropiado para ejercitar el yoga tantrico, mediante el cual hay que hacer ascender la energía cósmica (*kundalini*) a través de los núcleos (*chakra*) o nudos energéticos del cuerpo hasta la sede del Dios trascendente (fuera del espacio corpóreo). El yoga tantrico basado en una difícil sublimación de la energía sexual, sigue siendo esotérico y requiere una técnica de enorme dificultad.

VII. El hinduismo contemporáneo

La actual religión hindú sigue estando en gran parte anclada en la tradición del

pasado, aunque no han faltado algunas figuras de reformadores que, sobre todo durante el periodo de la dominación inglesa, intentaron dar al hinduismo un rostro mas universal, no sin haber sufrido de una forma o de otra el influjo del cristianismo. Baste recordar algunos movimientos renovadores como el *Brahma Samaj* (asociación de los creyentes en Brahma), fundado por Ram Mohan Ray²⁶ con la finalidad de reunir en una sola fe las tres grandes religiones presentes en la India: hinduismo, islamismo y cristianismo. Aunque no se alcanzó este objetivo y la asociación se inspiró nuevamente sobre todo en sus fuentes hindúes, el movimiento alcanzó cierta difusión y popularidad gracias al poeta Rabindranath Tagore, cuyas obras difundidas por todo el mundo, contribuyeron a dar al hinduismo una imagen ideal y sincretista, hasta el punto de que todavía hoy las numerosas ediciones y traducciones de su obra poética son consideradas como un medio muy útil para dar a conocer cierto tipo de espiritualidad hindú, considerada equivocadamente como la auténtica o la mas difundida. El hinduismo contemporáneo, sin embargo, presenta todavía notable complejidad y esta lejos de tener un rostro unívoco. Sólo las clases mas cultas de la India han asimilado las exigencias de tolerancia, de entendimiento democrático, el deseo de progreso tecnológico y, a la vez, moral, que hacen del hinduismo de Tagore una especie de religión válida para todos. En cambio, la mayor parte de los indios viven aun según las normas de su casta, según el espíritu religioso de la confesión o "secta" a la que pertenecen ignorando incluso muchos de ellos la existencia de otras confesiones.

Quizá ha sido la obra de Gandhi mas que cualquier otra la que ha acercado a todas las capas de la población de la India, partiendo precisamente de los mas humildes, que se encuentran al margen de las castas oficiales. Estos, llamados *Harijan* (hijos de Dios) por el mahatma Gandhi, se encuentran todavía hoy en una situación bastante difícil y viven una vida religiosa bastante espontánea y sin codificar, inspirada en ciertos casos en antiguos cultos y creencias tribales. Gandhi predicó a todos los indios, sin discriminación el retorno a las tradiciones mas puras y originales, propagando las virtudes de la no-violencia y el culto a la verdad (*satyagraha*), entendidos también como medios de lucha político-social por la libertad²⁷. La liberación del

hombre en el plano de la vida terrena y en la perspectiva escatológica no puede realizarse sin un sincero compromiso de vida moral y sin una adhesión total a la búsqueda teórica y práctica de la verdad como dicen las palabras de Gandhi: "La sola cosa que se arraigó en mi profundamente el convencimiento de que la moralidad constituye la base de todo y que la verdad es la sustancia de toda moral. La verdad se convirtió en mi único objetivo"²⁸. Para Gandhi, como el mismo afirmó en varias ocasiones, la religión consistía —y consiste por lo demás para la totalidad del hinduismo teológico— en la realización de sí mismo como espíritu, como criatura que tiende a encontrar los orígenes divinos de su propio ser, y esto puede ocurrir no solamente en todas las ramas del hinduismo, sino también en otras religiones con tal que se viva en ellas en una actitud de tolerancia y respetando sinceramente las opciones individuales de los demás.

El tema de la realización de sí mismo como espíritu es desarrollado ampliamente por Vivekananda²⁹ cuyo mensaje se propaga actualmente por todo el mundo a través de la Ramakrishna Mission. Se presenta el hinduismo en sus fuentes tradicionales de cuño vedántico divulgándolo mediante la publicación de los textos traducidos al inglés, de las obras mas conocidas y mas fácilmente asimilables del Vedanta no dualista, ya que esta formulación reinterpretada además a la luz de las exigencias de nuestro tiempo, parece responder mejor que las demás a la posibilidad de su bluminación de la vida humana o a la "divinización" de la misma.

Entre las figuras mas hermosas y mas puras de la mística hindú contemporánea encontramos a Ramana Maharshi³⁰, que desde su primera juventud vivió una vida de pura contemplación y plegaria después de una experiencia extraordinaria de carácter "extático". Habien-do huido de la casa paterna a los dieciséis años, se dirigió a uno de los templos que eran meta de peregrinación en la India meridional, el de Tiruvannamalai, donde permaneció durante toda su vida, seguido muy pronto por los discípulos que vieron en él a un hombre de Dios. La enseñanza de Ramana Maharshi basada en la "experiencia liberadora que él tuvo como una especie de "fulguración", se traducía en una continua apelación a la interioridad mas profunda de cada uno. A la pregunta "¿Quién soy yo?" —pregunta que todos

pueden y deben hacerse— no se puede responder mas que sumergiéndose en el propio yo lo mismo que el pescador de perlas se sumerge en el mar, cuando ha yamós descendido a lo mas profundo, podremos encontrar la fuente de la conciencia el fondo del propio ser, la perla preciosa por la que vale la pena "vender" o dejar todo lo demás. De esta manera es posible conocer el propio espíritu inmortal, y a la vez el eje permanente en torno al cual giran todas las cosas. A la luz de lo eterno pierden importancia los innumerables problemas que conmueven la vida del individuo y del mundo. Esto podía enseñarlo Ramana con su vida contemplativa de absoluto despego, sin oponerse ni programática ni teóricamente a su gran contemporáneo Gandhi, que recorria toda la India entregado a la acción (aunque realizada siempre con espíritu de oración).

Entre los grandes contemporáneos de Ramana, y en una línea contemplativa muy similar, esta el bengalés Aurobindo Ghose, que vivió también en su "retiro" de Pondichery, no lejos de Tiruvannamalai. Pero el interés de Aurobindo es mas bien de tipo intelectualista y se ha expresado en una serie de obras filosóficas dirigidas a la reinterpretación del pensamiento indio enriquecido con cierta aportación del pensamiento occidental. De todo ello nació una teoría evolucionista y espiritualista (en la que ocupa una buena parte el yoga), sobre cuyas bases es posible prever la marcha futura de la humanidad hacia su cumplimiento supremo. Pero como esta evolución se realiza a través de *elites* que sirven de guías a los demás hombres y en la época actual, el grupo guía es el que se inspira en el propio Aurobindo y en su "partner" femenina³¹, de aquí se ha seguido la formación de un tipo fuertemente minoritario de iniciados en el concepto y en la praxis aurobindiana de la vida. La espiritualidad de Aurobindo ha sido aceptada también fuera de la India, quizá debido a su inspiración de fondo, en la que el hombre está llamado a elevarse a estados de conciencia supramentales y a llevar a cabo su perfección con medios que superan la pura razón y los productos que derivan de ella. Por eso el hombre tiene que encontrar su unidad con la fuerza cósmica y sobrehumana que rige el universo y hacerse portador de ella, realizando de este modo su "vida divina", esa vida que no podría alcanzarse por sí solo sin la ayuda de un guía superior. Tal filosofía se inscribe, como

es fácil intuir, en una tradición india antiquísima, que ve en la *Sakti* (potencia creadora divina) la energía universal que mueve el cosmos y se “concentra” en los espíritus humanos que la reciben —a través de la iniciación y el progreso ético-religioso—, sin embargo, esta filosofía se diferencia del saktismo y del tantrismo por su impronta occidentalizante y sincretista, no exenta de aporias.

El hinduismo contemporáneo se expresa en otras diversas formas representadas por grupos (más o menos numerosos) que se reúnen en torno a un *guru* o una “madre” para encontrar en ellos un guía que los conduzca por el camino recto de la salvación. Pero la mayoría de las personas se confían directamente a Dios, adorándolo en alguna de sus múltiples manifestaciones o encarnaciones, dispuestos a reconocerlo en cualquiera que sepa representarlo, aun cuando, paradójicamente, no pertenecen al hinduismo. De aquí también la facilidad con que el hindu se acerca a otras religiones y advierte especialmente la sinceridad del que está religiosamente comprometido sea cual fuere su credo. Por tanto el acercamiento entre religiones diversas parece más fácil en la India que en otros sitios, o al menos en el ambiente hinduizante u orientalizante, y esto no solo por la inveterada tendencia sincretista del Oriente, sino por una especial sensibilidad religiosa y una apertura que se opone a todo tipo de exclusivismo.

C. Como

Notas—(1) Se cree que los himnos más antiguos se remontan al s XII a C y los más recientes alrededor del s X a C. Existen numerosas ediciones y traducciones de los *Vedas* además de diversas selecciones antológicas entre las cuales sobresale una reciente traducción francesa que comprende también pasajes de *Brahmana Aranyaka* y *Upanishad Le Veda* (a cargo de J. Varenne) 2 vols. Gérard Vervier 1967—(2) La interpretación alegórica de los *Vedas* se inició en época muy antigua y continuó a lo largo de la Edad Media. En nuestros días asume esta postura Aurobindo Ghose *Le secret du Veda* Cahiers du Sud Paris 1955—(3) Libro I 164 46—(4) Cf L. Renou *L hinduisme* PUF Paris 1970—(5) Cf además J. Gonda *Les religions de l'Inde* Payot Paris 1966 I *The visions of the vedic poets* Mouton La Haya 1963 V G. Rahurkar *The seers of the Rgveda* University Pooná 1964—(6) Una de las célebres innovaciones del dios *Savitri* se llama *Gayatri* cuyo esplendor simbolizado por el sol ilumina y estimula la mente y el corazón del hombre—(7) V. Pisani *Le più belle pagine della lettera*

tura dell'India Milán 1962 Las dos divindades *Mitra* y *Varuna* aparecen frecuentemente juntas y representan el poder ordenador y creador del universo. A Varuna se le llama rey de los hombres y de los dioses omnisciente y omnividente custodio de la ley moral y castigador de los pecados—(8) *Rig Veda* I 99 2—(9) *Brahmana* y *Aranyaka* no son anteriores a los ss IX VIII a C. Mientras que los *Upanishad* son posteriores y se subdividen en védicos y postvédicos los primeros se consideran “canónicos” y son trece Cf C. Della Casa *Upanishad* UTET Turin 1976—(10) *Rig Veda* X 90—(11) Se llaman también *Vedanta* (fin del *Veda*)—(12) *Shandoya Upanishad* VIII 1—(13) Sobre la figura del maestro espiritual cf el trabajo comparado *Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient* Hermes n 4 1966 87 (Minard Paris)—(14) *Katha Upanishad* II 20—(15) Con el término *Srutis* se expresa la revelación védica—(16) Los textos épicos son el *Mahabharata* y el *Ramayana* los *Purana* son dieciocho y los cuales hay que añadir los *Purana* menores o *Upa purana*—(17) Vivió según la tradición entre los ss VIII y IX d C—(18) Vivió en XI d C—(19) Cf L. Silburn *Hymnes de Athinavagupta* Inst. de Civilisation Indienne Paris 1970—(20) Siglo XI d C—(21) Respectivamente de los ss XII XIII y XIV d C—(22) Siglos XVI XVII. Se pueden leer sus cantos en francés en *Psaumes du Pelern* (Col UNESCO) Gallimard Paris 1956—(23) Es la más baja de las cuatro castas hindúes y está formada por quienes desarrollan actividades serviles y sus descendientes—(24) Sobre *Guru Nanak* que vivió entre los ss XV y XVI cf S. Piano *Guru Nanak et le sikhisme* Esperienze Fossano 1971—(25) Cf *Gh. aforismi dello Yoga* Borghieri Turin 1962. Sobre el *yoga* cf también M. Elhad *Lo Yoga immortalieta* Rizzoli Milán 1973—(26) Sobre el tema cf G. Tucci *Teoria y practica del mandala* Barral Barcelona 1974—(27) Vivió entre 1772 y 1883 fue promotor de la igualdad social y se opuso radicalmente a las distinciones entre castas y a las prácticas rituales de tipo idolátrico y se aproximó al cristianismo acogiendo de éste al gunas instancias éticas fundamentales pero rechazando su aspecto sobrenatural—(28) Cf su autobiografía *La mia vita per la libertà* Newton Compton Italiana 1974—(29) Cf también Gandhi *The message of Jesus Christ* Bhartiya Vidya Bhavan Bombay 1963 3—(30) 1863 1902. Fue primeramente miembro del *Brahma Samaj* después discípulo de *Ramakrishna* tras cuya muerte fundó una comunidad monástica inspirada en sus principios. Visitó América e Inglaterra pronunciando conferencias religiosas y consiguió sus primeros prosélitos no hindúes—(31) Vivió entre 1879 y 1950. Sobre *Ramana Maharshi* cf el volumen reciente de M. Burgi *Kyriazi Ramana Maharshi et l'expérience de l'être* Maisonneuve Paris 1975—(32) Una de sus discípulas llamada la “madre” considerada por muchos como una personificación de *Sakti*.

BIBL.—Alfonseca M. *Krishna Frente a Cristo*, Lorea Madrid 1978—Baez Santana F. *El camino del Yoga* Cedel Barcelona 1976—Be-

nant A. *El yoga y el hombre perfecto* Kier B Aires 1976—Blav. Fontcuberta *Los yogas* Ce de l Barcelona 1971—Calle R. A. *La espiritualidad india* Cedel Barcelona 1973—Calle R. A. *La sabiduría de los grandes yogus* Cumbre Madrid 1974—Confucio *Los cuatro libros clásicos* Brugetra Barcelona 1974—Chazini S. M. *Yoga contemplación en el silencio* Pnulinas Madrid 1978—Déchanet J. M. *El camino del silencio Yoga cristiano* Desclée Bilbao 1966—Déchanet J. M. *Yoga cristiano en diez lecciones* Desclée Bilbao 1970—*Doctrinas secretas de la India Upanishads* Barral Barcelona 1975—Mukiananda S. *La meditación Sidhanta* Barcelona 1978—Negro A. *La pipa sagrada* Taurus Madrid 1980—Panikkar R. *El Cristo desconocido del hinduismo* Marova Madrid 1970—Panikkar R. *Misterio y revelación Hinduismo y cristianismo encuentro de dos culturas* Marova Madrid 1971—Rolland H. *La vida de Ramakrishna ensayo sobre la mística y la acción de la India viva* Kier B Aires 1976—Rolland R. *La vida de Vivekananda y el Evangelio universal ensayo sobre la mística y la acción en la India viva* Kier B Aires 1976—Sen K. M. *Hinduismo* Guadarrama Madrid 1976—Valmiki *El mundo esta en el alma* Taurus Madrid 1982—Vishnu Devananda S. *Meditación y mantras* Ahanza Editorial Madrid 1980

HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

SI MARIO I Originalidad de la historia de la espiritualidad II El campo de la historia de la espiritualidad como ciencia III El desarrollo de la historia de la espiritualidad 1 La Iglesia primitiva y el Nuevo Testamento 2 Las genealogías postapostólicas El martirio y la virginitad 3 La espiritualidad refleja de Clemente de Alejandría de Orígenes y de los Capadocios 4 II monaquismo 5 La espiritualidad del Occidente latino 6 La espiritualidad pastoral de Orígenes La difusión de la vida monástica 7 Los cristianos ante los invasores del mundo romano 8 Los escritos areopagitas 9 El sentido de la penitencia en el s VII 10 El vigor espiritual de la época carolingia 11 Impulsos reformadores en la decadencia de los ss X y XI 12 Peregrinaciones cruzadas y mística del s XII 13 La vida apostólica en el s XIII y la vida espiritual de los laicos 14 La mística especulativa de los renanos y la “devoción moderna” en los ss XIV y XV 15 Los intentos del humanismo y la piedad popular 16 Luces y sombras en la España del s XVI 17 Las corrientes espirituales en la Francia del s XVII 18 Reacción antimística y piedad tradicional en el s XVIII 19 Terminaciones y realizaciones espirituales a lo largo del s XIX 20 Espiritualidad de cambio Primera mitad del s XX a) Conciencia de una grave desvinculación b) Una lucha vigorosa c) Géneros y contrastes d) Dos espiritualidades e) El último tramo IV Problemas de la historia de la espiritualidad

I. Originalidad de la historia de la espiritualidad

Quien dice historia dice conocimiento científico del pasado y de la evolución de la humanidad desde sus orígenes hasta nuestros días. Este conocimiento se adquiere mediante un esfuerzo constante para “coincidir” con el objeto de la investigación considerado en su verdad auténtica pero conscientes de que el objetivo nunca se alcanzará. El hombre es un misterio para sí y para los demás. La historia es una ciencia que se interesa por el hombre, una ciencia construida por los hombres, una ciencia humilde.

El que habla de historia de la espiritualidad considera esta ciencia como un esfuerzo constante orientado a describir y analizar la relación consciente que el espíritu limitado del hombre ha mantenido en el curso de los siglos con el Trascendente. Este intento muy general incluye desde la exposición de las relaciones menos “religiosas” (contacto con lo Absoluto) hasta la unión con un Dios personal. Existe una espiritualidad hinduista, budista, musulmana, judía y cristiana. Hinduismo, Budismo, Islamismo, Judaísmo, Espiritualidad. En la presente investigación se presupone una opción preliminar la del hombre que cree que existe el Trascendente y que su espíritu puede entrar en contacto con el Espíritu. Se excluye desde un principio la opción materialista.

La historia de la espiritualidad cristiana a la cual se limita este epígrafe es una investigación, un estudio, una exposición y, a veces, una explicación de la relación experiencial del hombre con el Dios uno y trino, que se ha revelado. Esta historia admite que Dios ha enviado su Hijo al mundo y que su Espíritu continúa comunicándose a los creyentes para vivir su misterio a lo largo de todas las generaciones humanas. La espiritualidad es el conjunto de las inspiraciones y de las convicciones que animan interiormente a los cristianos en su relación con Dios, así como el conjunto de las reacciones y de las expresiones personales o colectivas y de las formas exteriores visibles que concretizan dicha relación.

Originaria y sustancialmente no hay más que una espiritualidad cristiana. Pero como los cristianos, que viven en el tiempo y en el espacio, son limitados en su capacidad de aceptar el evangelio de Cristo también su fidelidad a lo

esencial la viviran con una mentalidad y unas modalidades diferentes. La espiritualidad de los misioneros del s XVI es a la vez, idéntica y distinta de la que inculcan a los pueblos no cristianos que van evangelizando. En torno a las notas fundamentales proporcionadas por el Evangelio hay otras notas armónicas que deben sonar a tono con él.

II. El campo de la historia de la espiritualidad como ciencia

Considerada como ciencia constituida, la historia de la espiritualidad es un saber nuevo con métodos múltiples que ha entrado tarde en la lista de los conocimientos humanos. Ha seguido el movimiento de la historia científica que también apareció tardíamente. Su originalidad consiste en introducir en toda historia dada, política, económica social o de otra índole, una dimensión de interioridad de carácter religioso. Podemos estudiar las cruzadas bajo los aspectos mencionados. Sin olvidarnos de estos aspectos podemos intentar sorprender en ellas la inspiración espiritual que proyectó hacia Oriente a multitudes occidentales deseosas de vivir y morir junto a la tumba de Cristo. El campo de investigación de la historia de la espiritualidad es inmenso: veinte siglos de cristianismo vividos en Oriente y en Occidente así como en Extremo Oriente y en otros continentes imbuídos mas o menos de las corrientes espirituales orientales y occidentales. Es un campo variado, porque comprende el estudio de personas, de hombres y mujeres, de individuos de acción o teóricos carentes de posteridad espiritual o iniciadores de un movimiento que los prolonga superándolos, porque incluye también la experiencia de un cristiano narrada por el mismo o referida por otros, la doctrina que él ha podido enseñar o la que otros han extraído de su vida. Además, comprende los movimientos espirituales de breve o larga duración algunos de los cuales continúan sepultados en el suelo de la historia para resurgir después. También las formas institucionales, mas o menos solidas que aseguran la duración de estos movimientos espirituales pueden frenar o incluso afixar su vida espiritual si no se mantienen en estado de reforma o de renovación, entre otros, tal es el caso de las órdenes y de las congre-

gaciones religiosas. Por lo que respecta a las doctrinas, diremos que son el fruto de una enseñanza directa, la condensación de una experiencia ascética y mística, el resultado de una elaboración intelectual que han intentado poner en práctica los discípulos y que llega a transformarse en la doctrina de una escuela de espiritualidad. Las actitudes espirituales pueden concretizarse según los estados de vida: hay una espiritualidad del seglar cristiano casado o no, del religioso, del sacerdote, del obispo. Cada una de ellas puede también expresarse en gestos concretos: devociones, oraciones, peregrinaciones, diversas participaciones de grupos mas o menos numerosos o mas o menos especializados, que expresan, cada uno a su modo, la relación que el cristiano desea mantener con Dios, ya sea individualmente o con los demás. Existen también rasgos espirituales que se manifiestan en tal o cual pueblo, una especie de experiencia colectiva, cuyo fondo manifiesta tendencias arraigadas en ciertos ambientes nacionales. Las circunstancias felices o desgraciadas de la vida de los pueblos repercuten en su comportamiento espiritual. Denota un contacto directo con la vida hablar de la espiritualidad que se ha pensado y se ha vivido durante un periodo de la historia en Alemania, en Italia, en España, en Francia, en los Estados del Nuevo Mundo y entre los pueblos de Extremo Oriente.

La historia de la espiritualidad puede ser la síntesis ideal que solo puede realizarse en una medida incompleta, dada la variedad y la complejidad de las experiencias espirituales y las dificultades de explorar la relación del hombre con el Trascendente. ¿Qué parte corresponde al hombre y qué parte corresponde a Dios en esta experiencia? ¿Hasta donde puede avanzar la psicología espiritual? Las exposiciones sintéticas de la historia de la espiritualidad son poco numerosas y relativamente recientes porque tan solo han aparecido en el s. XX. Hasta el presente se han publicado tres o cuatro, y una de ellas incompleta.

Por otro lado, para considerar una prolongada evolución en el transcurso del tiempo, conviene proceder en la exposición por divisiones geográficas, divisiones cronológicas y consideraciones temáticas, con el riesgo de que el esfuerzo por ser claros y pedagógicamente ordenados desfigure el rostro multi-

ple y la cambiante variedad de las experiencias espirituales.

III. El desarrollo de la historia de la espiritualidad

La descripción de los grandes periodos que sigue (a veces demasiado fielmente) la división adoptada en la historia general, irá acompañada de la descripción de periodos considerados muchas veces como de menor importancia, difíciles por ser menos brillantes y estar menos documentados en los cuales sin embargo continua viviendo la experiencia de los cristianos. Las épocas de decadencia política o de relajación moral son también tiempos de valor y de esperanza, en los que se preparan notables germinaciones espirituales.

I. LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL NUEVO TESTAMENTO. El anuncio del evangelio, de la buena nueva, primeramente en forma oral y después por escrito, permite al historiador ver en la persona de Jesús, que actúa enseñando y se propone como ejemplo toda una espiritualidad, unas motivaciones y unas actitudes que extrinsecaron a sus contemporáneos por lo que tenían de novedad por sus exigencias de interioridad, por la lógica vital que une inseparablemente los preceptos y su cumplimiento por parte del mismo Jesús en su propia vida y en su muerte. "Cumpliendo", es decir, operando una ruptura que al mismo tiempo es cumplimiento pleno de todo lo que implicaba la antigua alianza sellada por Yahvé con el pueblo de Israel, es como Jesús declara que sus palabras son espíritu y vida y se propone como modelo un modelo que quiere ser seguido e imitado. La fidelidad a lo que él ordena: el amor al Padre y a los hermanos es garantía de vida eterna y fuente de felicidad. Jesús revela al Padre y promete el Espíritu. Cuantos creen que él los salva saben que la unión con él en su pasión les permitirá vivir plenamente mediante la participación en su resurrección. El sufrimiento humano se transforma en amor.

La reflexión de los apóstoles y de los escritores del Nuevo Testamento se centro en esta persona y en este mensaje histórico en el "hecho Jesús". La predicación primitiva del evangelio implica una serie de afirmaciones, exhortaciones a la conversión, a la fe, a la

vida fraterna al amor de todos entre sí y con Dios. En las *Cartas* de san Pablo las exposiciones dogmáticas van seguidas o llevan intercalados consejos espirituales dirigidos a los oyentes y a los comentaristas de las cartas. Las perspectivas teológicas, que exploran en actitud de agradecimiento el misterio de Dios en Jesús, entroncan siempre con los principios enunciados por el mismo Jesús tanto cuando hablan del pecado como cuando versan sobre la muerte la filantropía divina. El Cristo presente en nosotros, las luchas del hombre interior, la vida según el Espíritu o el cuerpo místico de Cristo. La matización paulina, debida al temperamento y a la vocación particular del Apóstol de las gentes, permanece fiel al evangelio.

Los *evangelios sinópticos* anuncian la buena nueva del reino de Dios ya presente en medio de los hombres, con sus exigencias y con las esperanzas que suscita. Se trata de una buena nueva corroborada por signos milagrosos o curaciones corporales y espirituales, de un reino que es desde aquí abajo justicia y alegría para cuantos lo aceptan: pobres o pobres de espíritu, pecadores entre los hijos de Israel y también entre los paganos, hombres y mujeres sin distinción alguna. La respuesta de los seres humanos consiste en la penitencia porque el Padre perdona en Jesús, en la fe que supone la claridad de mirada, en la pureza del corazón en la confianza filial con el Padre celestial con el "Padre nuestro" al que invocamos en la oración sencilla en el amor hacia todos los demás. Ya de esta forma nace y crece la Iglesia, reunión de todos los creyentes.

Con los *escritos joánicos*, la espiritualidad se hace mas teológica. Juan, sin renunciar a la presencia concreta de Jesús —de quien el cuarto evangelio especifica los títulos por él reivindicados— insiste en la confrontación entre el creyente y el mundo, que el evangelista situa en el contexto grandioso de la lucha entre la luz y las tinieblas. El Hijo dado al mundo ha vencido ya al mundo. El es dador de vida. El cristiano lo conoce amándolo y lo ama conociéndolo. El Espíritu prometido se comunica en forma de unción a los creyentes. Jesús es el pan de vida que alimenta a los hombres. Se trata de ver, de escuchar y de creer en el amor que Dios profesa a los hombres así como de convencerse de que quien no ama al hermano no ama a Dios. La espiritualidad de Juan es sacramental. Profundiza el misterio del

bautismo y de la eucaristía. La atención que presta a María al igual que san Lucas, marca los comienzos de una espiritualidad mariana. La fidelidad a las enseñanzas recibidas, inculcada en la *Primera Carta*, puede llevar al cristiano al martirio evocado en el *Apocalipsis*.

La *Carta a los Hebreos* presenta una forma de homilía a Jesús como el único sumo sacerdote, el único mediador a través del cual pasan las ofrendas y los sacrificios de los cristianos, mientras que la *Primera Carta de San Pedro* recuerda a los neobautizados que son un pueblo de sacerdotes que entra a formar parte de la construcción de un edificio del que Cristo es piedra angular. Otras exhortaciones del tipo de la *Carta de Santiago* revelan a los fieles el sentido de la prueba, el valor espiritual de la pobreza, la necesidad de la caridad en la espera ya inminente del reino. Esta enseñanza fundamental de Jesús, transmitida y comentada por los apóstoles y expresada en la liturgia primitiva, será la fuente de toda la espiritualidad cristiana.

2 LAS GENERACIONES POSTAPOSTÓLICAS EL MARTIRIO Y LA VIRGINIDAD - Una serie de documentos breves y prácticos, diferentes por su origen geográfico, su estilo e intención pastoral, escalonados a lo largo de los ss I y II nos informan sobre las actitudes espirituales que habían de asumir las generaciones sucesivas a la era apostólica, generaciones que muchas veces continuaban siendo judeo-cristianas. La catequesis de la *Didaje* propone a los neobautizados el camino de la vida opuesto al de la muerte, camino que en otros documentos representará la lucha entre el espíritu bueno y el espíritu del mal, en el centro de la vida cristiana coloca el discernimiento espiritual. El decálogo que recomienda observar esta enriquecido con matizaciones cristianas. La sencillez de mirada y la unidad de corazón permiten adhirirse verdaderamente a la voluntad de Dios. Se recomienda también la acogida sencilla y prudente de los "apóstoles" y de los profetas. La institución de una jerarquía en la comunidad exige la caridad y la sumisión. Los cristianos son invitados a una lectura cristiana del Antiguo Testamento, cuyas promesas se han cumplido en Jesús (*Carta de Bernabé*), según una interpretación espiritual ya iniciada en los *Evangelios* y en la *Carta a los Hebreos*. La eucaristía es la oración por excelencia, la reunión en la

unidad donde se nos perdona, donde se dan gracias por el don del conocimiento que se nos ha entregado en Jesús, donde la asamblea extiende su oración hasta abarcar las necesidades del mundo, donde debe reinar el orden y donde el obispo es el centro y el garante de la unidad. El discernimiento es una exigencia para todos los cristianos, porque las tentaciones son múltiples, tanto para los individuos como para los grupos: la tentación del milenarismo, alimentada por una lectura demasiado realista y demasiado fragmentaria de la Sagrada Escritura, la tentación de un gnosticismo divulgado por falsos profetas, de los que ya se lamentaba san Pablo, un gnosticismo contrario al verdadero conocimiento que se nos ha dado en Jesucristo, la tentación de los cismas, que rompen la unidad de las comunidades, la tentación del encratismo, que, para exaltar el espíritu, condena de manera absoluta la carne y el matrimonio.

A medida que el cristianismo se difunde entre los paganos, surgen problemas nuevos, que sugieren nuevas actitudes espirituales: aceptación o rechazo del mundo pagano en los apologistas, integración de los valores humanos en el dato cristiano, pureza de los conservadores o apertura evangélica del discurso misionero, sentimiento de ser un "tercer género", una tercera raza, entre judíos y paganos, o bien el convencimiento de que los cristianos son el "alma del mundo".

El conflicto entre el mundo pagano y los cristianos es de todas formas inevitable. Latente al principio, acaba explotando en el martirio, aceptado por hombres y mujeres que esencialmente dan testimonio de que Cristo es para ellos un bien superior al César. El martirio, previsto en el *Evangelio* y presente en el *Apocalipsis*, es una forma absoluta de vida —y de muerte— cristiana. La lectura de las actas de los mártires en las asambleas litúrgicas profundiza todas las motivaciones que inspiraron a los "testigos" en su sacrificio: la imitación de Cristo que vence en ellos al adversario; la prueba de amor perfecto, la ocasión de una acción de gracias para estar unidos a la muerte redentora de Cristo, fueron motivos que mantuvieron vivo en la comunidad el fervor, el recurso a los intercesores que viven con Cristo y el deseo de dar la propia vida. Las "preparaciones al martirio" templaron estas aspiraciones a veces imprudentes y re-

cordaran la necesidad de una ascesis cotidiana donde la fe y la caridad pueden ejercerse de manera distinta que en el anfiteatro. Es posible realizar la entrega total de la vida en la mortificación de todos los días. Luego, este valor será asumido por los teóricos de la vida monástica.

La virginidad cristiana, practicada por hombres y mujeres, mencionada como un hecho por los apologistas, profundizada en tratados espirituales, celebrada místicamente por el obispo Metodiano de Olimpo († 311), florece en la Iglesia desde el s I. Jesús, que personalmente fue virgen, había revelado que la virginidad era una llamada individual. Pablo la considera preferible al matrimonio, porque es la fidelidad de un amor exclusivo a Dios. Cristo es el esposo de la Iglesia. El alma que se entrega a Él por medio de una promesa que se convertirá en una consagración es su esposa, que quiere vivir solamente para Él. El ofrecimiento de toda la vida en cuerpo y alma permite al ser humano encontrar la inmortalidad. Este don se asimila al martirio cuando se vive como es debido. Es fuente de fecundidad espiritual y se vive en la Iglesia y para la Iglesia. Las vírgenes cristianas, que viven en el mundo practicando obras buenas y dando testimonio del reino futuro en que las espera el Esposo, adoptarán paulatinamente —bajo el impulso de algunos obispos— la costumbre de vivir en común, dando así origen a lo que llegará a ser la vida religiosa femenina. Los demás cristianos, ricos o pobres, viven en el matrimonio, que Clemente de Alejandría defiende contra los excesos del encratismo. Alimentados por la eucaristía, estos cristianos son un pueblo nuevo. Se les recuerda el deber de la oración privada a lo largo de la jornada y también durante la noche. Se comenta para ellos el "Padre nuestro" y se les hace saber que, al no tener templos, deben ser ellos mismos los templos del Señor.

La vida espiritual de los cristianos se alimenta a veces en fuentes dudosas, como lo atestiguan "los apócrifos" evangelios, hechos, apocalipsis y cartas, que la Iglesia no ha recibido porque lo que en ellos se "revela" no forma parte de la revelación. Estos escritos, muy difundidos, intentan satisfacer la curiosidad, proporcionando detalles sobre la infancia del Señor y la de sus padres. Abundan en ellos los prodigios gratuitos, un mundo maravilloso que sustituye

al verdadero mundo sobrenatural, y también visiones sobre la vida futura. En ellos se manifiestan a veces tendencias encratistas o gnosticas, que exaltan de una forma desconsiderada la virginidad o se pierden en especulaciones arriesgadas y extravagantes. Estos textos nos han transmitido también himnos muy bellos y oraciones admirables, que manifiestan el fervor de ciertas comunidades. Parece que su influencia fue notable. Los apócrifos plantean el problema de la espiritualidad popular y de la piedad incontrolada.

3 LA ESPIRITUALIDAD REFLEJA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DE ORIGENES Y DE LOS CAPADOCIOS - A esta espiritualidad efervescente se contraponen una enseñanza y una praxis espiritual refleja de buena factura literaria, que inserta en profundidad al cristiano en la Iglesia y en el mundo. Clemente de Alejandría († 215), después de haber recorrido un itinerario espiritual muy variado que le condujo a Cristo, traza el ideal del "gnóstico cristiano", en el que confluyen el conocimiento de las Escrituras, que el comunicara a sus hermanos, y la apertura al mundo en que el mismo debe dar su propio testimonio. Clemente, convencido de la filantropía divina encarnada en el Logos, propone a Cristo como pedagogo de los niños espirituales que son los cristianos. Estos viven en un mundo pagano y deben hacer referencia a Cristo en todas las circunstancias de su existencia y en todos sus comportamientos. El optimismo que emana de su obra, dirigida a hombres de una cierta cultura, se fundamenta en la encarnación. Dios ha venido a demostrarnos que nos ama.

Orígenes (ca. 185 ca. 254), autor todavía más importante por razón de su personalidad y de la amplitud de su obra, al que condenas posteriores minimizaron sin llegar a destruirlo, lector apasionado y comentarista de las Escrituras bajo múltiples aspectos, pensador arriesgado y amante de Jesús, no renuncia a un ápice de la lucha espiritual y de la ascesis. Predica que Jesús conducirá los secretos del Verbo, el cual, a su vez guara hacia a Dios. Desarrolla el sentido espiritual de la Escritura y de los sentidos espirituales del cristiano. Su pensamiento da origen a los grandes temas sobre los que incesantemente volverá la espiritualidad de épocas posteriores: el nacimiento del Verbo en el alma, los grados de la perfección, la he-

rida del amor, la ascension a la montaña de la contemplacion Para Origenes el hombre guiado por el Espiritu esta al servicio de los hermanos Quienes han penetrado en los misterios de Dios estudiando las Escrituras y rezando con ellas deben ayudar a los demas a ir hacia Dios Trabaja Origenes en la Iglesia y por la Iglesia Se ha hablado de una espiritualidad docta a proposito de Origenes Es mas exacto subrayar el esfuerzo de una espiritualidad total que, basandose en la Escritura, guia hacia Dios al cristiano, que pasa de la ascesis a la contemplacion mistica

Esta busqueda de una espiritualidad total se encuentra en el mas místico de los Capadocios, Gregorio de Nisa (335-394), cuya variada y amplísima obra se basa en una inmensa cultura filosofica y científica Para Gregorio, el hombre "imagen de Dios", quiso tener la experiencia del mal La virginidad era su verdadera naturaleza Por ello tiene necesidad de volver a encontrar su propia belleza escondida y su unidad fundamental en la "impasibilidad", con la supresion de las pasiones que lo desfiguran Es necesario que los sentidos materiales mueran para que nazcan en el hombre los sentidos espirituales, y entonces el Verbo podra unirse al alma En la Iglesia, en el Cristo total, es donde sera restaurado el hombre unico que habra de nacer en el momento del cumplimiento de todas las cosas y que al final quedara establecido en el bien Las *Homilias sobre los salmos, sobre el Eclesiastes, sobre el Cantar de los Cantares, y la Vida de Moises*, que describen la ascension infinita del alma y su union amorosa con Dios en el matrimonio místico, influyeron en el Seudo Dionisio, en Maximo el Confesor en Gregorio Palamas, en Guillermo de Saint Thierry y en san Bernardo A Gregorio Niseno le debe mucho la mistica que profesa la inaccesibilidad de la esencia divina

De otro tipo es Gregorio Nacianceno (329-389), al que llamaban "el teologo" Poeta delicado amigo muy sensible, obispo en varias sedes, nos dejo una obra que abarca la teologia, la oración contemplativa, la poesia, la corresponsion y el estudio de la Escritura y que resulta difícil de reducir a una sintesis Sufrio la influencia de Origenes y de san Atanasio En sus *Discursos* combate por la divinidad del Espiritu Santo y se interesa por la divinizacion del cristiano Nueva es la encarnacion del Hijo en una nueva creacion, que se completara

en la lucha de la redencion Los hechos de la vida de Cristo son otros tantos misterios que hay que contemplar La *teologia* es conocimiento experimental de Dios El contemplativo esta animado por el deseo de Dios, sube la montaña, penetra en la nube, es purificado por Dios y entra en el silencio en que se agota toda admiracion Tambien los sacramentos —el bautismo, que inicia en la eucaristia, misterio pascual de Cristo, asi como el sacerdote, que une a Dios con el hombre— son misterios El hombre se acuerda de Cristo e intenta imitarlo, y ello le lleva a derramar sobre los demas el amor que lleva en si mismo y que puede expresarse mediante la virginidad consagrada Esta "filosofia" es valida para todos los cristianos Es una espiritualidad teologica fundada en los dogmas fundamentales del cristianismo, en los que se han inspirado Oriente y Occidente

4 EL MONAQUISMO - El siglo III contempla el desarrollo de un tipo nuevo de vida espiritual, destinado a tener un exito duradero el monaquismo Partiendo de Egipto, de Siria y de Palestina, el monaquismo conquistara todo Occidente La pluralidad de sus formas le aseguraran una difusion considerable de los grandes asentamientos comunitarios de Egipto a las soledades de Siria, desde la inspiracion personal de los solitarios hasta la codificacion institucional de la vida cenobitica, vivida por un gran numero de hombres y mujeres, desde las practicas asceticas, orientadas hacia un cierto moralismo, hasta las reflexiones profundas de los monjes doctos sobre la contemplacion El monaquismo, rigido o adaptado a las fuerzas de quienes lo abrazan, preocupado por la observancia o avido de interioridad, ocupara poco a poco el puesto del martirio y de la virginidad, cuyos principios espirituales asumira

En el cenobitismo, el problema de la direccion de una gran masa de hombres lleva al nacimiento de la regla como expresion de la voluntad divina, a la que se debe obediencia, una obediencia que tambien encontramos entre los padres del desierto, donde el anciano, el "abad", da directrices espirituales a proposito de la ascesis, del trabajo, de la humildad, del silencio, de las tentaciones y de los pensamientos del hombre La lucha contra el demonio ocupa un gran espacio de esta espiritualidad y hace indispensable el ejercicio del dis-

cernimiento, siguiendo el ejemplo de san Antonio (250-356) el padre de los monjes que en su soledad tuvo muchas veces ocasion de amaestrar discipulos En Asia Menor ciertos obispos que conocieron la vida eremitica y que pasaron tambien por las escuelas del helanismo profundizaron en la vida cenobitica y haran prevalecer la exigencia de la interioridad El literalismo evangelico de un Basilio de Cesarea (330-379) la obediencia a todos los preceptos de la Escritura la renuncia a la propia voluntad se viven aqui en el seno de una comunidad a medida humana, donde se establece un cierto equilibrio entre oracion trabajo manual e intelectual y deberes propios de la hospitalidad La comunidad vive como el cuerpo de Cristo en la unidad del Espiritu Santo El ideal basiliano, realista en sus adaptaciones, acabara imponiendose en Occidente e inspirara permanentemente al monaquismo oriental Sus disposiciones practicas influiran en la reforma erudita del siglo VIII en el Monte Athos y en el monasterio ruso

Con Evagrio Pontico (356 ca 400), unido en el Ponto Euxino y que vivio con monjes origenistas la espiritualidad del monacato se expresa en un cuerpo doctrinal sintetico, que ejercera una gran influencia en Oriente a pesar de la condena de algunas de sus ideas La doctrina practica exige que se preste una gran atencion a los "logismoi" a los pensamientos sobre los que pueden actuar los ocho demonios principales El monje debe purificarse de sus pecados para vivir en la "apatheia", en una ausencia total de pasiones, de la cual pueda brotar la caridad La sutileza psicologica de Evagrio se combina con una sistematizacion de la contemplacion de las cosas naturales y de las naturalezas espirituales El hombre se eleva al conocimiento de la Trinidad, donde la oración pura se realiza en plena desnudez de espiritu Las prolijas teorías de Evagrio sobre las "inteligencias" inducen a preguntarse si su mistica es totalmente cristiana

En "Macario" (ca 300 ca 390) que encierra las enseñanzas de un cristiano a quien se da este nombre encontramos una experiencia personal de las realidades divinas Macario insiste en la oración continua en la luz de la vida espiritual y en la mirada del corazón Lo que dice sobre la presencia del pecado y de la gracia en el hombre ha hecho que se le relacione con los mesalianos,

entre los cuales la vida espiritual asume formas rígidas que serian condenadas como heréticas

5 LA ESPIRITUALIDAD DEL OCCIDENTE LATINO La espiritualidad que enseñaron los obispos de Occidente resulta menos brillante mas practica, pero en compensacion es una espiritualidad sólida y nutrida de teología Cipriano de Cartago († 258) retorico convertido, debiera afrontar en el curso de sus diez años de episcopado una serie de dificultades de todo genero No se cansara de trabajar para que la unidad de su Iglesia y la unidad de la Iglesia universal en peligro se mantengan a salvo Su aspiracion es que estas unidades se realicen en la eucaristia Desea que haya unidad entre paganos y cristianos, entre los fieles y los que no han resistido a la persecucion, entre los confesores que han sobrevivido al martirio y los que tienen el cometido de dirigir a la Iglesia Cipriano temple con caridad pastoral y con mesura humana lo que un moralista fogoso y agresivo como Tertuliano expone en un estilo demasiado absoluto y riguroso Su martirio presidido por una noble sencillez lo muestra lleno de atenciones con los demas, tanto los verdugos como los fieles, hasta la muerte

Mas tarde, y en una linea un poco distinta en la atmosfera de las luchas dogmaticas contra los arrianos Ambrosio de Milan (339-397) desarrolla el sentido de la virginidad centrado en el amor a Cristo y en su obra *De officis*, da al clero de su iglesia el primer tratado sobre la vida sacerdotal Sus compromisos administrativos no le dejan tiempo suficiente para estudiar, por lo cual se inspirara en Origenes y en san Basilio adaptandolos a sus diocesanos Ayuda a su pueblo a rezar los salmos Mas resringida y mas especifica es la accion de Jeronimo nacido en Estridun Dalmacia (ca 340/47-420), gran traductor y comentarista de la Biblia, autor de un voluminoso epistolario y director de conciencias femeninas, propagador entusiasta de la vida monastica, donde la abnegacion, la ascesis y ocupan todo el estudio de la palabra de Dios sobre su correspondiente lugar

La vida de Agustín de Hipona (354-430) se desarrolla en un ambiente limitado, si consideramos el lugar en que vivió, sin embargo supera el espacio y el tiempo a causa de la influencia que ejerció Agustín paso por el maniqueísmo y el neoplatonismo espiritualista an

tes de llegar a la humildad de Cristo Teologo profundo, movido por su propia miseria a abandonarse confiadamente a Dios, expone a sus lectores y a sus oyentes una vision dinamica de la vida cristiana, en la que todo se centra en la caridad que es Dios, el Dios Trinidad La caridad sirve para superar la tentacion Tambien los pecados sirven a quien ama a Dios, si el hombre ora así con humildad confianza y fidelidad En realidad, sin esta humildad procedente de un verdadero conocimiento de si mismo ante Dios, no es posible ninguna otra humildad Agustin no escribió expresamente obras de espiritualidad si bien todos sus trabajos estan llenos de espiritualidad porque hablan del amor de Dios bien supremo, y del amor de Cristo difundido concreta y activamente en todos los miembros de su cuerpo, y porque evocan y oran al Maestro interior el Espiritu que hace conocer la verdad Agustin se eleva mediante las criaturas hasta la luz inmutable, que es la Trinidad El espiritu del hombre es "asumido" por el Espiritu divino en el amor y en la alegria de un contacto espiritual *Tras el éxtasis el contemplativo* retorna a las cosas ordinarias "Cuando alguien ama a Dios se hace colaborador del amor que Dios tiene a los hombres" Agustin legislador de la vida monastica en la carta que dirige a las monjas y que se convertira en la *Regula* adoptada por muchos grupos religiosos a lo largo de los siglos alaba la caridad mutua el espiritu de pobreza la humildad y la castidad Une el ideal monastico con la actividad sacerdotal, dulce sin ser debil y austera sin ser rigida

6 LA ESPIRITUALIDAD PASTORAL DE ORIENTE LA DIFUSION DE LA VIDA MONASTICA Juan Crisostomo (347 407) aun que diste mucho de Agustin, expresara como el su propia espiritualidad, ya sea en una vida totalmente dedicada a la predicacion ya sea en obras escritas El periodo transcurrido en la vida monastica y veinte años de actividad pastoral le serviran para convencer a sus oyentes del valor moral de la oracion y de la gracia, y para persuadirlos de que una de las formas mas realistas de la caridad es la limosna y la distribucion de los propios bienes Director de conciencia de su pueblo, fuertemente influido por san Pablo, al que comenta abundantemente, se interesa muy de cerca por los diversos estados de la vida cristiana

Su tratado *Sobre el sacerdocio* expresa lo que es para él el ideal del sacerdote hombre de la eucaristia y hombre de la palabra de Dios Recuerda a las personas casadas que deben tender a la perfeccion espiritual de su estado pasando de una posicion bastante pesimista sobre el matrimonio a una valoracion mas justa Los cristianos casados participan en los misterios de Cristo, deben educar a sus hijos en la sabiduria y ser apóstoles de cara a los demas hombres Juan Crisostomo propuso y defendio la virginidad cristiana describiendo bien sus motivaciones espirituales pero recordo ademas que todos deben escuchar la Sagrada Escritura con un alma de pobre y participar en la "filosofia de Cristo"

A lo largo del s iv, muchos otros obispos educan a sus fieles en sus catequisis manteniendolos en la pureza de la fe concretizando cual es la espiritualidad de su estado y defendiendo la fidelidad conyugal Asi actuaron por ejemplo Cirilo de Jerusalem (315 386) Teodoro de Mopsuestia (350 428) y Nicetas de Remesiana A partir del s iii los *sinodos de las iglesias locales* promulgan canones que ayudan a llevar una vida espiritual mejor y denuncian los abusos

En Mesopotamia el diacono Efrén (306-373), conocido por sus himnos y sus sermones recuerda que la fe incluye el amor y que debe manifestarse exteriormente Habla muchas veces a sus comunidades sobre la Virgen Maria y contempla en la virginidad una anticipacion del estado del paraiso Afrat el sabio obispo persa de Mari, desarrolla por su parte en la primera mitad del s iv un ascetismo practico basado casi exclusivamente en la Escritura Este amante de las Sagradas Escrituras posee un gran sentido de la medida Su espiritualidad optimista se dirige a fieles que viven como ascetas sin emitir votos religiosos Predica a los puros de corazon la doctrina de la paz alcanzada mediante la fe practica en el amor de Dios

Las ideas circulan con los hombres Hacia finales del s iv Juan Casiano (360 435) da a conocer, bajo una forma apropiada al modo latino occidental la experiencia del monacato oriental y la doctrina que ha recogido Gran viajero, que conoce aquello de lo que habla y lo ha observado personalmente, funda en Marsella dos comunidades, una para hombres y otra para mujeres, y escribe

sus *Instituciones monasticas* Veinticuatro *Conferencias* exponen las entrevidas que hizo el mismo a ciertos abades (élebres Por su tacto psicologico y por sus consejos practicos fue escuchado no sólo en su época, sino que continuo siendo un maestro de vida religiosa durante muchos siglos

7 LOS CRISTIANOS ANTE LOS INVASORES DEL MUNDO ROMANO Al s iv tan fecundo en tantos aspectos, sigue en Occidente una época muy castigada Las obras espirituales dejan de ser numerosas las personalidades espirituales se encuentran frente a problemas difciles y nuevos que les plantean las migraciones de los pueblos calificados tambien como "invasiones barbaras" La cuestion no formulada en terminos explicitos es la siguiente "¿Esta el cristianismo ligado a una civilizacion y a una cultura determinada?" Segun la respuesta que se de, los invasores paganos o herejes (algunos de ellos eran arrianos) seran mirados como enemigos, como azote de Dios o como ocasion providencial para anunciar a Cristo a pueblos que pronto mostraran ser portadores de otros valores humanos diversos de los de una civilizacion romana decadente Los ss v y vi son la época de los grandes obispos, hombres de accion que pasan de ser defensores de la ciudad a apóstoles de los barbaros algunas veces con peligro de sus vidas Pasan del horror o del miedo a la comprension caritativa y al celo misionero Se necesita tiempo para que aquellos pueblos se constituyan en reinos y se conviertan al cristianismo A veces se necesitaran siglos para que lleguen a asimilar el evangelio Mientras la Iglesia romana salvaguarda la herencia antigua el monacato aumenta su influencia y se reafirma el impulso misionero Es un periodo que presenta pocas obras maestras de espiritualidad pero las *Vidas devotas* dicen a su modo cual ha sido el trabajo llevado a cabo con individuos o con grupos

San Benito (480-547), que en un principio era asceta y anacoreta, reagrupa en doce monasterios a sus discipulos antes de poner en practica el cenobitismo integral y codificado en la *Regula* Organiza una "escuela de servicio del Señor" donde la comunidad delibera bajo la autoridad del abad y practica la obediencia, el silencio y la humildad que es la sintesis de la ascesis monastica La oración publica y privada marca

el ritmo de la vida del monasterio La *Regula*, original por la estabilidad que prescribe y por la discrecion que inspira hace del trabajo un elemento de la organizacion monastica Sus exigencias espirituales se adaptan a Occidente, y la regla poco a poco se ira imponiendo en todas las fundaciones a partir del s viii

Otro hombre vive en estos tiempos difciles, un hombre cuya influencia sera grande y benéfica en toda la Edad Media el papa Gregorio Magno (535 604) El fue el primer monje designado sumo pontifice Defensor de Roma asediada por los longobardos, amigo de los francos, relacionado con los visigodos, envia monjes benedictinos a Inglaterra Sus cartas que lo muestran cargado de responsabilidades religiosas y civiles proponen la solucion que Gregorio ha encontrado al problema de la accion y de la contemplacion Su *Regula Pastoralis* es un examen de conciencia sobre el arte de ayudar a las almas que servira de guia al clero medieval Sus *Moralia in Job*, dirigidos a cristianos serios abundan en consejos espirituales de diversa indole Sus homilias revelan lo cerca que él vivia de sus oyentes Sus *Dialogos* gustan de referir prodigios que en cantaran a la credulidad de las edades futuras En cuanto a la tension entre vida activa y vida contemplativa Gregorio encuentra una solucion moderada la "vida mixta", donde la contemplacion desemboca en accion, que es esfuerzo ascético y actividad al servicio de los hombres Consciente de la miseria humana Gregorio expresa su confianza en el Mediador, que nos ha manifestado la "disposicion" divina de la salvacion Mas dotado para la psicologia que para la metafisica, analiza la tentacion, inculca circunspeccion, exalta la pureza del corazon, que se conquista gracias a la compuncion, e indica cuales son las vias de la contemplacion El alma debe entrar en si misma para elevarse por encima de si antes de caer fuera de si, arrebatada en Dios, luz infinita Este Dios, que esta dentro del hombre y que lo es todo y esta en todas partes, se une al hombre en el amor

8 LOS ESCRITOS AREOPAGITAS En la época en que muere san Gregorio se redactan y se divulgan en Oriente unos escritos misteriosos, atribuidos por su autor desconocido —un falsario— a Dionisio, obispo de Atenas y discípulo de san Pablo Los escritos areopagitas

desarrollan la concepcion de un univer so compuesto de jerarquias cada una de las cuales posee a su nivel una funcion deficiente e iluminadora Hay jerarquias celestes y jerarquias eclesias ticas establecidas segun un orden divino La *Teologia mística* y los *Nombres divinos* hablan de la tiniebla divina celebran la union con el autor trascendente de todas las cosas en la desnudez espiritual Aplicar a las realidades divinas los simbolos del mundo o mejor toda via negar los limites de las representaciones humanas equivale a decir que la negacion trascendente es una superafirmacion de Dios El extasis tiene lugar en la tiniebla iluminada que supera toda elaboracion discursiva y es efecto del amor El lenguaje dificil y misterioso del que hace uso el Seudo Dionisio no impidio que Maximo el Confesor (580-662) y Juan Damasceno (657-749) lo comentaran y que mas tarde fuera utilizado por Gregorio Palamas en el s XIV En Occidente se le conocio de manera imperfecta y fue mal traducido mas a pesar de ello ejercio una influencia considerable Inspirara a la escuela de san Victor a los cistercienses, a Guillermo de Saint Thierry, a los grandes teologos del s XIII entre los que se encuentran Tomas de Aquino y mas tarde al maestro Eckart a Taulero y a Ruysbroeck asi como a san Juan de la Cruz y a la escuela carmelitana

9 EL SENTIDO DE LA PENITENCIA EN EL S VII El s VII es un periodo de evangelizacion ilustrado por numerosos obispos que fundan a veces monasterios Es tambien la epoca en que, siguiendo las huellas de san Columbano (543-615) los monjes irlandeses importan al continente sus *Penitenciales* y predicán la caducidad del mundo con una caridad inextinguible En Irlanda se habia difundido una forma de vida que concedia gran espacio a la confesion y a la penitencia privada A partir de la penitencia monastica la confesion tarifada, con sus rigidos exámenes de conciencia tomara carta de naturaleza en la vida de los cristianos y hara mas sensible la conciencia de los pecadores Esto llevara a un gran esfuerzo de mortificacion exterior que tendra en la peregrinacion errante una de sus formas mas conocidas Tambien ciertos libros inspirados en san Gregorio ayudaran a los fieles a vivir como penitentes voluntarios, imbuidos del sentido del pecado y del miedo al juicio La compuncion sera enton

ces uno de los sentimientos espirituales mas difundidos

En Oriente, Juan Climaco que vivio la vida anacoretica y viajo a Egipto antes de ser abad del Sinai, organiza las enseñanzas del monacato en treinta grados de una escala espiritual que va desde la ruptura con el mundo hasta la adquisicion de las virtudes fundamentales y la lucha contra las pasiones desde la vida practica hasta la contemplacion de union con Dios en la *hesychia*, la quietud integrada por tranquilidad exterior e interior cuyas excelencias proclama Este tema sera desarrollado por el movimiento hesicasta en la controversia palmita y en la renovacion monastica rusa Por su parte, Juan Mosco adorna con edificantes anécdotas y discursos instructivos su obra *Prado espiritual*, donde vemos diversos tipos de vida monastica vividos en una ascesis severa En estas *Floreccillas* orientales, el monje combate valientemente al diablo pero la vision y el milagro son realidades corrientes realidades que se utilizaran ampliamente en epocas posteriores

10 EL VIGOR ESPIRITUAL DE LA EPOCA CAROLINGIA El advenimiento de Carlo magno (742-814) unificador de una Europa que se dividiran sus hijos tiene una indudable influencia en la espiritualidad de su imperio En una epoca en que lo temporal y lo espiritual aparecen estrechamente unidos, la autoridad de un principe cristiano que convoca sinodos dicta leyes, sostiene la produccion teologica y organiza escuelas, no puede menos de llevar a una renovacion que ha recibido el nombre de renacimiento carolingio La legislacion de Carlomagno, que no es perfecta esta impregnada del espiritu del evangelio (como lo estaba la de Constantino) A los laicos, y sobre todo a los laicos importantes se les dedican tratados de espiritualidad que les recuerdan sus poderes sus responsabilidades, sus deberes y las virtudes que deben practicar Se les aconseja leer la Sagrada Escritura y preocuparse de los pobres Se intenta ayudarles a vivir cristianamente, aunque los programas de vida que se les presentan son copias de la vida monastica Entre el clero se abre camino la preocupacion por la vida en comun y la animacion de la vida espiritual, lo que permitira a Crodegango, obispo de Metz dar un estatuto a los canonicos con el fin de que puedan poner su vida pastoral al servi-

cio de todos Su oracion consistira sobre todo en el oficio divino Entre los monjes deja sentir su influencia casi exclusiva la *Regula Benedicti*, de la que ya empiezan a aparecer comentarios mientras Benito de Aniane la recoge restaura el orden monastico y añade oraciones al oficio liturgico Las *Vidas de Santos*, destinadas a los monjes y redactadas en esta epoca muestran una interiorizacion de la ascesis la lucha entre vicios y virtudes interesa mas que los excesos extraordinarios Se insiste en la oracion mas que en las mortificaciones El gusto por la Sagrada Escritura es muy grande y discurre paralelamente al amor a la liturgia cuyos *Sacramentarios* se revisan La piedad se alimenta de las solemnidades liturgicas, en las cuales se exalta a Cristo redentor y se honra a Maria en su virginidad y en su asuncion La investigacion teologica tiende a llevar a una participacion mas ferviente en la eucaristia libros de oracion que contienen invocaciones, actos de contricion de adoracion y de peticion calcados de los salmos, sirven de ayuda a los laicos y al clero

Queda sin gran influencia el pensamiento de Juan Escoto Eriugena (811-877) que introduce el platonismo y el apofatismo del Seudo-Dionisio en el pensamiento occidental

11 IMPULSOS REFORMADORES EN LA DECADENCIA DE LOS SS X Y XI - Decadencia y reforma coexisten durante los ss X y XI muchas veces calificados como edad de hierro o siglos oscuros La Iglesia, comprendida Roma, se encuentra en manos de los laicos, cuyas orientaciones y opciones estan muy lejos de ser espirituales La ambicion de los grandes, la simonia, la incontinencia y la ignorancia del clero alimentan y agravan la corrupcion Los clerigos son quienes tienen mayor necesidad de reforma espiritual Deberian conocer y vivir mejor las realidades divinas, predicar la palabra de Dios y vivir con desprendimiento, castidad y caridad Pedro Damian (1007-1072), profeta apasionado de la soledad, los anima y los ilumina, fustigando a aquellos que se han endurecido y que él considera responsables de los males que padece la Iglesia Prodigas sus consejos tambien a los seglares, propomendoles una forma elevada de vida espiritual Mas tarde a los grandes señores feudales se les presentara un ideal de fidelidad y de lealtad que pondra su

fuerza al servicio y en defensa de los debiles y desvalidos La institucion de la tregua de Dios, que aleja rivalidades cuentas aunque sin suprimirlas del todo servira para devolver un alma cristiana a los caballeros Los libros de oracion privada de los laicos contienen formulas de tonalidad biblica que les permiten permanecer en contacto con la Sagrada Escritura La liturgia multiplica las secuencias y figuras literarias en torno a la majestad de Dios y a los misterios de Cristo Florecen las oraciones a la Virgen y aumentan las fiestas marianas

Entre los monjes, los esfuerzos de Cluny y de Gorze, asociados y luego transformados en congregaciones que forman una red de abadías sometidas a una misma observancia, reciben la poderosa ayuda de abades energicos que alcanzaron una notable longevidad La oracion se reorganiza y se alimenta de teologia Por reaccion al bienestar de la epoca carolingia, el eremitismo ilustrado por san Romualdo (952-1027) y la Camaldula huye del mundo para practicar una pobreza efectiva y hace de la austeridad una regla de vida y de la peregrinacion un exilio cristiano Se asiste al nacimiento de la institucion de los hermanos conversos, prueba de que los laicos están interesados en vivir el ideal de los religiosos La evangelizacion misionera, iniciada en el s VII por los monjes benedictinos Willibrord y Winfredo en Holanda y en Alemania, continuando ampliandose Los normandos, Polonia y despues los húngaros se convierten, siguiendo muchas veces el ejemplo y la invitacion de su rey o de sus principes, que son verdaderamente gobernantes cristianos Los monjes Cirilo y Metodio convierten al zar de Rusia a los moravios y se extienden hacia Bulgaria y Dalmacia Los misioneros procedentes de Constantinopla llevan a los rusos al Evangelio Las *Vidas* de estos apóstoles permiten entrever las motivaciones profundas de su celo

12 PEREGRINACIONES CRUZADAS Y MÍSTICA EN EL S XII Estas germinaciones eran necesarias para que en el s XII pudiera florecer una vida espiritual que se expreso en formas diversas La peregrinacion continua Se trata de viajar en pobreza para encontrar mejor a Dios, para dar gracias por un favor recibido para renovarse espiritualmente con la penitencia fisica del camino El peregrino lleva una vida de oracion a lo

largo de su trayectoria, añade a veces penitencias voluntarias y estimula a la caridad de la acogida a aquellos centros que lo albergan. Quiere ver Jerusalén y vivir y morir en ella. Todo lo que ha estado en contacto con Cristo le fascina y le atrae, incluso las reliquias que Oriente le prodiga infatigablemente. Hacia la mitad del siglo la peregrinación adoptará la nueva forma de la cruzada; es preciso liberar la tumba de Cristo, que está en manos de los infieles. El cruzado, lleno de entusiasmos, se despoja de sus bienes, deja a los suyos y marcha muy lejos. Confortado por revelaciones colectivas, quiere purificarse en el Jordán y ganar Jerusalén. La empresa de la cruzada, inspirada inicialmente por un deseo espiritual, se irá secularizando poco a poco. Sus aspectos místicos se verán suplantados en el caso de los caballeros por ambiciones de conquistas territoriales o por el paso a la "infidelidad". Entre los más sencillos toma un matiz milenarista la perspectiva espiritual y acentúa la oposición entre los pobres y los poderosos. También sucede que los cruzados se vuelven violentos contra los judíos y contra los cristianos de Oriente. Uno de los frutos particulares de la cruzada fue dar vida a las órdenes militares, que al principio eran terceras órdenes y después órdenes religiosas. Sus miembros, hospitalarios y defensores de los peregrinos, emitirán votos religiosos. La *Regla de los Templarios* es un buen ejemplo de esta vocación particular, que encontramos entre los hospitalarios de san Juan y, en otros lugares, entre los caballeros teutónicos y las órdenes militares españolas de Calatrava, Alcántara y Avis. Otros religiosos se dedican al rescate de los prisioneros, y otros a la curación de los leprosos y a dar posada a los peregrinos. También hay cofradías de albañiles y de constructores de puentes.

Las órdenes religiosas, fecundos ambientes de vida cristiana, profundizan los surcos trazados anteriormente. Otros encuentran fórmulas nuevas, propagadas y enriquecidas por grandes personalidades. Norberto de Xanten (1080-1134) funda la orden premonstratense, que armoniza las exigencias de la vida monástica y las tareas pastorales. La asiduidad en la palabra de Dios alimenta el deber de la predicación. Con Bruno y la Cartuja (1084) queda instituida una forma de vida que practica el eremitismo absoluto. La soledad será el ambiente donde se desarrollen la senci-

lez de la contemplación silenciosa, la pureza del corazón y la virginidad espiritual, que se transforma en fecundidad sobrenatural. En la orden benedictina, la síntesis personal del abad Juan de Fécamp (al estilo de las *Confesiones* de Agustín), que se maravilla de la transformación interior realizada en el alma por Cristo y prorrumpe en exclamaciones, abre el camino a la especulación afectiva de san Anselmo, que une la dialéctica con la oración e impregna de adoración sus tratados teológicos. En toda la orden, los abades ayudan a sus monjes redactando para ellos tratados espirituales. Aumenta el número de monjas. Sus obras —pues también ellas escriben— permiten ver cómo es la oración de las mujeres en la Edad Media. La visionaria Ildegarda de Bingen y la extática Isabel de Schönau desempeñan un papel profético y garantizan, con su gran cultura y con su buen sentido, una rica dirección espiritual. Pedro el Venerable defiende con serenidad los valores de la vida benedictina frente a las nuevas órdenes. Una de ellas es la de Cîteaux, por la cual trabajó tanto Bernardo de Claraval. Bernardo (1090-1153), pensador contemplativo cuya enseñanza expresa su experiencia personal, hombre que se disputan el mundo, la Iglesia y el claustro, reanuda el proyecto de Roberto de Molesmes y da a los cistercienses una espiritualidad particular. Buen conocedor de los padres, defensor de la vida monástica y escritor de valía, quiere que el "amor carnal" del hombre se convierta a través de la humildad, que progresa desde el amor servil y mercenario hacia el amor filial y el amor conyugal, donde el alma se establecerá en la caridad perfecta. Quien se asemeja a Cristo en los misterios de su humanidad se configurará con el Verbo en la unión de amor. La mediación de la Virgen María ayudará al alma a elevarse hacia el amor supremo. La influencia ejercida por Bernardo en su orden y en otras corrientes espirituales será inmensa. Monjes cistercienses reanudarán el comentario al *Cantar de los Cantares*, que él había dejado incompleto, y seguirán sus huellas, sin llegar a igualarlo. El que más se le acercará será posiblemente Guillermo de Saint-Thierry († 1148), abad benedictino de alma cisterciense, en el cual confluyen las corrientes procedentes de san Agustín y de Orígenes, y para el cual el amor es la misma inteligencia. Para Elredo, abad de Rievaulx, Dios es el amigo más fami-

liar. En todos los cistercienses encontramos el deseo intenso de una vida de unión con Cristo, en la cual la afectividad es fecundada por la teología.

Más especulativa, y ya preescolástica, es la multiforme espiritualidad de la escuela de los canónigos de san Víctor de París, cerca de uno de los centros urbanos más importantes que a la sazón van desarrollándose en Europa. Hugo (1096-1141), hombre de interés enciclopédico, se dedica a la consideración de los "sacramentos", de los signos inscritos en la naturaleza y en la gracia. El escocés Ricardo († 1173) organiza los grados de la contemplación, que relaciona con los grados de la caridad ardiente. Su investigación sobre *La Trinidad*, de tipo marcadamente racional, es un análisis del amor en Dios sostenido por el deseo contemplativo. Otros victorinos —Acardo y sus sermones, Adán y sus secuencias litúrgicas y, más tarde, Tomás Galo y su teología mística, heredada del Seudo-Dionisio— ponen su reflexión especulativa al servicio de la vida espiritual.

En el s. XII volvemos a encontrar numerosas manifestaciones de la devoción a Cristo y de la piedad mariana por parte de los fieles. Las encontramos en diversas regiones de Europa entre seglares que muchas veces están animados de un gran deseo de pobreza evangélica. Muchos ambientes seglares andan tanteando. Algunos echarán por un camino heterodoxo. El fermento espiritual que les impelle a retornar a la Iglesia primitiva les llevará a cortar las ligaduras con la jerarquía, a la que critican. Otros la toman con el clero, demasiado rico y demasiado negligente en sus deberes pastorales. Por último, otros pocos, sedientos de interioridad, rechazan la economía sacramental. Inspirados directamente por el Espíritu Santo, piensan que pueden predicar y comentar la Escritura sin necesidad de una formación específica. Muchos verán su buena voluntad despreciada y humillada. Otros muchos se harán abiertamente herejes. La pureza de los cátaros degenerará en sectarismo y, tras la cruzada contra los albigenses (1209-1229), provocará los deplorables rigores de la Inquisición.

13. LA VIDA APOSTÓLICA EN EL S. XIII Y LA VIDA ESPIRITUAL DE LOS LAICOS - El deseo de vivir según el evangelio era excelente. Sólo le hacía falta equilibrarse con el sentido de la Iglesia. Una po-

breza lo más cercana posible a la de Cristo, una sencillez fraterna con el mundo de las cosas y de los hombres nutrida de un ardiente amor a Cristo, una inteligencia de las estructuras de la Iglesia: tal es la síntesis que lograría san Francisco de Asís (1182-1226). Su respuesta a la llamada de Dios va tan al unísono con las exigencias de su época, que muy pronto sus numerosos discípulos, sus hermanos, constituirán un orden, los Menores, destinados a extenderse de forma duradera en el seno del pueblo cristiano. Francisco debía resolver la tensión entre el espíritu y la letra, el problema de la inspiración personal y la obediencia a la Iglesia. La pureza de su corazón le hacía anticipar y realizar con alegría la visión de un universo reconciliado y le estimulaba a alabar incesantemente y a dar gracias. Su vida fue una síntesis entre la adhesión a Cristo crucificado y el servicio de una Iglesia institucionalizada. La línea de los grandes místicos franciscanos se alimentará de esta fuente. Otros, menos hábiles en la forma de vivir esta síntesis, exagerarán el espiritualismo hasta darle el aspecto de un sectarismo rebelde. El árbol franciscano producirá numerosas ramas. Los Menores darán al mundo el ejemplo de una humildad gozosa y de pobreza; ejemplo tan contagioso, que dará vida no sólo a la orden femenina de las clarisas, sino también a una orden tercera de laicos que vivirán el espíritu del Poverello fuera de los cuadros monásticos.

Diferente, aunque semejante, es la orden fundada por santo Domingo (1170-1221), para quien fue determinante el contacto con los cátaros. Los clérigos que recluta y forma son predicadores pobres, itinerantes, enviados por la Iglesia para la salvación de las almas, para erradicar la pervisión de la herejía, para combatir los vicios, para enseñar la regla de la fe y para inculcar unas costumbres sanas entre los pueblos. Imitan la pobreza del Cristo que predicaban. Su espiritualidad de predicadores es una espiritualidad clerical, regular y apostólica. Inspirada en la penitencia, la integran la vida común, el estudio, la contemplación y el celo apostólico. Los dominicos serán eficaces directores de almas y misioneros, que llegarán hasta Persia y África. Los "hermanos peregrinantes" llegarán a la India y China. Dar a los demás el fruto de la propia contemplación (*contemplata aliis tradere*): en esta fórmula Tomás

de Aquino —que desarrolla su propia doctrina en un gran amor por la sabiduría— unira la vida activa y la vida contemplativa. Los hermanos predicadores formaran al pueblo cristiano con sus sermones, propagando la devoción a la pasión y sobre todo al rosario.

Los carmelitas, cuya regla compuso Alberto de Jerusalén veneraron a la Santísima Virgen, cuyo escapulario propagaran. Imitadores del profeta Elías, preferían siempre la contemplación en la soledad. Otras ordenes, como las de los siervos de María, los celestinos, los hermanos de Nuestra Señora de la Merced o mercedarios, los eremitas de san Agustín, etc. dan testimonio ulteriormente con su vigorosa expansión de la vitalidad de la vida religiosa.

Los seglares reciben ayuda en su vida espiritual. Nace para ellos toda una literatura didáctica y práctica, en la que no faltan las observaciones en torno a las costumbres de la época. La devoción a María y a los santos se populariza con el rosario. Las peregrinaciones atraen siempre, igual que las representaciones sacras que substituyen al drama litúrgico. Algunos grupos heterodoxos continúan haciendo sentir su presencia como es el caso de los beguinos o begardos, anatematizados y condenados (mas justamente que las beguinas) por el Concilio de Vienne (1312). Sin embargo, entre alguna de estas mujeres se desarrolla la mística nupcial. Una de ellas es Juliana de Mont Cornillon que promueve la institución de la fiesta del Corpus Christi (1264). Al seglar común se le advierte que su deseo “de ver la hostia” no le dispensa del deber de la confesión y de la comunión anual. Entre los laicos no hay que olvidar a Dante, poeta y creyente muy cercano a los doctores franciscanos y dominicos, genio sintético cuya obra esta impregnada de misticismo y orientada a la contemplación.

14 LA MÍSTICA ESPECULATIVA DE LOS RENANOS Y LA ‘DEVOCIÓN MODERNA’ EN LOS SS XIV Y XV - En el curso del s XIV se constata, igual que en tiempo de Carlo magno, un desplazamiento de los centros espirituales, que se fijan en las regiones germanicas, y un desplazamiento de los intereses, que se concentran en la contemplación. La pobreza sigue apasionando e incluso provoca una contienda y un cisma en la orden franciscana, donde los hermanos espirituales descienden a la categoría de frailecillos.

Continúan naciendo fundaciones religiosas nuevas: celtas, olivetanos, jesuitos, jeronimos, terceras ordenes, hermanos de la vida común y canónigos regulares de Windesheim, que influirán mucho en la espiritualidad moderna. La institución del jubileo (1300) dara ocasión a una renovación espiritual. Fiestas nuevas —la Trinidad, el Corpus, la Visitación de la Virgen— movilizan la devoción del pueblo cristiano, mientras continúa la expansión misionera llevada a cabo brillantemente por los dominicos, los franciscanos y por el infatigable Raimundo Lulio, hombre de altura de miras. Los monasterios se difunden sobre todo en las regiones germanicas. Las revelaciones y los escritos de grandes monjas, como Matilde de Magdeburgo, Gertrudis de Helfta, cuyo cristocentrismo se expande en confidencias espirituales cargadas de teología, Matilde de Hackeborn, contemplativa apasionada, ayudan poderosamente a esta difusión en la línea ya trazada por Lutgarda de Aywieres, a la que se reveló el corazón de Cristo. La floración de estas personalidades espirituales femeninas es un hecho nuevo en la vida religiosa, diverso del que representa Catalina de Siena (1347-1380), dominica terciaria que vive fuera de los cuadros comunitarios. Obsesionada por las necesidades de una Iglesia lacerada por el gran cisma, mística y apóstol que enseña el discernimiento, el conocimiento de sí mismo y el amor de Dios inseparable del amor del prójimo, vive para la Iglesia y para sus ministros y quiere que el mundo reciba la sangre redentora.

La fecundidad espiritual de Alemania se afirma en la obra de grandes especulativos dominicos, que también son grandes maestros espirituales. El maestro Eckhart († 1328), deudor en gran medida de santo Tomás, san Bernardo y probablemente también del Seudo-Dionisio, Taulero († 1361), predicador y director de conciencias, Susón († 1366), dolorosamente sensible, cantor de la sabiduría divina, hablan por experiencia y traducen cada uno a su manera una convicción fundamental e indispensable el despojo de sí mismo para llegar a la contemplación. Esta desnudez es necesaria para encontrar en sí mismo la imagen de Dios. El alma posee una esencia intelectual, y por eso se realiza en ella la unión con Dios. Es en el fondo del alma, fondo increado, donde se realiza el nacimiento del Verbo. Esta “mística de la esencia”, relativamente

opuesta a la “mística nupcial” favorecida en ambientes femeninos [Mística cristiana], estaba en su audacia suficientemente elaborada para no provocar críticas y condenas?

Las tesis de Eckhart sobre la transformación del justo en la esencia divina eran susceptibles de una interpretación ortodoxa, independientemente de lo que hayan dicho al respecto sus jueces. Es preciso relacionarlas con toda la obra del autor. De hecho serán reasumidas mas tarde prudentemente esclarecidas por Taulero y explicadas por Susón basándose en la Sagrada Escritura y las volveremos a encontrar en muchos autores espirituales del final de la Edad Media alemana. Estas tesis ejercen influencia en las monjas —entre las cuales, por lo demás, lo extraordinario parece ser lo normal— así como en los enigmáticos “amigos de Dios”. La *Theologia deutsch* publicada y modificada por Lutero centrada en la vida interior que describe según el esquema clásico de las tres vías, es una obra mas tradicional.

En la misma línea debemos colocar a Ruysbroeck (1283-1381) sacerdote solitario y posteriormente prior agustino de la comunidad de Groenendael que expresa en holandés —lengua que entonces estaba en formación— la contemplación mística. Depende de Eckhart pero extrae sus ideas también de otras muchas fuentes y enseña con san Agustín, que el alma con sus facultades es un calco de la misma Trinidad que el hombre al entrar en sí mismo se contempla como imagen de Dios y llega así a la “unión sin diferencia” que lo implica en la vida trinitaria. La experiencia descrita en esta mística especulativa coherente y equilibrada se basa en un innegable soporte dogmático. Las técnicas del desprendimiento muy queridas de Eckhart, le interesan menos que el discernimiento necesario para evitar las ilusiones. Es el Espíritu de Dios, amor divino, quien guía al hombre a estas regiones superiores. Ruysbroeck influirá especulativamente en algún discípulo como Juan de Lovania, y más tarde en Enrique Herp. Los demás seguirán la corriente de la devoción moderna.

El grupo homogéneo de los místicos ingleses, aislados frente a la Europa continental, se muestra muy impermeable a la especulación abstracta y poco interesado por la vida conventual. Un recluso como el autor del *Ancren Riwle*, un eremita como Ricardo Rolle, un

psicólogo equilibrado de inspiración dionisiana como el anónimo escritor de *La nube del no saber*, un tipo clásicamente didáctico como Walter Hilton, una visionaria como Juliana de Norwich, una exaltada emotiva como Margery Kempe manifiestan todos ellos una gran atracción hacia la contemplación. Su orientación psicológica y pragmática, de la que la literatura espiritual inglesa de la época proporcionará otros ejemplos parece seguir un camino paralelo.

La mística especulativa de los renanos, ¿adolescencia tal vez de demasiado elevada o demasiado abstracta? Es un hecho que hacia finales del s XIV vemos desarrollarse en los Países Bajos un movimiento que se difundirá en Alemania y en Francia la “devoción moderna”. El movimiento debido a Gerardo Groote, apoyado por Florencio Radewijns dotado de formas institucionales por los hermanos de la vida común y por los canónigos regulares de Windesheim, atento a conservar su distancia frente a la vida religiosa comprende grupos pequeños que quieren vivir una vida de pobreza y de oración interior alimentada en las fuentes seguras de la tradición cuyos textos recopilan. La seriedad de sus miembros y de sus autores —muchos de los cuales quedan en el modesto anonimato, excluye lo que supera la medida común de la vida cristiana y no manifiesta un gran interés por la mística. La búsqueda de la interioridad anima su vida litúrgica. Sus grandes autores —Gerardo de Zutphen, Gerlac Peters, Tomas de Kempis, Juan Monbaer— viven y propagan una espiritualidad práctica, afectiva, devota en la que desarrollan con realismo su tacto psicológico. Meditan e invitan a meditar con ellos sobre la vanidad de las cosas humanas y sobre los juicios de Dios. Contemplan a la persona amada por Cristo, y lo hacen atendiendo a un método. *La Imitación de Cristo* es una de las obras mas representativas, aunque no la única de este movimiento. La devoción moderna, anegada por la reforma protestante, olvidada por el humanismo, pero muy moderna por su tacto psicológico transmitida a Ignacio de Loyola y a otros, constituyó en la vida de muchos cristianos un reclamo poderoso y constante a la interioridad. Ayudó a las ordenes antiguas a evitar la ruina. Su búsqueda de una devoción un poco intimista acentuó el divorcio ya iniciado entre la teología y la espiritua-

lidad El intelectualismo decadente de la época había inducido ya a maestros seculares —sobre todo en Francia Pedro de Ailly, Juan Gerson, predicador y director espiritual, y R Ciboule— a dar bases teológicas serias a las obras sobre la contemplación También Nicolas de Cusa rechazara el divorcio entre teología y mística y propendiera a una contemplación afectiva y a la “docta ignorancia”

15 LOS INTENTOS DEL HUMANISMO Y LA PIEDAD POPULAR El humanismo —realidad polivalente, que abarca desde la admiración por la antigüedad pagana cuyas virtudes desea trasladar al cristianismo hasta un retorno reflejo a las fuentes bíblicas y patristicas críticamente establecidas— es otro camino por el que avanzan espíritus animados de una sincera voluntad de reforma en la que se eliminara todo formalismo exterior, para así poder volver en profundidad al evangelio El descredito en que ha caído la vida religiosa, a pesar de algunos esfuerzos reales de reforma pone de relieve lo profundo que es este mal La Iglesia con sus estructuras es capaz de dejar indiferentes u hostiles a los hombres de cultura mas atentos a la experiencia psicológica de la vida espiritual que a los fundamentos dogmáticos sobre los que debiera estar basada, fundamentos que se han visto minados por las sutilezas discutibles de la escolástica Erasmo (1467-1536) hombre muy crítico respecto al pasado reciente y que influirá en notable medida en Europa y en España, piensa que la Sagrada Escritura científicamente establecida basta para nutrir la piedad cristiana La “filosofía de Cristo” es un fruto de esta “docta piedad”, no recargada de demasados dogmas Lefevre d'Étaples continua la línea de los padres, que publica, y quiere una religión interior y pura muy cristocéntrica La pena es que esta espiritualidad es espiritualidad de una élite, que abandona a los fieles a sus creencias sencillas a veces mezcladas de supersticiones, en un mundo cristiano solo de nombre, donde los fermentos son continuos La Iglesia constitucional es fuertemente criticada por los lollardos y por Wiclif (1320-1384) en Inglaterra, que opone a ella un ideal de sacerdotes pobres En Bohemia, la piedad evangelica de Huss (1369-1415) se tiñe de un nacionalismo antirromano, que desembocara en los excesos de los hermanos bohemios En

una línea mas general, el desconcierto del Occidente cristiano, que vivió la guerra de los cien años (1339-1459), la peste negra y el cisma de Occidente (1378-1449), con sus consecuencias conciliaristas, difunde en las almas cristianas un gran pesimismo La sensibilidad religiosa conserva la conciencia del pecado —de ahí el éxito de los jubileos de perdón, que llevan al abuso de las indulgencias—, pero esta obsesionada por la muerte y animada por una curiosidad malsana frente al satanismo, que desatinadamente intentan frenar los procesos de hechicería La misa experimenta numerosos abusos disciplinarios provocados por predicaciones dogmáticas imprudentes sobre sus frutos espirituales, abusos a los que solo pondrá remedio el Concilio de Trento La imprenta multiplica las traducciones de la Biblia en lengua vulgar La misa sigue siendo una ceremonia hermetica, que no es capaz de dar a los cristianos el sentido de la comunidad La predicación sigue mas cercana al pueblo, cuya fe viva corre peligro de degenerar en superstición por su devoción a los santos y a las reliquias Todo empuja hacia un individualismo espiritual muy acentuado La Iglesia tiene necesidad de una reforma y los cristianos se dan cuenta de ello

16 LUCES Y SOMBRAS EN LA ESPAÑA DEL S XVI El s XVI es un siglo muy rico, pero también muy tumultuoso Los pontificados de Julio II (1503-1513) y de León X (1513-1521), que lo inauguran no lo encarrilan por la vía de la verdadera reforma en la que estaban dispuestos a colaborar el humanismo, la devoción moderna las ordenes antiguas renovadas y las fundaciones nuevas que surgen en Italia Francia y España La formación del clero provoca intentos admirables, pero esporádicos, si exceptuamos el éxito conseguido por el cardenal Jimenez de Cisneros (1437-1517) en la universidad de Alcalá España juega un papel de primerísimo plano, llevando a un nivel altísimo la vida espiritual La reconquista del país frente a los moros, la reforma de los dos cleros llevada a cabo en la época de los Reyes Católicos la renovación teológica en la unidad de la fe, crearon las condiciones que permitieran a las grandes y numerosas personalidades religiosas de la época realizar obras fundacionales duraderas y obras espirituales inigualadas Todo el país se apasiona por la vida interior y la oración Los tanteos van naturalmente

acompañados de algun que otro exceso que provoca los rigores de la Inquisición Contemplativos o apostólicos, reformadores o fundadores hombres o mujeres sacerdotes o seculares, individuos o grupos todo el mundo manifiesta una vitalidad espiritual de rara intensidad El gusto por la Sagrada Escritura sirve de alimento a la piedad La comunión frecuente se intensifica a lo largo de este siglo El celo misionero empuja a los religiosos a nuevas tierras adonde llevan la doctrina y la espiritualidad cristiana

En España nace Ignacio de Loyola (1491-1556) que se formara en Francia y en Italia antes de establecerse en Roma Fija su experiencia de convertido en los *“Ejercicios espirituales”*, donde pide el conocimiento y el amor de Cristo en una oración que los métodos heredados de la devoción moderna de jan abierta a las inspiraciones divinas y al discernimiento de espíritus Los esfuerzos del hombre se orientan a hacerlo disponible a cualquier llamada de Dios Las *“Constituciones de la Compañía de Jesús”*, fundada por Ignacio y aprobada por la Iglesia en el año 1540, organizan en torno a la realidad de la “mision” (envío) la vida de los religiosos apostólicos sujetos al Sumo Pontífice Romano, según una fórmula nueva y atrevida en la que la contemplación se ejercita en la acción A la muerte de Ignacio los jesuitas estarán ya en acción en toda Europa, en Asia en África y en América Se trata de una nueva interpretación de la vida religiosa, donde lo humano se integra en lo divino para el servicio total de Dios y de los hombres

Teresa de Avila (1515-1582), reformadora del Carmelo, mujer de oración y de acción ve en la vida de oración, de la que hablan todos sus contemporáneos, el medio idóneo para llegar a la perfección de la caridad y a la unión con el Señor Sus fundaciones la llevan a comunicar su propia experiencia espiritual profunda en unas obras en las que la confidencia autobiográfica cristaliza en un conjunto doctrinal que abarca la contemplación y sus grados mas elevados El psicologismo espiritual que allí se expresa en un lenguaje admirable supera en objetividad a la teología de los doctos La experiencia teresiana es la experiencia de una mujer contemplativa que quiere ser hija de la Iglesia Las contradicciones las purificaciones y las gracias que preparan el

alma a la unión transformante van acompañadas en Teresa de Avila de un gran sentido apostólico Su irradiación espiritual y su autoridad doctrinal no dejaron de crecer en la Iglesia

Para Juan de la Cruz (1542-1591), que comienza a escribir cuando Teresa esta ya a punto de desaparecer, la cuestión esencial es la búsqueda de Dios por la vía de la interioridad, la necesaria purificación del dinamismo que impulsa hacia Dios a un alma que se sabe hecha para el las “noches” —desprendimiento activo y pasivo de todo lo que es el hombre exterior—, la larga ascensión que llega a la unión contemplativa, donde el alma participa de la vida trinitaria Artista y pensador poeta y teólogo alimentado en la Sagrada Escritura, conocedor de las místicas del norte, desarrollo sus propias obras en un plano literario y en un plano didáctico Su experiencia se convierte en estricta objetividad de sus comentarios Escribe para las almas ya introducidas en la contemplación y subraya así el itinerario espiritual que deberán recorrer el camino de la interioridad que lleva a la unión de amor. La negación afectiva de todo lo creado, las potencias del alma que une a las virtudes teológicas las purificaciones activas y pasivas de todo el hombre llevarán, si Dios lo quiere a la unión divina del amor, en la cual las criaturas son conocidas en Dios sin que por eso la persona humana quede absorbida en él El ser vivo, configurado con Cristo, esta totalmente bajo la influencia del Espíritu Santo El influjo de Juan de la Cruz, combatido por el movimiento antimístico ya en su vida, velado en el curso de los tres siglos siguientes e intensamente sentido en el s xx continua vigente en la enseñanza de la escuela carmelita y en cuantos animados de radicalismo, buscan al Dios trascendente que es amor

La España de aquella época abunda en santos y en autores espirituales profundos y ortodoxos Pero no pensaba lo mismo la Inquisición, asustada por ciertos excesos de los *“alumbados”*, que fundamentaban toda la vida espiritual en la iluminación interior con desprecio a veces de los sacramentos y de la Iglesia Colocada frente a este misticismo subjetivista no dudara en emplear el rigor en las formas mas diferentes y con gran frecuencia frenando así el impulso místico y agostando una abundante producción espiritual, mirada con recelo con demasiada facilidad Tal es entre otros,

el caso de Juan de Avila, formador de sacerdotes de Luis de Granada teologo de gran valor de Luis de Leon exegeta, poeta y profesor ilustre asi como muchos otros Pero la Inquisicion no podrá impedir que la gran importancia atribuida a la oracion mental en sus formas superiores acentue el personalismo en la espiritualidad mostrando el caracter vital de la experiencia cristiana

17 LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DE FRANCIA EN EL S XVII El s XVII acusa un entumecimiento de la vitalidad espiritual de España mientras van delineándose nuevas corrientes en Francia Las traducciones de la Biblia no se han difundido mucho todavía, no obstante el pueblo vive en un ambiente salpicado de imagenes biblicas, y los autores espirituales hacen una lectura mas interiorizada de la Escritura El atractivo ejercido por la vida religiosa, ávida de valores esenciales, es muy intenso Los circulos religiosos laicos, las ordenes y las congregaciones religiosas manifiestan una gran pasion por los temas espirituales El Carmelo importado de España continua su impulso místico Se traduce a santa Teresa ya canonizada, y la reflexion tiende a sistematizar la experiencia mística El Concilio de Trento produjo como efecto a largo plazo la reforma de los obispos y el desarrollo de una espiritualidad episcopal de la que no puede dejar de extraer provecho la actividad pastoral Tambien la espiritualidad sacerdotal se profundiza revigorizada por las fundaciones de los oratorianos de los eudistas y de los hermanos de san Sulpicio cuya influencia seguira siendo decisiva en varios paises durante mucho tiempo

Francisco de Sales (1567-1622) inspirado en su experiencia de misionero y de director de conciencias renueva la vida interior de los cristianos que viven en el mundo sugiriendoles una verdadera "devocion" alimentada con la oracion y con los sacramentos, asi como con las "pequeñas virtudes", que impregnan su comportamiento Su *Traite de l'amour de Dieu* amplia las perspectivas de la *Introduction*, multiplicando los analisis teologicos y las observaciones psicologicas El optimismo realista de este humanismo devoto, que relaciona al hombre como imagen divina con Dios mismo, ayuda al cristiano a llevar una vida espiritual consciente Con el tiempo aumentara el riesgo de que tal humanismo degenera en un antropo-

centrismo naturalista Con la Visitacion, dedicada al proximo, el obispo de Anecy intenta una formula de vida religiosa en la que la exigencia interior sustituye a las mortificaciones regulares en las antiguas ordenes femeninas Se vera obligado a encauzar la conducta de sus religiosas segun las formas monásticas existentes Lo mismo sucedera a la Compañia de Santa Ursula fundada en Italia por santa Angela Merici (1474-1540) Pero no se perdiera el provecho de esta leccion gracias a un san Vicente de Paul (†1660) y sus Hijas de la Caridad

Berulle (1575-1628) discipulo de los padres griegos, de "Dionisio" y de Agustín auna profundamente la teologia y la espiritualidad en su devocion a los estados del Verbo encarnado, unico verdadero adorador del Padre El oratorio fundado por el estara formado por sacerdotes religiosos de Jesus Sensible a las jerarquas dionisianas, a traves de las cuales se comunica la gracia coloca la dignidad de la vida sacerdotal en el misterio de Cristo Sus discipulos desarrollaron con libertad ciertos elementos de su doctrina Condren (1588-1641) pondra el acento en la abnegacion con Cristo victima mientras J J Olier (1608-1657) resaltara mas bien la santificacion de la jornada cristiana

Port-Royal, vigoroso movimiento de reforma que pretende retornar a la Iglesia primitiva intervendra demasiado apasionadamente en las discusiones teologico-politicas provocadas por el *Augustinus* del obispo Jansenius (1565-1638) Este notable despertar religioso, cuya piedad austera combina el sentido de la grandeza de Dios, el rigor moral y tambien un concepto bastante pesimista de la naturaleza humana sufrira diversas influencias, que lo haran deslizar hacia un sectarismo obstinado, del que se serviran luego los juristas galicanos Su intransigencia seductora frente al mundo, el favor que concedia a los caminos ordinarios de la vida espiritual sin insistir demasiado en los estados místicos le habian procurado muchos adeptos procedentes de todos los ambientes hasta el punto de que las condenas de que sera objeto el jansenismo contribuirán mas a su notoriedad que a su declive La seriedad de su esfuerzo y su voluntad de autenticidad se cuentan entre los elementos de un éxito y de una influencia que duraran casi por espacio de tres siglos en Francia y en Italia éxito que se pagara con el

abandono de la practica sacramental y con un sentido muy deficiente de la Iglesia y de su tradicion

El jansenismo no movilizó todas las energias del pueblo frances La devocion a la eucaristia continuo expresandose en la adoracion del Santisimo Sacramento, en la comunión y en la vitalidad de sus cofradias La devocion al Sagrado Corazón que a partir de la Edad Media pasa de los claustros a los ambientes seculares fervorosos adoptara una forma liturgica, gracias a los esfuerzos de Juan Eudes (1601-1680) que contribuyera a la expansion de dicha devocion Las revelaciones hechas a la religiosa de la Visitacion Margarita Maria Alacoque (†1690) acentuaran el sentido de la reparacion que los teologos exphcaran y justificaran mientras se multiplican las cofradias que ayudaran a muchos cristianos hasta nuestra epoca en su crecimiento espiritual en el amor de Cristo La reflexion teologica de Berulle fundamenta solidamente la devocion mariana Las fundaciones de san Juan Eudes contribuirán a un brillante florecimiento, que decrecera en el s XVIII España ocupara en tonces la vanguardia, suscitando un gran movimiento de esclavitud mariana

18 REACCIÓN ANTIMÍSTICA Y PIEDAD TRADICIONAL EN EL S XVIII Mientras los místicos siguen viviendo por los caminos del anonimato, del abandono a la voluntad de Dios y de la docilidad al Espíritu Santo, mientras en España se publican numerosas obras y se interrogan sobre la contemplacion adquirida o infusa, se va delineando tambien una oposicion a la mística en la que las discusiones de los doctos se suman a las calumnias populares En este clima surge el asunto del quietismo actitud espiritual a la que se atribuyen causas y antecedentes muy antiguos y que sobre todo es un retorno a posiciones extremistas El acceso a los estados místicos sin una ascesis previa, la oracion de quietud en la que se vive un amor de Dios tan interesado que se olvida toda preocupacion por la propia bienaventuranza, la idea de que se puede vivir en estado de amor, la afirmacion de la inutilidad de los ejercicios de piedad y del recurso a la humanidad de Cristo, la abolucion de la conciencia unida directamente a Dios, figuran entre las tesis que Roma imputa a Miguel Molinos (1628-1669) antes de condenarlas Estas tesis son profesadas por otras mu-

chas personas sin presentar el caracter de una síntesis Son tesis basadas en una teologia y en una antropologia muy discutibles Propagadas torpemente y quizas mal comprendidas alimentaran la controversia sobre el amor puro, que enfrentara a Bossuet (1627-1704) y a Fenelon (1651-1715) Esta disputa escandalizara a la opinion publica sin afectar verdaderamente a la practica cristiana La desconfianza que desacredita a la mística se intensifica hacia mediados del s XVIII En Francia el laicismo se enseorea de los espiritus Avanza el racionalismo Los deismos se oponen a la revelacion cristiana En Alemania, las "luces" quieren liberar al hombre de la influencia de un pietismo al que se juzga ciego

Estos movimientos ideologicos no ejercieron una influencia real en España y en Italia donde la piedad tradicional continua expandiendose en numerosas fiestas, donde la espiritualidad se difunde entre el pueblo mediante las misiones populares de un Leonardo de Puerto Mauricio (1676-1755), que predica las verdades eternas para encauzar a los fieles a la confesion y la comunión y que explica a todas las categorias sociales el modo de integrar la mística en su existencia La devocion a la pasion y al Sagrado Corazon continua difundiendo En el año 1765 al cabo de prolongadas discusiones e intervenciones de reyes y obispos despues de haberse aprobado el culto por mil cien cofradias un decreto de Roma permite la celebracion liturgica del oficio de la mística del Sagrado Corazon En esta epoca Pablo de la Cruz (1694-1775), místico que paso por grandes periodos de aridez espiritual, propaga en sus cartas y a traves de la fundacion de una nueva congregacion religiosa la devocion a la pasion del Señor Por su parte, Alfonso Maria de Ligorio (1696-1787), animado por un intenso espíritu misionero, predica el gran medio de la oracion, una oracion que pasa por Maria Su teologia moral y su predicacion ascetica reaccionan contra el jansenismo y contra el laxismo, ayudando a los cristianos a vivir en el amor Los redentoristas que el fundo, no sin sufrimientos, contribuirán poderosamente con sus misiones a la formacion del pueblo cristiano Su espiritualidad afectiva prepara a las almas para conformarse a la voluntad de Dios

En Francia durante el arduo periodo de la revolucion (1789 y siguientes) la resistencia espiritual de sacerdotes he-

roicos, de mujeres de fe seglares o religiosas, y de mártires da testimonio de que, a pesar de los rigores del régimen y a pesar de las deserciones, el sentido cristiano sigue vivo entre las masas de los fieles. La actitud muy apologética de los pensadores católicos, preocupados a veces únicamente por su erudición no renova los fundamentos dogmáticos de la piedad popular. Se destruyen las obras educativas y caritativas así como las misiones populares. El único apostolado que permanece en una época en que es preciso vivir y sobrevivir es el apostolado de contactos, que asegura a los fieles valerosos el sacramento de la penitencia y de la eucaristía

19 GERMINACIONES Y REALIZACIONES ESPIRITUALES EN EL CURSO DEL SIGLO XIX La Revolución francesa y sus consecuencias invadieron a corto o largo plazo los espíritus en Europa. El siglo XIX está marcado por crisis y guerras que no facilitan la vuelta a los comienzos, pero presentan la ventaja de estimular la espiritualidad de los cristianos, quienes en varios países reaccionan según sus tradiciones y su temperamento nacional. Los principios del siglo son muy humildes. Podríamos decir que todas las iniciativas espirituales de este siglo, siguiendo el sendero de la humildad han marcado surcos profundos por los que ha podido caminar después el siglo XX en su primera mitad. Se trata de líneas de desarrollo tan numerosas y tan variadas, que solo podemos dar una breve descripción de las mismas en el marco de este artículo.

La literatura espiritual no presenta gran originalidad en España y en Italia. Es poco abundante en Francia tras la revolución, aunque no cesa de aumentar. El esfuerzo de las sociedades bíblicas fundadas en Alemania es continuo en otros países, ya con cierto retraso. Este esfuerzo permite corregir lo que el romanticismo —exaltador de la fuerza del sentimiento— puede tener de impreciso además de remediar lo que un cientisismo bíblico tiene de demasiado racionalista. Se propagan las ediciones de los autores espirituales clásicos. Se multiplican los libros de espiritualidad sacerdotal y ganan en profundidad. Los misales, mas devocionales que litúrgicos, ayudan a vivir el sentido de la misa. Las *Vidas* de personas santas mas documentadas y con mayor precisión de la que su estilo da a entender, presentan el ideal cristiano en vivencias concretas y reales. Es preciso tener en cuenta

también una enorme literatura de divulgación de libritos, folletos, hojas opusculos y oraciones que ocuparon un puesto mayor en la vida de sus lectores que en los archivos de donde deserta. En Pequeños tratados teológicos escritos con ardor manifestaciones entusiastas de piedad (cuyo rigor doctrinal deja a veces es mucho que desear) controladas por una autoridad eclesíastica benevolenta que impide las exageraciones demasiado graves, fueron un instrumento de formación espiritual. En Inglaterra, donde los católicos se vieron perseguidos por mucho tiempo, los relatos de conversiones —celebrísima la de J. H. Newman (1801-1890)— muestran la acción de la gracia en el camino espiritual de las personalidades mas variadas. Francia escuchara el testimonio de intelectuales convertidos, que tambien son buenos literatos.

El cristocentrismo sigue consolidándose en la devoción a la Eucaristía bajo múltiples formas: la adoración, que se convierte a veces en "adoración perpetua", es practicada por cofradías e inscrita en las estructuras de los nuevos institutos religiosos. El movimiento de la comunión frecuente se acentúa hasta el *motu proprio* de Pío X. La devoción al Sagrado Corazón penetra en numerosos ambientes sociales. Las consagraciones de las familias y de diversas naciones son un preludio de la consagración del género humano, anunciada por la *Annum Sacrum*, de León XIII, y acompañan a otras prácticas (la hora santa, la comunión, el ofrecimiento del apostolado de la oración). Se fundan muchas congregaciones religiosas con las mas diversas finalidades bajo el título del Sagrado Corazón, al que honran o en el que se inspiran las obras a que se dedican. Esta unión con Cristo no se concibe solamente de forma intimista. Muchas personas o grupos la orientan hacia un apostolado que ve a Cristo en aquellos a quienes se dirige.

También la espiritualidad y la devoción mariana experimentan interesantes impulsos teológicos o prácticos. Las apariciones de la Santísima Virgen, que no son únicamente las de Lourdes, ayudan a los fieles a recurrir a la intercesión y a la mediación de María Inmaculada, la cual recuerda un mensaje de penitencia. Las congregaciones religiosas y las peregrinaciones constituyen poderosos agentes de esta devoción, que tiende algunas veces a separar a la Madre de Dios de su Hijo. Otras devo-

ciones sirven tambien de ayuda a los fieles. Implican un doble riesgo: el de absolutizar al santo que veneran y el de mecanizar la obtención de las gracias que solicitan. Son devociones periféricas, pero ocupan prácticamente un puesto demasiado central. Comprende mos entonces las instituciones litúrgicas de Dom Guéranger, que preparan los esfuerzos llevados a cabo por los benedictinos alemanes Wolter, Herwegen, Casel y de Dom Marmon, quienes colocan en el centro de la existencia cristiana el misterio pascual renovado todos los días en la Eucaristía y puesto sucesivamente a plena luz por la *Mediator Dei* (1943), de Pío XII, y por el Vat II.

El sentido espiritual de las masas cristianas se hace mas católico. Las desventuras del papado que preceden y siguen a la solución de la cuestión romana, confieren a Pío IX y a sus sucesores un prestigio que se refleja en el orden doctrinal y espiritual mediante numerosas encíclicas dogmáticas, espirituales y sociales, que estimularan los esfuerzos de los cristianos. La definición de la infalibilidad pontificia proclamada por el Vat I, contribuirá a hacer ver en el Papa la autoridad suprema y el gema espiritual de todos los católicos. Católico tambien, como animado de un celo ardiente de evangelización, es el impulso misionero que se manifiesta en nuevas congregaciones religiosas, en la iniciativa que desembocara en la Propagación de la Fe, así como en el interés reservado a las misiones en tierras paganas y a las campañas antiesclavistas del cardenal Lavigerie. La conciencia cristiana adquiere dimensión universal. También la vida religiosa manifiesta su vitalidad espiritual. Durante los siglos XIX y XX se fundan 168 institutos religiosos masculinos y 1 086 congregaciones femeninas, cuya orientación principalmente apostólica, se especifica en obras de enseñanza, de educación de la juventud, de asistencia a los pobres y a los desheredados, de servicio social a los huérfanos, a los invalidos a los ancianos y a los enfermos mentales. El siglo abunda en santos fundadores y santas fundadoras que sensibles a alguna grave necesidad de la sociedad de su tiempo y espolcados por la gracia crean entre mil dificultades institucionales y obras que dan testimonio de que el amor de Cristo es inseparable del amor de los hermanos.

Los seglares no se quedan atrás. Uno

de los rasgos significativos de la espiritualidad del siglo XIX es el relanzamiento de un cristianismo social, que en el caso de algunos se preocupa de la condición obrera (Kolping, Ketteler, Harmel, Manning, Chevrier), en otros casos se preocupa de los pobres (Ozanam, Guanello, Cottolengo) o del apostolado a través de la imprenta y de los medios de comunicación social en general (Alberione, s. XX) y en otros, en fin adopta formas de una acción católica decidida a trabajar en el ámbito familiar y en otros sectores de la vida.

La espiritualidad sacerdotal progresa en profundidad. Los candidatos al sacerdocio cuyo bagaje teológico es relativamente exiguo durante una gran parte del siglo XIX son formados en una cierta austeridad, que no les prepara directamente para cumplir sus deberes pastorales. El ideal del sacerdote se exalta en numerosos libros de piedad y lo encarnan en notable medida sacerdotes diocesanos y religiosos cuya vida digna y cuyo celo producen un fuerte impacto en los fieles. La idea de que el sacerdote se santifica mediante su ministerio lo percibe tan solo algún precursor, para el cual la vida espiritual y la actividad pastoral están íntimamente unidas. Cristo es claramente el modelo del sacerdote, aunque no se extraen todas las consecuencias de esta verdad profunda, recordada por san Pío X en la encíclica *Haerent animo*.

¿Que rasgos característicos presenta la espiritualidad cristiana del siglo XIX? Aparece dirigida a reconstruir o a fundamentar un cierto espíritu defensivo su espontaneidad creadora acepta vias metodicas y formas institucionales fundaciones, cuadros parroquiales, agrupaciones devocionales, su practica sacramental es mas fruto de la devoción que del sentido del misterio, es una espiritualidad individualista en su concepción de la vida espiritual, aunque preocupada por el bien espiritual y material del prójimo que intenta realizar generosa mente, acepta la ascesis y la mortificación, reconociendolas como caminos necesarios que nos conducen a Dios, es moralizante y afectiva mas que doctrinal, conserva su distancia frente al mundo cuyos valores negativos percibe como contrarios a sus propios principios. Tales son los rasgos que podria revelar una visión panorámica condenada a una inevitable imprecisión por falta de estudios monográficos. Algunos de los rasgos mencionados serán discuti-

dos y rechazados por la espiritualidad contemporánea mientras que otros seran prolongados y enriquecidos El historiador los considera a todos como expresion de la vitalidad cristiana de una determinada epoca

G Dumeige

20 ESPIRITUALIDAD DE CAMBIO PRIMERA MITAD DEL S XX El s XIX se cerraba con la condenación del *americanismo* El 22 de enero de 1899 lo condenaba el anciano Leon XIII El 8 de septiembre de 1907 Pio X condenaba el *modernismo* Ninguno de los dos movimientos era típicamente espiritual Sin embargo ninguno de los dos debe ser indiferente a la historia de la espiritualidad del s XX En la enciclica *Pascendi* que condenaba el segundo el Papa relacionaba a ambos porque los dos aceptan que "las virtudes activas han de anteponerse a las pasivas y promover preferentemente su ejercicio"¹

Ni el americanismo era solamente eso ni lo era el modernismo ni nadie pretende afirmarlo Como tampoco quiere afirmarse que tal concepcion haya ocupado sin mas la espiritualidad de la primera mitad del s XX Los movimientos biblico liturgico patristico y ecumenico tuvieron una incidencia importante en la espiritualidad de los primeros cincuenta años de este siglo Esto no puede ser olvidado a la hora de recordar la historia espiritual del mismo Sin embargo hay un aspecto que nos parece esencial y especifico o distintivo de esos mismos años y a el queremos limitarnos la entrada de la espiritualidad en la problematica mas real de la vida En este sentido puede decirse que la espiritualidad del s XX es un forcejeo por hacer presente y predominante la concepcion activa de la espiritualidad Hoy ya no podemos olvidar unos hechos trascendentales desgraciadamente casi ignorados del todo en la historia de la espiritualidad que prepararon el concilio Vat II y el movimiento espiritual posconciliar Creemos que los principales fueron estos

a) *Conciencia de una grave desvinculacion* Las personas mas perspicaces veian claro que las conquistas industriales y los movimientos sociales recientes evidenciaban en el cristianismo un carro descolgado de la civilizacion una remora fuerte que conducia a una importante apostasia y a una vida cris-

tiana anacrónica La vida cristiana parecia no amar la civilizacion parecia incluso que intentaba impedir la porque no sabia cómo moverse en ella Las palabras de Peguy despues muy repetidas eran precisamente para aquella epoca Porque no son del hombre creen ser de Dios porque no aman a las personas creen que aman a Dios² La dicotomia entre espiritualidad y mundo moderno se agrava peligrosamente 'A los ojos de este mundo con razon o sin ella pasamos por no amar al hombre y no darle confianza mientras que los espiritus liberados de la Iglesia dan confianza al hombre y le aman'³

b) *Una lucha vigorosa* Algunos de los espiritus mas perspicaces buscaron un dialogo con ese mundo convencidos de que la historia es la mina que encierra las grandes verdades y los autenticos problemas⁴ y no una calamidad que es preciso soportar

Entre los mentores de este dialogo no podemos olvidar a un grupo de personas que en situaciones nada faciles lograron un lenguaje y unos contenidos para la espiritualidad que aunque lentamente se irian imponiendo Baste mencionar a Teilhard de Chardin y Marie Domini que Chenu Teilhard escribio la primera espiritualidad para el hombre en carno en su libro *El medio divino*⁵ Reestructuro ahí el contenido de las virtudes pasivas acabando con el deje profundo de resignacion y fatalismo de que estaban lastradas y trato de valorar las realidades humanas en si mismas no desde el exterior (buena intencion ofrecimiento de obras o algo parecido) El P Chenu saco a la espiritualidad del intimismo y el trascendentalismo en que estaba sumida Fue quizá el primero en hablar de espiritualidad *nueva* y de espiritualidad *de la materia* terminologia desacostumbrada que encerraba todo un programa de espiritualidad encarnada o de la accion Su espiritualidad del trabajo recalca en la concepcion de un quehacer que no es esencialmente castigo sino vocacion de creatividad El perfeccionamiento de la creacion en todas sus dimensiones (económica política social y religiosa) se convierte en el objetivo de la espiritualidad La *materia* tan avaramente gozada como hipocritamente desprestigiada es el campo de trabajo doloroso pero entusiasta de la *nueva* espiritualidad Espiritualidad y mundo o historia comenzaban a reconciliarse⁶

Así podia nacer en la decada de los años cuarenta una coleccion de libros (coleccion titulada sin complejos espiritualidad y que publicaba *Ediciones obreras* en la que iba a profundizarse y concretarse toda esta problematica El P J Lebreton seria su mas acabado y fecondo representante El volumen septimo de dicha coleccion debido como tantos otros a Lebreton se titulaba *Civilización* (todo un simbolo) y era presentado así por el autor Se trata de ayudarles [a los militantes] a poner su vida interior su compromiso su comportamiento en las perspectivas de una civilizacion que no puede ser otra que el ascenso humano universal'⁷

Fra tambien un modo de ir ganando a la vida cristiana renovada a muchos grupos que tenian el peligro de desengancharse totalmente del espiritu cristiano explicito A la cabeza de esos movimientos con los que se relaciona la *nueva* espiritualidad esta sin duda alguna la JOC⁸

c) *Remoras y contrastes* La novedad a que hemos hecho alusion era mayor de lo que hoy sospechamos Por eso no tuvo un camino facil Las sospechas silenciosos impuestos destierros y condenas son hechos demasiado claros y graves para que pensemos que allí se ventilaba una cosa de nada En general la jerarquia fue bastante miope El baston fue con frecuencia la palabra de dialogo⁹

Junto a la jerarquia nacio al finalizar la segunda guerra mundial el movimiento *Dieu vivant*¹⁰ cuya cabeza era realmente el P Danielou *Dieu vivant* intentaba contrarrestar el fuerte movimiento secularizador a que estaba dando lugar la tendencia anterior y recuperar el primado de la dimension contemplativa en el mundo J Danielou y L Bouyer —con un buen grupo de laicos y no pocos orientales— temian que el cristianismo se desvirtuase convirtiendose en un humanismo o que al menos se insistiese demasiado en la necesidad previa de humanizar el mundo para despues cristianizarlo Ellos no estaban por esta ideologia ni esta metodologia¹¹

d) *¿Dos espiritualidades?* Hay algo importante en cuanto precede parece que nace una espiritualidad realmente *nueva* La espiritualidad tradicional y tradicionalmente habia estado ligada a realidades trascendentes a la separacion del mundo a la devocion al inti-

mismo No es que los espirituales de otros tiempos no hubieran mantenido relaciones con el mundo o no hubieran trabajado por los hombres No es este el problema del cambio que se estaba gestando El cambio radicaba en dos capitulos que las materias o contenidos antes llamados profanos formaban ahora tambien parte de la espiritualidad y que lo formaban en cuanto tales realidades no en cuanto desde fuera podian ser santificadas a base de regarlas con ofrecimientos de obras o buenas intenciones Es la realidad en si la que tiene valor¹²

La espiritualidad venia así a identificarse con la vida normal y real de un cristiano cualquiera fuera cual fuera el ambiente en que este se moviese No son esos *espacios religiosos* que existen cuadrículados en la existencia del cristiano los que especifican su espiritualidad es la vida misma dentro y fuera de esos espacios

e) *El ultimo tramo* La enciclica *Humani generis* (1950) la cancelacion de los sacerdotes obreros (1953) y las drásticas medidas tomadas contra los fautores de la nueva teologia supuso tambien un golpe indiscutible a la nueva espiritualidad Pero quizá fue mas la impresion que la realidad La influencia de la nueva concepcion se habia extendido ya suficientemente Vencida la primera desconfianza en el valor de la accion humana que siguió a la destructora segunda guerra mundial los hombres volvieron a convencerse de su poder para llevar el mundo hacia adelante Actualizo el principio de que su presencia en el mundo —ya segun el *Genesis*— es una presencia creadora que lleva a buen termino la obra misma de Dios Su presencia es transformadora de las realidades

La llegada de Juan XXIII supuso el comienzo de un ambiente menos tenso en la humanizacion de lo cristiano El anuncio del Concilio permitio revolver muchos temas y hacer propuestas nuevas Y la celebracion conciliar supuso en su conjunto la canonizacion del optimismo de los años precedentes optimismo fundado en un humanismo centrado en la ya aparecida *Teologia de la esperanza*¹³ y en la *Teologia del mundo* que comenzaba a organizarse¹⁴ Sobre todo la *Gaudium et Spes* con su metodo inductivo que parte de 'los gozos y las esperanzas las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo so-

bre todo los pobres y de cuantos sufren" (GS 1), abriría las puertas a una espiritualidad de la historia real en la que entran todos los contenidos vitales y quizá sobre todo los más dramáticos.

Difícilmente podría desmentirse que el Vat. II fue la aceptación de una oferta espiritual abierta al mundo que había sido hecha años antes no sin graves tensiones. Y difícilmente podría negarse que la acción dejó de ser una herejía para convertirse en la vocación del hombre de nuestros días. El Concilio fue así un paso importante. Quizá pueda decirse que se convirtió en piedra de choque. El posconcilio revelará que las dos líneas antes enunciadas aparecen de nuevo en los años siguientes [↗Espiritualidad contemporánea].

Augusto Guerra

IV. Problemas de la historia de la espiritualidad

Se trata de problemas numerosos y difíciles de resolver. La información es todavía insuficiente y la producción tiene muchas lagunas en determinados países. La historia de la espiritualidad debe hacer uso de métodos diversos por su naturaleza pluridisciplinar, y hay pocos especialistas capaces de integrar los resultados de las respectivas investigaciones; pasar de la consideración del individuo a la consideración del grupo supone recurrir a la psicología y a la sociología, cuyos métodos no son aplicables en su totalidad al estudio del pasado.

La necesidad de pasar de la historia de los acontecimientos a la historia interior experimental tropieza con la dificultad de captar adecuadamente la experiencia espiritual. Más fáciles son las cuestiones planteadas por el camino espiritual de personas y grupos que puedan ser representativos de una espiritualidad docta y de una espiritualidad popular, cuyas relaciones e interacciones se estudian aún.

La historia de la espiritualidad describe las actitudes y las motivaciones de los cristianos en el transcurso del tiempo. ¿Podemos decir que la diversidad de los distintos siglos presenta una semejanza existencial que permitiría llegar a la conclusión de una analogía de situaciones? Si admitimos que el cristianismo transmite de siglo en siglo palabras (problema de lenguaje), ejemplos

(problema de "modelos") y una experiencia determinada, la historia de la espiritualidad deberá valorar en qué medida la creatividad, que afronta situaciones nuevas, va unida a la fidelidad, que permanece unida a lo esencial.

G. Dumeige

Notas.—(1) D. 2104. Para cuanto sigue remitimos a nuestro estudio: *Situación espiritual contemporánea*, en "Rev. de Espiritualidad", 39 (1980), 415-516. Presentamos abundante información bibliográfica.—(2) *Oeuvres en prose, 1909-1914*, París 1961, p. 1444. Es una cita muy socorrida, que a lo largo de su recuerdo ha ido ganando interés.—(3) Y. Congar, *Apologétique*, en "Vie Intellectuelle", 1938, 35.—(4) Es la opinión de Chenu, que seguía los acontecimientos como la verdadera mina de donde surgen todos los metales preciosos (*Un théologien en liberté*, Centurion, París 1975, p. 68).—(5) El libro va firmado así: "Tientsin, noviembre 1-26-marzo 1927". Puede verse en cualquiera de sus múltiples ediciones.—(6) El P. Chenu, aunque ha escrito no pocos libros, se ha distinguido sobre todo por los artículos y el contacto directo con los grupos intelectuales y sociales. Es muy interesante para la espiritualidad de todo este tiempo el libro *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966 (recoge estudios cortos ya publicados).—(7) París 1953, p. 9.—(8) Precisamente el P. Chenu solía dar los retiros espirituales a los capellanes de la JOC. La vida y la reflexión comenzaron a unirse, en lugar de continuar huyéndose.—(9) Los libros de Chenu, *Un théologien en liberté*, Centurion, París 1975, y de Congar, *Une vie pour la vérité*, Centurion, París 1975, lo demuestran suficiente y serenamente.—(10) *Dieu vivant* era una revista en torno a la cual se movieron los hombres a los que nos referimos en el texto. Véase E. Fouilloux, *Une vision eschatologique du christianisme, 'Dieu vivant', 1945-1955*, en "Revue d'histoire de l'Eglise de France" (1971), 4-72.—(11) Dos libritos recogen esta tendencia: J. Daniélou, *Sainteté et action temporelle*, Tournai 1955, y L. Bouyer, *¿Humano o cristiano?*, Sígueme, Salamanca 1966 (original de 1958).—(12) *Cf El medio divino*, Taurus, Madrid 1967, p. 54, y *El evangelio en el tiempo*, 137.—(13) Fue publicada en 1964.—(14) Apareció en 1968, pero recogía conferencias y estudios, el primero ya de 1957.

BIBL.—A.A. VV., *Corrientes espirituales en la España del s. XVI*, Flors, Barcelona 1963.—A.A. VV., *Estado actual de los estudios de teología espiritual*, Flors, Barcelona 1957.—Andrés, M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, FUE, Madrid 1975.—Batallón, M., *Erasmio y España*, Fondo de Cultura Económica, México 1966.—Batallón, M., *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*, FUE, Madrid 1977.—Jiménez Duque, B., *La espiritualidad en el s. XIX español*, FUE, Madrid 1974.—Jiménez Duque, B., *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*, FUE, Madrid 1977.—Moliner, J.

M., *Historia de la espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos 1972.—Royo Marín, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Ed. Católica, Madrid 1973.—Saiz Barberá, J., *El espiritualismo español en la historia universal*, Ed. María Auxiliadora, Sevilla 1977.—Sala Balust, L.-Jiménez Duque, B., *Historia de la espiritualidad*, 4 vols., Flors, Barcelona 1969.—Telichea Idigoras, J. I., *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*, Sígueme, Salamanca 1977.

HOMBRE ESPIRITUAL

SUMARIO: I. Prólogo a la historia humana - II. El hombre en la concepción bíblica - III. Acción del Espíritu Santo en la historia humana salvífica - IV. La obra espiritual de Jesucristo - V. De hombre carnal a hombre espiritual - VI. La norma como principio de espiritualización - VII. El hombre espiritual - VIII. Toda actividad humana se hace espiritual - IX. El hombre espiritual como imagen de Dios.

I. Prólogo a la historia humana

Si se quiere indicar el sentido espiritual, innato en la vida del hombre, es preciso remontarse a los acontecimientos que preceden y originan la existencia humana. Mas por tratarse de acontecimientos que fundamentan la historia humana y la preceden, sólo pueden bosquejarse de una manera mítica, es decir, cual narración de una realidad auténtica tras pensarla con imaginativa intuición; cual acontecimiento real reconstruido luego a partir de datos sólo verificables en sus consecuencias actuales; cual acontecimiento únicamente cognoscible a través de lo que con posterioridad ha ocurrido o de lo que pueda tener lugar en el futuro. El mito se cuenta porque es capaz de fundamentar el presente en sus elementos constitutivos, pero no como una experiencia que haya controlado el narrador en el momento de su realización. Si no se recordaran estos acontecimientos prehistóricos, no se podría comprender la situación actual del universo ni se podría intuir, ni siquiera genéricamente, el punto en que desemboca la historia humana. Por todo ello, el acontecimiento prehistórico puede y debe narrarse; pero en dependencia de las experiencias actuales, según las conjeturas probables recabadas de la cultura presente, en conexión con las posibles previsiones sobre el futuro de la existencia humana y haciendo uso sobre todo de las indicaciones que ofrece la revelación. En se-

mejante narración se integran y están presentes a la vez datos de fe junto con formas míticas, experiencias históricas, reflexiones culturales actuales y perspectivas proféticas escatológicas.

¿En qué medida estamos hoy día capacitados para indicar los acontecimientos que han precedido y causado la presente historia humana? ¿Qué sentido confieren a la existencia terrena? Si tienen capacidad de orientar la experiencia humana, ¿hacia qué forma definitiva?

El Padre creó en el Verbo, mediante el Espíritu, el primer hombre, el cual desde el principio recibió la misión de expresar la perfección suprema, a la que estaba llamada la creación entera. Y este primer hombre es la humanidad asumida por el Verbo, Cristo Señor. El, en su configuración perfecta, precede a cualquier otra criatura y anuncia su forma definitiva: en su ser personal está esculpido el plan divino sobre toda la creación (Col 1,26; Ef 1,11-12); constituye el principio y el término de lo creado. "Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin" (Ap 21,6). El Padre se sirvió de Cristo para crear todas las cosas existentes: "Todo fue creado por él y para él, él mismo existe antes que todas las cosas y todas ellas en él subsisten" (Col 1,16-17; Jn 1,3). El Padre eligió a Cristo como intermediario para continuar su creación (Jn 5,17) y llevarle a su completa perfección. "Para recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10).

Dios Padre, mediante la obra maestra de la humanización del Verbo, destinada a la creación a ser un reflejo de las relaciones divinas intratrinitarias, una manifestación externa de la generación del Verbo por parte del Padre en el Espíritu.

El Verbo, asistiendo a la creación y teniendo que llevarla a su término, había sido constituido primicia de la creación perfecta; había asumido una humanidad ya hecha espíritu, una realidad creatural habitada para vivir junto a Dios y en Dios. Cristo era desde el comienzo una carne pneumatizada; era el Señor hecho espíritu viviente en la vida caritativa divina, destinado a hacer a todo hombre partícipe de su propia filiación divina.

Mientras el Cristo Espíritu es anterior a toda realidad temporal, Adán y Eva fueron creados dentro de la dimensión del tiempo. No fueron puestos en la perfección de Cristo ni en su situación ter-

minimal En comparacion con el Verbo hombre-pneumatizado Adan "era toda via un niño (*nepios*)" es decir, "fue creado ser intermedio (*mesos*), ni del todo mortal ni absolutamente inmortal sino capaz (*dektukòs*) de lo uno y lo otro". Adan es el primer hombre llamado a inaugurar en la humanidad la participacion en la vida divina caritativa propia de Cristo, pero mediante una realizacion progresiva en la historia. Tiene la mision de pneumatizarse es decir llegar a saber convivir junto a Dios Padre a compartir su vida divina caritativa y establecerse en la existencia de la Santisima Trinidad "Dios transporto a Adan desde la tierra de la que habia sido sacado al paraiso y le dio un principio de progreso (*aphormèn prokopes*) en virtud del cual pudiera desarrollarse y llegar a la perfeccion (*auxanon kai teleios*), e incluso a ser proclamado dios y llegar al cielo en posesion de la inmortalidad"² De manera que el hombre por su vocacion esta "llamado a ser dios"³

¿Que camino debia tomar Adan para hacerse un hombre nuevo, totalmente espiritual capaz de habitar en el interior de la existencia divina expresion viva de una creacion llegada a su termino perfecto? Debia uniformarse con Cristo dejarse transformar en el convivir dentro de su espiritu de caridad formar como una vida unica con la suya Adan debia orientarse a Cristo como la meta de toda la creacion como la obra maestra consumada y consumadora del universo como el proyecto divino con cretizado va en si mismo. No solamente "el Verbo es la mano de Dios que actua sobre el hombre"⁴, sino que, con vistas al Verbo humanizado "Dios creo las esencias de los seres"⁵ "Hemos recibido el pensamiento con el fin de conocer a Cristo el deseo, con el fin de correr hacia el, la memoria, con el fin de recordarlo. El era el modelo de todas las criaturas ⁶ con el fin de poder uniformarnos con Dios"⁷

Adan y Eva aceptan la grandiosa oferta de "ser como Dios no conociendo la muerte" (Gen 3,4 5) pero descartando la via intermedia de su propia dependencia de Cristo Señor exigen autonomia para elevarse hacia la existencia a la manera divina. Pecado caracterizado por la pretension de saber remontarse a la intimidad divina sin confiarse a Cristo pecado de poder morar en Dios por si solos, como personas humanas, y no como miembros del Cristo integral

Los hombres emigrantes en la tierra, temian necesidad de ser liberados de su pecado y al mismo tiempo, de ser auxiliados para remontarse hacia la vida espiritual bienaventurada, a la que estaban destinados desde el comienzo ¿Quién los habria redimido y a la vez, los habria hecho partícipes de la vida caritativa de Dios? Ellos en la experiencia de su estado pecaminoso se habian olvidado de que la unica salvacion estaba en Cristo Señor de que solo con el y en el podian hacerse partícipes del inmenso amor de Dios, de que unicamente el Verbo humanizado podia llevar a su termino a toda la creacion recapitulandola para gloria del Padre celestial Dios en su inmensa misericordia, revelo e hizo posible en la plenitud de los tiempos su proyecto primitivo. El "nos hizo conocer su plan secreto, que llevó a cabo despues en la plenitud de los tiempos al recapitular todas las cosas en Cristo"⁸

II. El hombre en la concepcion biblica

La mentalidad hebrea biblica tiende a considerar las realidades como un conjunto globalmente unitario como un todo universal unico simple y no descomponible. Incluso cuando describe al hombre, lo presenta no como una persona autonoma de suyo, sino integrado en la realidad cosmico politica en un dialogo religioso con Dios orientado totalmente a convivir con su Creador. El hombre se realiza y se cualifica de manera originaria cuando se mantiene en alianza con su Señor a traves de la totalidad comunitaria cuando camina peregrino con el universo creado en busca del "rostro de Dios" (Sal 105 4)

Los terminos que indican normalmente en nuestro lenguaje corriente los distintos componentes del ser humano (como por ejemplo alma, carne, corazon) designan en el lenguaje biblico unas situaciones vividas por todo el yo en relacion con Yahve. Por esta tendencia suya a mirar la realidad con una perspectiva global indivisible la palabra revelada confunde el aspecto fisico logico con el aspecto psiquico del hombre describe las cosas con la maravilla y el encanto del niño que se detiene en lo particular considerandolo como la totalidad. Se expresa de manera analogica el sentido popular, que indica a las cosas o a las personas a traves de su as-

pecto singular (el rubio por los colores del cabello, el bizzo por un estrabismo ocular)

¿Como describe concretamente la Sagrada Escritura al hombre considerando de modo integral en relacion con su Dios? ¿Con que terminos logra expresar las posibles relaciones vividas por el en relacion con Yahve? ¿Como define al hombre? La palabra revelada atestigua que el hombre es carne, es alma, es espiritu. Carne es un termino que indica no solo la parte externa del hombre, que corresponderia al elemento biologico o material sino al ser humano que relacionado con Dios, aparece mortal, debil y fragil "Toda carne es hierba, toda su gloria como flor del campo. Se agosta la hierba, la flor se marchita" (Is 40,6 7) El hombre-carne es como una flor silvestre, como el polvo del que se ha extraido, como sombra fugaz. Esta relegado a una existencia inestable, efimera y caduca (2 Cor 4,11, Sant 1,10-11, 1 Pe 1,24) Si el hombre-carne muestra tener vida es porque su fragilidad se apoya en la fuerza viva de Dios (Sal 104,29-30) Un yo arreligioso se autodestruiria en su misma prerrogativa de viviente puesto que su existencia esta arraigada, se conserva y profundiza en el don de Dios (Is 42,5 Sal 104,28s, Dt 32,39)

Si el hombre-carne puede esperar el gozo de una vida futura (vida bienaventurada) no es en virtud de un principio inmortal presente en el yo (puesto que el ser humano es totalmente carne mortal), sino por don de Dios misericordioso, porque permanece en contacto con el Omnipotente que lo aferra con "mano fuerte", porque ha podido inaugurar una intimidad de amistad con un Dios inmensamente bueno, que es fuente de vida. Precisamente porque es carne, el hombre conoce la caida espiritual, se pierde en el pecado, se disipa en la miseria espiritual. El hombre carnal, segun san Pablo, es el hombre pecador, dispuesto a dispersarse en mezquindades espirituales (Gal 5 19 21, 1 Cor 3 1 4) Pablo pregunta a los de Corinto "¿No sois aun carnales y vivis a lo humano?" (1 Cor 3,3)

El hombre es alma. El termino alma designa no una entidad espiritual, sino un modo caracterizador de todo el yo indica el ser humano en cuanto vivo, en cuanto que participa del principio de la vida. El alma (o la vida humana) puede considerarse en relacion con la carne mortal o en relacion con una existencia

inmortal. Puede referirse a un estado terreno fragil y pecaminoso o a una conducta totalmente espiritual. Se encuentra en una situacion dialectica, puede caracterizar a un ser vivo agredido por la muerte eterna o abierto a una vida imperecedera (cf Mc 8 34-37) Es como la vida una fuerza que puede tener la cualidad de terrena o eterna humana o divina, fugaz o inmortal.

El hombre es espiritu. Segun la mentalidad semitica, el termino espiritu no es tanto una perfeccion existente en Dios cuanto una cualificacion perfecta en relacion con el hombre. Por eso, si el hombre tiene vida y bondad moral es porque se lo ha comunicado el Espiritu de Dios (Job 34 14 15, 1 Sam 10,6 Sal 51,12s) El espiritu en el hombre es vida dada por Dios y orientada a el, es existencia originada por Yahve y vivida segun su voluntad es fuerza que se apodera de todo el hombre y lo dirige a su Señor, es inspiracion que hace a los hombres profetas segun el plan divino (1 Sam 16,13, Is 6 1s Jer 1,4s, Jl 3 1-2) De esta forma el Espiritu es la potencia de Dios que actua sobre el hombre "Sobre el [el Mesias] se posara el Espiritu de Yahve" (Is 11 2) Biblicamente el hombre al definirse como quien esta en coloquio vital con Dios es verdaderamente hombre en virtud del espiritu de Yahve (Num 16,22 27 16) Sin el espiritu, la existencia humana careceria de su nota esencial mas elevada. Cada vez que Dios intenta orientar hacia si a una persona de manera total y profunda, le comunica un espiritu nuevo (Ez 11 19 20) Este espiritu transforma al yo armonizandolo con Yahve y sabe infundirle una voluntad cooperativa con el impulso del Señor (Prov 1 23, Job 32,8)

Asi, el hombre, en todo su ser y en cada fibra, es a la vez carne (ser mortal estancado en la tierra) alma (dinamismo vital difundido en toda la persona) y espiritu (vida unida a su fuente divina). En estos tres terminos reunidos e integrados reciprocamente entre si radica la concepcion del hombre. Mas aun se puede ver sintetizada en ellos la historia de la andadura humana se puede comprender la vocacion a que esta destinado de forma definitiva el genero humano. De hecho, el primer hombre Adan al principio fue hecho viviente (alma), con posibilidad de hacerse mortal en el seno de la intimidad divina por virtud del Verbo encarnado (espiritu) o, si se rebelaba, de volverse mortal,

reduciéndose al polvo del que había sido sacado (carne) Al pecar vino a ser "un alma terrestre y material sin logos"⁹ Vivio la amarga experiencia de lo que significa equivocarse el camino que conduce a ser espíritu, gusto el amargo sabor de una vida carnal.

El naufragio acaecido en el mal, excluyó definitivamente al hombre-carnal de su participación en el espíritu? ¿Esta totalmente relegado ya a ser solamente carne? ¿O bien tiene todavía posibilidad de hacerse espíritu? ¿Quién podrá orientarlo en la nueva empresa?

III Accion del Espíritu Santo en la historia humana salvífica

Se ha indicado que el hombre erro al no aceptar la oferta que le brindaba la providencia divina de hacerse capaz de una vida uniformada con la vida caritativa de Dios El hombre tuvo así la posibilidad de conocerse como pecador, en cerrado en su propio egoísmo, retenido constantemente en amargas situaciones de incomunicabilidad Sin embargo, el hombre va experimentando también unas amables aperturas a los demás, sabe expresarse como don que se ofrece, se sacrifica por el bien de los hermanos, le gusta olvidarse de su propio provecho por el ajeno y anhela proporcionar alegría a la comunidad Todo esto es señal de que entre los hombres se ha difundido el Espíritu de Dios, que es amor y don es testimonio de que existe entre ellos una cierta participación de la vida de relación oblativa subsistente en Dios

Propiamente el Espíritu difunde entre los seres humanos las relaciones comunicativas de amor, no como están en Dios, sino como han sido vividas en Cristo (DV 2, AG 4) El Espíritu introdujo primeramente a la humanidad del Señor Jesús en las relaciones comunitarias divinas de la forma más elevada posible a la criatura humana En cierto modo, el Espíritu disolvió el ser creado del Redentor en la experiencia del amor increado, lo impulsó a una progresiva superación de los estrechos límites creados de manera que al fin se manifestó como un espíritu resucitado Por esta experiencia espiritual, Cristo ha personificado la forma más elevada del amor que se entrega, del amor que ofrece la propia vida del Salvador constituido en gracia para los hombres, del

Mesías que ha sabido instalarse para sí y para los demás en la intimidad del amor del Padre

El Espíritu va difundiendo entre los hombres este mismo estado espiritual que comunico a Cristo, va ofreciéndoles la forma caritativa del Señor Jesús y elevándolos para que sean "hijos en el Hijo", va suscitando en ellos unas relaciones con Dios según los sentimientos de Jesucristo, va despertando en sus almas los afectos que el Señor alimenta con respecto al Padre La obra del Espíritu no puede separarse de la vida vivida en Cristo, hasta el punto de que san Pablo emplea como totalmente equivalentes las fórmulas "en Cristo" y "en el Espíritu"¹⁰ Solamente en Cristo y a través de Cristo es capaz el Espíritu de hacer comprender cómo Dios es providente, es caridad, es el único verdadero Padre, es aquel que nos ha redimido, el que ha entrado en alianza en nuestra historia Todo ello está conforme con el proyecto divino, según el cual la perfección de lo creado debe realizarse como una perspectiva que integra a Cristo, como la configuración del Verbo, realizada en modo tal entre los hombres y en el universo creado

Cuando reflexiona sobre la experiencia espiritual humana, la Sagrada Escritura describe de distintos modos la obra del Espíritu Entre todos estos atributos, aparecen como más significativos en relación con la historia salvífica los de "dador de vida" y "dador de comunión" Dador de vida y dador de comunión tienen un mismo significado vida divina dada por el Espíritu, que se traduce en vida de comunión entre las personas en Cristo El Espíritu genera y difunde vida, santificación, verdad, profecía y milagros, pero como un modo de hacer a las personas comunicables entre sí en Cristo El lo da todo en Cristo en cuanto que el Señor Jesús es el ser relacional de grado absoluto Cristo es unión caritativa en virtud del Espíritu que en él habita plenamente

El Espíritu es comunión e intimidad incluso en el modo de actuar sobre la vida humana No es adecuado considerar espíritu y ánimo humano como dos entidades extrañas que se encuentran. Como si el hombre espiritual fuera el yo dócil a las sugerencias que el Espíritu dicta desde el exterior Hombre espiritual es aquel que percibe la fuerza del Espíritu como un componente nuevo de sí mismo, el que vive el devenir pascual en Cristo como una experiencia interior

propia, el que vive el don de la caridad como una maduración íntima Este proceso es análogo al que tiene lugar en las relaciones entre intelecto y afectividad según la concepción de los orientales Para ellos la inteligencia debe descender al corazón para hallar su propia clarividencia y asumir los sentimientos del hombre en orden a transformarlos De esta forma expresa el Espíritu su caridad iluminadora en ellos y mediante ellos

El Espíritu, al comunicar la gracia caritativa a los creyentes, va formando ya desde ahora la nueva existencia de los hombres en el Cristo integral, que está constituido en la tierra por la comunidad eclesial (cf LG 8) Allí donde genera comunión de amor caritativo, el Espíritu construye con este amor alguna realidad en la vida del Señor Jesús, realiza su cuerpo integral actualiza una dimensión eclesial de Cristo La Iglesia, en cuanto cuerpo espiritual, no puede ser sino el cuerpo de Cristo Sus mismos ministerios carismáticos, conferidos por el Espíritu se conciben únicamente como partes integrantes del cuerpo eclesial del Señor El espíritu divide a la Iglesia en "órdenes", estableciendo entre ellos una entidad relacional, la enriquece con diversas mansiones con vocaciones carismáticas, con dones proféticos y ministerios apostólicos (AG 4)

Todo don carismático ofrecido por el Espíritu a cada una de las almas se caracteriza por estar siempre exclusivamente en función del Cristo integral y eclesial La obra propia del Espíritu es la *koinonía* (comunión o comunicación), hace participar de la plenitud de Cristo Por esta *koinonía* el Espíritu induce a todos y cada uno de los fieles a pensar y actuar como miembros del cuerpo místico, de forma que los unos cuiden de los otros (1 Cor 12 25) y tiendan íntimamente a comportarse "según el todo", a "pensar y querer en el corazón de todos" (Moehler)

En conclusión, la vida según el Espíritu difundida entre los creyentes da testimonio de que Dios se integra cada vez más íntimamente en su obra creada de que se dedica cada vez con más profundidad a sumergir la vida humana en la divina Y mediante esta presencia caritativa en la historia humana se ve claramente que el Espíritu es un poder existente en lo íntimo de la vida divina trinitaria una relación de la que toma

realidad y sentido cualquier otra relación, lugar de intercambio de los deseos divinos y una comunión unitaria entre el Padre y el Hijo, con un amor que se llama Dios

IV La obra espiritual de Jesucristo

El Verbo, habiéndose humanizado antes de que comenzara la historia humana y cósmica se presentaba como Espíritu viviente en la intimidad divina, como obra maestra de toda la creación futura, como modelo del camino terminal de toda la humanidad y como vocación ideal de todos los hombres Ante la triste desviación pecaminosa de los primeros padres el Verbo humanizado comprendió la necesidad de abandonar su estado espiritual glorioso y de encarnarse en el estado humano caído Así podía abrir a los hombres pecadores el nuevo camino para reincorporarse al estado espiritual de participación de la caridad del Padre Cristo "teniendo (ya) la naturaleza gloriosa de Dios no considero como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios sino que se anonado a sí mismo, tomando la naturaleza de siervo y haciendo semejanza a los hombres" (Flp 2 6 7) De espíritu ya glorioso "se hizo carne" (Jn 1,14) Vivio el límite humano propio de una condición carnal se presentó como hombre físicamente débil de energías, condicionado por la cultura de su época, capaz de fracasar según el raciocinio humano, sujeto a una maduración progresiva en la afectividad

La misión redentora del Verbo no se realizó por el hecho de la encarnación El asumió la carne mortal para pneumatizarla, la aceptó marcada por el pecado con el intento de hacerla "espíritu" Cristo llevo a cabo este tránsito primero en sí mismo, a fin de capacitarse para comunicar una transformación semejante a todos los demás hombres Venciendo la debilidad de su propia carne, se constituyó en redentor de las debilidades de toda criatura humana consiguiendo una vida personal nueva, pudo comunicarla a todo viviente (cf GS 22) "Dios enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y condenando, a causa del pecado, al mismo pecado en la carne, para que la justicia de la Ley se cumpliera en nosotros, los que andamos no según la carne, sino según el espíritu" (Rom 8,3 4 cf 2 Cor 5 21 Gal 3 13)

¿De qué forma hizo Jesús espíritu su propia carne? Mediante el misterio pascual de su muerte y resurrección. Este misterio no ocurrió solamente al término de su existencia terrena, sino que impregna, anima y transforma toda su existencia. La vida terrena del Señor estuvo entretejida y penetrada íntimamente por los dos movimientos constitutivos del sentido pascual: vaciamiento-plenitud, humillación (*kenosis*) glorificación, esclavitud-libertad, muerte a la carne y vida en el espíritu. No obstante, según las diversas situaciones individuales vividas por Cristo, el mismo misterio pascual revistió características y determinaciones particulares (cf Flp 2,5-11). Es cierto que el Espíritu está presente en Cristo de forma integral desde el comienzo de su encarnación. Concebido por obra del Espíritu Santo (Mt 1,20), Jesús posee el Espíritu como algo propio (Jn 16,14s), por encima de toda medida (Jn 3,34), hasta el punto de manifestarlo mediante toda su actividad (Lc 4,14). Y, sin embargo, el Espíritu se ha dado a Cristo sucesivamente en formas nuevas más profundas, hasta el punto de pneumatizar todo su ser carnal.

La vida del Señor expreso, por una parte, un progresivo humanizarse de la carne marcada por la esclavitud de la muerte y el humillante anonadamiento y, por otra parte, crucifijo la vida de la carne hasta el punto de encaminarse hacia la participación íntima en la existencia divina trinitaria. La vida nueva según el Espíritu divino se edificó sobre las ruinas de su carne destruida. Para Cristo, la transformación en "espíritu" significó poseer una vida imperecedera y plena, semejante a la de Dios. Fue un saberse expresar en la caridad perfecta que caracteriza la existencia de la Santísima Trinidad. Fue la conquista de un yo que, superando la innata debilidad carnal, se proclamó señor, quiso mostrar que se había uniformado en todo con el Padre celestial, incluso en la profunda intimidad interior. De esta forma, aunque Jesucristo poseía al principio el Espíritu, su yo humano se hizo Espíritu con la resurrección y así se convirtió en "Señor para gloria de Dios Padre" (Flp 2,11, Rom 1,3-4, 2 Tim 2,8, 1 Pe 3,18).

Cristo resucitado, transformado en Espíritu en su mismo ser carnal, tiene la capacidad de llamar a toda carne hacia su espíritu, tiene la posibilidad de hacer participar a los demás de su estado de resucitado, tiene la personal habi-

lidad de transformar a todo ser humano en una forma pneumatizada, orientándolo a convivir en su caridad para con el Padre Cristo resucitado, libre ya de los condicionamientos delimitantes de la carne marcada por el pecado, puede comunicar a todo hombre su gracia salvífica de una forma sacramental, es decir, mediante su humanidad pneumatizada (PO 5) "De sus entrañas [es decir, del seno del Mesías resucitado] manarían ríos de agua viva. Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu" (Jn 7,38-39). Pentecostés (es decir, la comunicación de la vida según el Espíritu) tiene lugar cuando termina la cincuentena pascual (He 2,1), es decir, cuando se llega a la plenitud de la pascua de Cristo, según el antiguo simbolismo "Si la pascua fue el comienzo de la gracia, pentecostés es su coronamiento" (san Agustín). Pentecostés es la misma pascua tomada en un sentido completo, con su fruto, que es el Espíritu.

El Cristo glorioso sigue siendo la cabeza del cuerpo místico eclesial peregrinante en la tierra. Continúa siendo el salvador del pueblo creyente. Este cuerpo integral, extendido por toda la tierra, permanece condicionado por la carne en el devenir pascual, orientado a transformarse en un espíritu totalmente resucitado. La humanidad, que se renueva en el mundo, renueva de forma analoga la encarnación del Verbo, porque es una humanidad que se ofrece a la experiencia pascual para completar el cuerpo de Cristo resucitado.

En el cuerpo místico eclesial, el Espíritu se encuentra en continua gestación (Gal 4,19). Gracia, caridad, carismas, mensaje de verdad evangélica y todos los demás bienes del Espíritu de Cristo en la tierra son factores que se sitúan en el marco de una cierta debilidad y precariedad humana. Cuando el Espíritu del Señor celebra y comunica en la eucaristía la unidad fraterna de la caridad, esta no se manifiesta con claridad entre los fieles, porque la gracia del Señor en la comunidad eclesial se expresa como gracia del misterio pascual uniformado con las debilidades de la carne. La gracia sacramental y todo don del Espíritu son únicamente un lento evolucionar según el misterio pascual, un resucitar inicial dentro de un estado de carne, un tender a la participación de la vida divina en un estado alienado por el pecado. "Sabemos, efectivamente, que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento en-

te, y no solo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo, porque en la esperanza fuimos salvados" (Rom 8,19-24) [Hijos de Dios].

V De hombre carnal a hombre espiritual

El hombre se experimenta a sí mismo íntimo en medio de fuerzas disgregantes en medio de llamadas contradictorias con la experiencia de un ser efímero y frágil, pero con la ambición interior de inmortalidad. Se establece una especie de lucha a muerte en la interioridad profunda de su ser, "porque la carne lucha contra el espíritu y el espíritu contra la carne, pues estas cosas están una frente a otra" (Gal 5,17 cf Mt 26,41).

Según los padres de la Iglesia, un conflicto interior indica que los elementos diversos presentes en el hombre no están bien coordinados entre sí: "Tres cosas constituyen al hombre perfecto: la carne, el alma y el Espíritu. Una de estas tres cosas salva y forma el Espíritu. Otra es salvada y formada, es decir, la carne. Y otra, por fin, se encuentra entre las dos: es el alma, que a veces sigue al Espíritu y emprende su vuelo gracias a él y a veces se deja persuadir por la carne y cae en las concupiscencias terrenas".¹¹ Dar testimonio de que el hombre reúne en sí mismo diversos componentes que lo desgarran en un estado de contradicciones internas significa que el hombre yace en un estado provisional, que está encaminado hacia su consumación, que todavía espera su forma perfecta y que, en la actualidad, carece de la plenitud de vida que le corresponde.

¿En qué sentido puede completarse el hombre? ¿Como podría traducirse en el cumplimiento de la obra creadora? San Ireneo, meditando en la palabra revelada, explica el hombre es perfecto cuando su carne es "poseída por el Espíritu". "No pierde la sustancia de la carne" — "como el olivo siempre injertado en el olivo no cesa de ser árbol" —, sino que la carne adquiere las cualidades del espíritu, se hace incorruptible, se espiritualiza y es capaz de instalarse en el seno de la vida misma de Dios. De este modo se crea una uniformidad interior que se abre en un amor totalmente caritativo semejante al de Dios.¹²

Conseguir una carne pneumatizada, totalmente comprometida en el objetivo de expresarse en caridad, significa que esta carne va adquiriendo la forma propia de Jesucristo resucitado y que se ha conformado con el cuerpo glorioso del Señor. "La carne poseída por el espíritu y olvidada de sí misma, asume la calidad del espíritu y se conforma con el Verbo de Dios".¹³ El Espíritu transforma al yo y lo habilita para asumirlo y expresarlo como por connaturalidad, introduciéndolo en la participación de la nueva vida de la caridad mediante el único camino pascual, que fue recorrido por Cristo (GS 22).

Según el proyecto divino, el Espíritu completa la creación del hombre, no solo con el beneficio por parte de este de la vida recorrida por Cristo, sino también integrando a toda persona en la participación del mismo misterio pascual vivido por Jesús (SC 6). Y esta es la razón por la que Dios nos ha destinado a compartir la grandeza de Cristo resucitado y a hacernos miembros de su cuerpo glorioso (LG 9, GS 32). El plan creador ha sido proyectado por Dios "para manifestar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia mediante su bondad para con nosotros en Cristo Jesús" (Ef 2,7, cf Rom 11,33). El hombre está llamado por vocación a hacerse espiritual, se sitúa esencialmente de cara a Cristo resucitado, que es Espíritu del Señor.

Dios no solamente penso en la perfección creativa con respecto al hombre, integrándolo en el Cristo glorioso, sino que pretende explicitar su continua obra creativa dentro y mediante la difusión o participación del misterio pascual de Cristo. "Y todos nosotros, con la cara descubierta, reflejando como en un espejo la gracia del Señor, nos transformamos en la misma imagen resultando siempre más gloriosos conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor" (2 Cor 3,18 cf Col 3,10). La continua obra creativa del Padre en beneficio de todos y cada uno de los hombres pone de relieve la cooperación cocreativa del Espíritu con Cristo y en Cristo (Jn 5,17). Santo Tomás precisa correctamente que la gracia que nos trae sacramentalmente el misterio pascual de Cristo es una auténtica re-creación de nuestro yo según el Espíritu de Dios.¹⁴

Dejarse transformar por el Espíritu de Cristo en sentido pascual significa admitir el cambio integral del profeta ser hacerse un hombre nuevo para ser

capaz de convivir en la intimidad trinitaria de Dios, pasar del ser carnal al ser espiritual, ser capaces de amar a Dios y a los demás de la misma forma con que ama el Señor y disponerse a adquirir la capacidad de la vida en caridad (cf GS 38, AG 13)

Por esta participación en el misterio pascual de Cristo, la comunidad eclesial primitiva comprobaba que los creyentes estaban ya inundados de forma embriónica por el Espíritu. Es la constatación gozosa que aparece en los Hechos de los Apóstoles (2,4, 1,5, 7,55, 13,32, 19,2 ff 11,4-8, etc.) Es este Espíritu quien nos une íntimamente con el cuerpo glorioso del Señor (1 Cor 6,17), este Espíritu es quien da testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8,16) este Espíritu es quien nos ha convencido para que no seamos ya hombres carnales, sino espirituales (Rom 8,9, 1 Cor 3,1-4), este Espíritu es quien ha infundido en nuestros corazones el mismo amor de Dios (Rom 5,5) este Espíritu es el que crea la unión de paz entre los hermanos (Gál 5,21), este Espíritu es quien nos autoriza a vivir en libre espontaneidad de amor por encima de los vínculos legales (Gal 5,18) este Espíritu es quien nos hace vivir ya para Dios en Cristo (Rom 6,10 1 Pe 4,6) y este Espíritu es quien nos hace merecer la vida eterna (Gal 6,8)

Sin embargo el Espíritu de Cristo no se comunica personalmente al creyente en este mundo hasta el punto de transformarlo por completo en Cristo y pneumatizarlo. En este mundo el hombre no está todavía resucitado en forma integral. Tan solo es un ser que se está ejercitando dentro del camino pascual de Cristo hacia el futuro estado de resurrección. Ha elegido el estado del espíritu y por eso se empeña en seguir al espíritu como norma (Gal 5,23). Aunque la presencia de lo carnal no permite vivir como hombre espiritual en plenitud y continuidad, "pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si lo que no quiero hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí" (Rom 7,20)

VI. La norma como principio de espiritualización

La ascesis cristiana se ha descrito algunas veces y se ha programado según unas normas vinculativas y prudentes detalladas, se han expuesto sus rasgos de acuerdo con un cuadro orga-

nico de hábitos virtuosos se ha delineado su evolución a través de esfuerzos continuados prescritos. Cada uno de los actos espirituales se ha valorado basándose en su contenido ético y en su sentido finalista intrínseco. En la práctica, la bondad de las obras y el progreso espiritual se han juzgado en relación con lo que el hombre es en su naturaleza ontológica, en su constitución inalienable de ser creado, en su configuración recibida desde el principio de Dios. Se ha afirmado sintéticamente que la norma concerniente a la vida espiritual debe recabarse fundamentalmente del ser humano personal.

Resulta más apropiado afirmar que la norma subyacente a la vida espiritual cristiana debe recabarse del *yo entendido en su evolución según el misterio pascual de Cristo*. Por eso se mira al ser humano creado, pero tal como se estructura en su pneumatización progresiva, se tiene en cuenta la entidad ontológica humana, pero en tanto en cuanto debe realizarse según el espíritu, se observa al hombre, pero en tanto en cuanto tiende a uniformarse con Cristo resucitado. Esto significa que la ascesis debe inscribirse normativamente en reglamentos cada vez más espirituales.

Semejante criterio brota de la historia salvífica en su actuación: se justifica en el cuerpo místico en progresiva realización: se funda en el yo que se abandona a la evolución según el dinamismo pascual: se especifica en el hecho de que el creyente se transforma cada vez más en el espíritu del Señor, y se caracteriza por una vida personal llamada a convivir cada vez más con la caridad, expresión de la vida trinitaria que se actúa en el amor. Transformarse en sentido pascual caritativo significa reconocerse hombres con una vocación espiritual, o sea llamados a dejarse guiar íntimamente por el espíritu de Cristo.

Al decir de santo Tomás, la vida espiritual evangélica no se circunscribe a unas virtudes formuladas según la ley natural. ¿Cuál es la norma fundamental de la ascesis cristiana? Es la misma "gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra mediante la caridad. Los hombres obtienen esta gracia a través del Hijo de Dios encarnado, cuya humanidad fue la primera en colmarse de la gracia, que después fue derramada sobre nosotros" (S. Th., I-II, q 108, a 1, cf Jn 1,16-17) ¿Habrá que pensar entonces que en la vida espiri-

tual nos basamos en un criterio exterior al hombre? ¿Habrá que indagar sobre la gracia del Espíritu, entendida como realidad objetiva claramente distinta de la vida humana? Observa santo Tomás: "Puesto que la gracia del Espíritu Santo es como un hábito interior infundido en nosotros, que nos inclina a obrar rectamente, nos hace realizar rectamente las cosas que convienen a la gracia y evitar lo que repugna a la gracia" (Ib., ad 2). En otras palabras, para santo Tomás, la norma espiritual debe tomarse de la experiencia de cuantos viven según el Espíritu (cf GS 38). El primero a quien hay que mirar es a Cristo en su vida y sus enseñanzas. El se hizo Espíritu por haber vivido y realizado el acontecer pascual en su realidad fontal. Secundariamente, se debe tomar la norma espiritual de la experiencia de la comunidad eclesial, porque ella está unida a Cristo y se manifiesta como el lugar privilegiado en el que actúa hoy el Espíritu (cf GS 42). Por último, la norma espiritual hay que saber leerla en la experiencia de cada alma, en la medida en que ésta se abre a la gracia del Espíritu del Señor y en la proporción en que ha sabido injertarse en el misterio pascual de Cristo comunicado sacramentalmente en la Iglesia (cf DH 3).

- ↳ Cristocentrismo, ↳ Jesucristo
- ↳ Iglesia II, ↳ Experiencia cristiana
- ↳ Modelos espirituales]

Mientras que en la experiencia y en la palabra de Cristo podemos captar la norma en su formulación utópica perfecta, mientras que en la experiencia de la Iglesia puede leerse la norma adaptada a la maduración del pueblo de Dios según una época salvífica determinada, en la experiencia de cada alma en particular se manifiesta la norma según el camino espiritual recorrido por ella. La norma formulada según la experiencia de Cristo resucitado es definitiva y siempre nueva, porque esta por encima de nuestra capacidad actual de bien. La norma inscrita en la experiencia eclesial es auténtica para los fieles aunque puede formularse e inculcarse de modos parcialmente provisionales. La norma obtenida de la experiencia personal debe confrontarse siempre e integrarse en la de Cristo y en la de la Iglesia. En la historia de la espiritualidad, la experiencia de Cristo ha sido siempre fundamental e insustituible, la experiencia eclesial ha tenido una presencia constante aunque alcanzo su pleno esplendor en la Iglesia primitiva según la na-

tracción que ofrecen los Hechos de los Apóstoles. En cambio, la experiencia de cada alma en particular se ha estudiado ampliamente en la vida de los santos y en el ejercicio de la dirección espiritual.

Como quiera que cada individuo puede participar únicamente en modalidades imperfectas del misterio pascual de Cristo, tiene el deber de no establecerse de una manera permanente en la norma que percibe como exigida por su propia experiencia. Debe considerar la exigencia normativa personal como algo provisorio y ha de intentar mejorar su vida de forma que aflore en ella una gracia normativa más auténtica del Espíritu. El fiel no sólo está sujeto a la norma espiritual y es dirigido por ella, sino que también es espejo responsable de la misma en la medida en que pasa de un vivir según la carne a un vivir caritativo según el espíritu, hace posible la manifestación en su propia existencia de una norma más conforme con la gracia del Espíritu de Cristo. El vivir en Cristo resucitado no se presenta como un elemento extraño a la regla de la ascesis ni es el presupuesto indispensable de su consciente formulación en orden a su posible conocimiento personal convincente.

La vida según el espíritu es totalmente nueva en sí misma. En su forma integral es propia de Cristo resucitado y de una exigencia humana escatológica. En la vida actual no sólo es irrealizable, sino que ni siquiera puede formularse en una clara normatividad, el futuro escatológico no puede expresarse en la cultura presente. Cualquier expresión normativa, incluso espiritual, es siempre y solamente indicativa de una realidad actualmente experimentable.

En concreto, ¿qué significa en la actualidad eclesial una normatividad según el espíritu? Indica sobre todo y ante todo el deber de comportarse como "hijos en el Hijo" (Gál 4,6-7), como engendrados por el amor del Padre (1 Jn 4,7), como llamados a ser imagen del Verbo encarnado (Rom 8,29), como comprometidos a vivir en nosotros mismos las relaciones interpersonales existentes en Dios. Y ello porque "Dios es espíritu" (Jn 4,24): "Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor en nosotros es perfecto. Por esto conocemos que estamos en él y él en nosotros porque él nos ha dado su Espíritu" (1 Jn 4,12-13).

Esta norma caritativa según el espíritu aunque debe expresarse en su incul-

turación, debe formularse también como provocadora para toda estructuración terrena. La ética espiritual cristiana no reniega de la realidad humana, ni pretende expresarse al margen de las formas culturales actuales. Pero, a la vez que acepta expresarse en estas formas culturales, intenta dar testimonio de una necesaria trascendencia y propone también una ruptura con los esquemas humanos existentes. Espiritualidad evangélica inculcada, y no evangelio traducido en ideología, que es propuesta de vida nueva, aunque sea partiendo de la experiencia actual, que infunde valor hacia lo trascendente (2 Cor 5,6), porque ya desde ahora Dios "nos ha dado por arras su Espíritu" (2 Cor 5,5). Una espiritualidad orientada por completo a hacer que percibamos en la actualidad el "anticipo" (2 Cor 1,22, Ef 1,14).

Se comprende que la espiritualidad no debe reducirse primariamente a una enumeración de deberes, a una memorización de leyes o a un catálogo de prescripciones. Debe introducir en una experiencia de Dios, en una docilidad a su Espíritu, en una intimidad en la caridad de Cristo, en una inserción en el acontecimiento salvífico del Señor.

El hombre espiritual, en relación con el juicio moral, se sitúa como el pobre de Yahvé. No es el sujeto que reivindica un criterio moral propio, que sabe por sí mismo lo que es el bien y el mal o que pretende saber juzgar lo que significa la bondad en Dios. No tiene una capacidad moral personal autónoma. El hombre espiritual desea únicamente transformarse en Dios y uniformarse con él para obtener de él el criterio moral y ser de alguna forma espejo del juicio de Dios sobre el bien y el mal. Es consciente de que solo un estado en cierto modo místico suscita una conciencia recta, porque propone juicios de valor, inspirados en el encuentro con el Señor. Porque cree que el Espíritu actúa en la comunidad eclesial y penetra en lo humano, orientándolo hacia una vida caritativa nueva, se muestra acogedor con lo imprevisto como ley del espíritu que se manifiesta ulteriormente, como palabra de Dios no revelada aun enteramente y como proyecto no manifestado en su integridad.

VII. El hombre espiritual

En la existencia terrena presente, la vida según el espíritu de Dios en Cristo

se nos comunica dentro del acontecer pascual. En la práctica se reduce a permitir que el ser propio se espiritualice en grados sucesivos, a comportarse cada vez con mayor docilidad a las sugerencias del Espíritu, a resurgir continuamente como espíritu que se realiza del todo en el tiempo futuro. El cristiano es un hombre espiritual en esperanza. Por eso puntualizaba san Pablo: "Mientras estamos en esta tienda gemimos oprimidos [], para que la mortalidad sea absorbida por la vida" (2 Cor 5,4). Y, sin embargo, el cristiano está llamado ya desde ahora a anticipar esta realidad espiritual del futuro. Es necesario experimentar y dar testimonio actualmente de lo que significa ser hombre espiritual en contraposición al hombre carnal.

Se es santo y perfecto en la medida en que uno se uniforma y se une a Dios, en la medida en que se hace espíritu (Jn 4,24). Esta adhesión a Dios llevada al extremo de desear hacer un solo espíritu con él, se indica en el lenguaje bíblico en varias modalidades y en grados diferentes. El pueblo de Israel es espiritual y santo porque vive en la alianza con Yahvé (Ex 19,5 Dt 7,6). Los cristianos son santos porque por el bautismo son "templo del Espíritu Santo" (1 Cor 3,16 6,19), porque son "familiares de Dios" (Ef 2,19-22). Se unen al espíritu del Señor de una forma cada vez más radical mediante la participación de su misterio pascual: "Pero quien se une al Señor es un solo espíritu con él" (1 Cor 6,17).

El alma que se ha unido a Dios formando con él un solo espíritu está capacitada para vivir la misma vida divina. Esta vida divina se llama caridad, "y quien permanece en la caridad permanece en Dios" (Jn 4,16). El cristiano está invitado a vivir en la caridad según el espíritu de Cristo, es decir, de la manera en que Cristo se identificaba con Dios. Pero ¿qué implica una vida de estas características? No es fácil responder de forma exhaustiva ya que es una existencia que tiene algo de inefable; requiere un ser y un obrar al modo de Dios, superior a nuestra experiencia sensible. Sin embargo podemos ofrecer alguna indicación, considerando la manera como el mismo Cristo vivió en comunión de amor con el Padre y con los hombres. En un lenguaje a nosotros accesible, diríamos que vive en el Espíritu de Cristo el místico que sabe introducirse y adentrarse en la experiencia in-

tima de Dios, el \nearrow martir que se ofrece totalmente para que Dios siga siendo la salvación entre los hombres, el misionero que dispone los ánimos a la luz del Espíritu, el profeta que descubre el plan de Dios en Cristo en los \nearrow signos de los tiempos, el \nearrow creyente que tiene fe en la capacidad revolucionaria de la caridad del Señor.

Semejante vida espiritual no se adquiere primariamente por la ascesis o el esfuerzo personal, sino que es don carismático del Espíritu. Un don que el Espíritu comunica al alma, haciéndola participar de la vida pneumatológica presente en plenitud en Cristo: "Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad y en él estáis llenos vosotros" (Col 2,9s). En la práctica, estar en Cristo significa estar disponible a recibir la vida caritativa que comunica el Espíritu.

¿Como obra el Espíritu en el alma? Le confiere hábitos espirituales, impregnando todas las dimensiones conscientes e inconscientes, instintivas y volitivas, racionales y afectivas, la hace obrar como por impulsos interiores profundos que la adaptan y la hacen docil a las inspiraciones divinas. El Espíritu transforma y armoniza cada vez más al creyente con sus carismas y lo pneumatiza cada vez más. No actúa nunca con violencia sobre el alma, ni se impone a ella ni se superpone como una nueva existencia extraña, ni somete a la fuerza. El Espíritu se hace presente en la medida en que el ser humano permite que actúe en su intimidad o que aflorde desde su profundidad a modo de instinto interior necesario. Ciertamente, en la actual existencia el Espíritu no es el único principio de vitalidad de la persona como sucedera en la vida bienaventurada.

Los hábitos espirituales suscitados en el yo por el Espíritu continúan de alguna forma y por algún tiempo, aun cuando el alma se pierda en actitudes pecaminosas. Si bien se trata de una persistencia estructural aparente puesto que su agente dinámico (es decir, el Espíritu) ha dejado de actuar.

Si la santidad [\nearrow Santo] consiste en la unión con Dios secundando a su Espíritu, el deber primordial de la ascesis cristiana estriba en interpretar y vivir con autenticidad lo que sugiere carismáticamente el Espíritu en permitir al Parásito que se exprese con riqueza de iniciativas y de gracias a través de todas las facultades de la personalidad pro-

pia. Discernimiento y docilidad al Espíritu son las virtudes fundamentales del asceta cristiano. Mediante el \nearrow discernimiento espiritual, el creyente consigue uniformarse con la voluntad del Padre, captar de forma apropiada la palabra evangélica bajo la guía del Espíritu (Rom 12,2. Ef 4,23-24) y, al mismo tiempo, dar testimonio de que la cristiandad es una comunidad eclesial carismática.

La misma Iglesia se manifiesta como auténtica en la medida en que vive bajo la guía del Espíritu (Rom 8,15-16, Flp 4,15). La exhortación apostólica está llamada a expresarse como discernimiento en el Espíritu y según el Espíritu (Rom 12,1). En virtud de la misión y de la autoridad recibida (2 Cor 5,16s), el apóstol tiene el poder primario de convertirse para saber dar testimonio del evangelio (Rom 12,15, Flp 1,9s, Ef 5,1) entre las cambiantes opciones históricas concretas (Rom 12,2, Ef 5,10), como método este que se expresa como un carisma como un don del Espíritu, y como una actividad desempeñada sacramentalmente en el Cristo integral.

La docilidad al Espíritu no es un comportamiento categorial, sino una manera general de comportarse, y debe aparecer como caracterización de la total existencia personal, social o eclesial. No incluye la negación de la propia realidad corporea [\nearrow Cuerpo], sino que prescribe asumir todo el yo (alma, cuerpo, mentalidad y afectividad), intentando expresarlo en la perspectiva de la caridad. Para comprenderlo mejor podemos ilustrarlo reflexionando sobre la experiencia espiritual de santa Teresa de Lisieux. La santa carmelita se situó frente a las realidades humanas terrenas en actitud interrogante: contemplo lo real como algo que simbólicamente le daba la respuesta del Padre a sus esperanzas espirituales. Interpela incessantemente a las realidades personales, familiares y ambientales para captar la enseñanza espiritual de Dios sobre sí misma, sobre su propia persona y sobre su propia vida. Una capacidad de adhesión a la realidad concreta y cotidiana para captar en ella el sentido profundo de la palabra del Espíritu, como si tal palabra fuera una realidad escondida en las situaciones efímeras concretas. De forma semejante supo santa Teresa unirse y armonizarse integralmente con su carmelito para ser una carmelita auténtica, pero, dentro de esta misma adhesión, desarrolló la libertad interior

a fin de poder uniformarse de modo totalmente original con el Espíritu. La vida del carmelite viene a ser reileída de una forma personal nueva a la luz de los dones carismáticos. Teresa pone en práctica pequeñas contestaciones para sentirse libre de las ordenanzas institucionales y de los reglamentos, a fin de estar disponible frente al Espíritu. Comparándose con santa Juana de Arco escribe sobre sí misma "Esta exigencia, que ya experimentaba la pastorcilla de Lorena, ¿no sacude también a la carmelita de Normandía? ¿Tendrá el valor de hacer las transgresiones necesarias al margen de los caminos ya trillados?"

VIII. Toda actividad humana se hace espiritual

No sólo el ser humano debe estar disponible de cara a su progresiva pneumatización, sino que también toda actividad personal debe orientarse a su forma cada vez más espiritual. A título de ejemplo podemos preguntarnos qué significa el culto y la oración llevados a cabo de una forma espiritual.

En los comienzos la revelación prescribe la práctica del culto como obsequio de reconocimiento a Yahvé por sus beneficios salvíficos. A continuación el culto degenera inspirándose en la vida utilitaria cotidiana se transforma en una pedrada ligada a los ciclos estacionales para obtener la fertilidad del suelo y del ganado. Al intentar someter a Dios a la vida terrena se convierte en un culto según la carne. Los profetas adoptan una actitud polémica contra este culto, que pretende ofrecer la seguridad de la protección de Dios mediante determinadas actitudes místico rituales. Ellos sugieren un culto a Yahvé liberador en medio de un pueblo elegido comprometido en actividades sociales liberadoras. Debe realizarse una celebración de comunión nupcial entre Dios e Israel "Entonces te desposare conmigo para siempre, te desposare conmigo en la justicia y el derecho en la benignidad y en el amor, te desposaré conmigo en la fidelidad, y tu conocerás a Yahvé" (Os 2,21-22). El culto se convierte en una práctica de adhesión existencial a Dios, en aprender a vivir según su espíritu. Y esto es lo que pide Jesús "Pero llega la hora, y es ésta, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así son los adoradores que el Padre quiere" (Jn 4,23).

También la oración la presenta la Palabra revelada como un don del Espíritu para convivir en la vida divina caritativa. "No siendo la oración un arte ni una técnica, no creo que pueda enseñarse, a no ser por el Espíritu Santo, querer dar reglas y prolijos preceptos significaría, a mi entender, un comportamiento más humano que divino"¹⁵. El orante es aquel que se abandona a Dios con docilidad para uniformarse con la alabanza vivida en el seno de la Santísima Trinidad "No ver sino lo que le agrada a Dios manifestarnos, es decir, no recibir pensamiento alguno fuera de lo que Dios nos comunica, no seguir ninguna luz, sino la que nos viene de él, que es el Padre y la fuente de las verdaderas luces, no adherirnos a ningún conocimiento, sino al que él pone en nosotros"¹⁶. Esto significa orar según el espíritu.

En conclusión, una acción (como el culto o la oración) puede llamarse espiritual en tanto en cuanto es un modo de expresar la propia uniformidad o conformidad con Dios, en tanto en cuanto es una manera de dar testimonio de la intimidad con el Padre según el espíritu de Cristo.

IX. El hombre espiritual como imagen de Dios

El hombre es imagen de Dios en la medida en que es introducido en la participación de la vida divina trinitaria. Esto equivale a decir que el hombre es tanto más imagen de Dios cuanto más se transforma según el Espíritu y cuanto más receptivo es respecto a la caridad otorgada por el Espíritu.

Jesucristo es la única imagen perfecta de Dios Padre, que sabe desvelar su rostro auténtico porque vive en un diálogo ininterumpido y filial con el Padre, porque instaure en lo humano un reflejo de la comunión trinitaria divina, porque es espejo del amor divino entre los amores humanos, porque impulsa las relaciones interpersonales humanas según el "esse ad" trinitario. Todo esto es lo que indica en la afirmación de que Cristo es Espíritu resucitado.

Cristo no es sólo imagen perfecta, sino también la única imagen humana verdadera de Dios Padre. Nosotros somos introducidos por el Espíritu a convivir el misterio paschal de Cristo y con Cristo hasta llegar al "conocimiento completo del Hijo de Dios, y a constituir

el estado del hombre perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13). Estamos llamados a manifestar la imagen filial de Dios, que es propia de Cristo, por eso estamos llamados a convivir con él, ahora en el cuerpo místico y después en la comunión de los santos, con una repercusión en todo el universo "Porque la creación esta aguardando en anhelante espera la revelación de los hijos de Dios" (Rom 8,19).

"En esta imagen [del Hijo encarnado] todas las criaturas tienen vida como en su causa y residen en ella según el modo divino. Y también en esta imagen todas las cosas han sido creadas de un modo perfecto, y según el ejemplar de esta imagen se han ordenado las cosas con sabiduría. Por último, es la imagen que todas las cosas tienen de su fin, porque tal imagen se refiere a Dios"¹⁷.

Hablar del hombre espiritual como imagen de Dios no resulta fácil para nuestro lenguaje humano. La misma teología adopta un método dialéctico porque es consciente de que tiene que habérselas con una realidad inefable. Afirma que Dios creó su imagen en el hombre en el momento de la creación y al mismo tiempo, que va realizando esta imagen de una forma progresiva a través de toda la historia salvífica. Es una imagen reflejada en todo ser humano y, al mismo tiempo, única en dimensión comunitaria con Cristo. Está fijada en su perfección definitiva desde el comienzo en Cristo Señor y, a la vez admite novedades por la aportación de una humanidad que va surgiendo en Cristo.

El texto sagrado parece afirmar que la imagen divina se va explicitando a través de la actividad cognoscitiva y afectiva del hombre "Amémonos los unos a los otros, porque el amor es Dios" (1 Jn 4,7). Donde hay caridad y amor entre los hombres allí está Dios. Esto es ciertamente verdad. Sin embargo, el conocimiento y el amor como humanos oscurecen la figura de Dios y la deforman profundamente. El conocimiento humano no es tanto una unión comunicacional cuanto una apropiación de algo mediante nuestro modo fantástico interior, es un poseer como propio. El conocimiento sería verdadero signo de imagen divina tan sólo si se concibiera según la indicación bíblica conocer a Dios dejándose conocer por él (Gál 4,8s), conocer en cuanto es penetrar en el proyecto de amor revelado

en Jesús, conocer como un abandonarse integralmente al Señor dejando que nos transforme, conocer en cuanto se permanece en contemplación de Dios como se revela en Cristo. Se trata de un conocer como conversión, como renovación personal, no reduciendo a Dios a una imagen interior nuestra, sino uniformando nuestra mente con el conocimiento de él en su Espíritu y según su Espíritu (2 Cor 4,16, Ef 3,16).

De semejante forma, el amor humano aun en el caso de ser oblativo, un con el amado segregándolo de los demás. Quien forma un matrimonio o una familia cree que inicia una comunión auténtica, sin embargo, corre el riesgo de instalarse en un egoísmo de pareja, olvidándose de los demás. Por el contrario, el amor que comunica el Espíritu como imagen de Dios es el que al mismo tiempo ama a uno como si fuera el único amado y, a la vez, ama en él y con él a todos los demás con igual amor indiviso.

Precisamente por esto el hombre está llamado a experimentar el misterio paschal de Cristo, debe morir al conocimiento y al amor humano para aprender a conocer y a amar todas las cosas en Dios mediante el Espíritu de Cristo. Solo cuando el hombre se convierte de carnal en espiritual sabrá ser imagen de Dios mediante su conocimiento y su amor caritativo. La verdadera imagen de Dios es únicamente el hombre espiritual.

T Goffi

Notas—(1) Teófilo de Antioquia *A Autólico* 1 II 24-25 cf Taciano *Discurso contra los griegos* 13 Ireneo *Demostración de la enseñanza apostólica* 12—(2) *A Autólico* I II 24—(3) Gregorio el teólogo *Eptaíto de san Basilio* PG 36 580 A cf Gregorio de Nisa *Gran tratado catequético* 5 PG 45 21 CD—(4) Ireneo *Contra las herejías* V 1s—(5) Máximo el Confesor *A Talasio* 60 PG 90 621 A—(6) Nicolás Cabasilas *La vida en Cristo* 6 PG 150 680 A—(7) Gregorio de Nisa *Gran tratado catequético* 5 PG 45 21 CD—(8) Ef 1 10 cf Ireneo *Contra las herejías* III 18 1—(9) Clemente de Alejandría *Excerpta ex Theol* 50 1—(10) Ireneo *Contra las herejías* V 6 6—(11) *Ib* V 9 1—(12) *Ib* V 10 2 V 16 2—(13) *Ib* V 9 3—(14) *De virtutibus* q 1 a 10—(15) P Claudio Séguenot *Regla de oración para las almas a las que no les resulta fácil* a 1634 1 2—(16) *Ib* 84—(17) G van Ruysbroeck *El libro del reino de los amantes de Dios en Oeuwres*, Bruselas París 1921, II, 164

Juan de la Cruz dialogo y hombre nuevo Espiritualidad Madrid 1976—AA VV *El hombre cristiano y el hombre marxista* Estela Barcelona 1987—AA VV *Hombre marxista y hombre cristiano* Edic Evangelicas Europeas Barcelona 1977—AA VV *El hombre y los valores espirituales en el socialismo* Progreso Moscú 1981—Benzo Mestre M *Hombre pro Jano hombre sagrado Tratado de antropologia teologica* Cristiandad Madrid 1978—Cerfaux L *El cristiano en san Pablo* Desclee Bilbao 1965—Gogarten F *¿Que es el cristianismo?* Herder Barcelona 1977—González Faus J I *Este es el hombre Estudio sobre identidad cristiana y realizacion humana* Sal Terrae Santander 1980—Heitmann C Mühlen H *Experiencia y teologia del Espiritu Santo* Secr Trinitario Salamanca 1978—Kung H *Ser cristiano* Cristiandad Madrid 1977—Moltmann J *El hombre Antropologia cristiana en los conflictos del presente* Sigue me Salamanca 1978—Mouroux J *Sentido cristiano del hombre* Studium Madrid 1972—Pannenberg W *El hombre como problema Hacia una antropologia teologica* Herder Barcelona 1976—Potterier I de la/Lyonnet S *La vida segun el Espiritu* Sigue me Salamanca 1987—Pronzato A *El hombre reconciliado* Sigue me Salamanca 1978—Rey B *Creados en Cristo Jesus La nueva creacion segun san Pablo* Apostolado Prensa Madrid 1968—Robinson J A T *La diferencia que implica ser cristiano hoy* Ariel Barcelona 1973—Tetta manzi D *El hombre imagen de Dios* Secr Trinitario Salamanca 1978—Vergés S *Dimension trascendente de la persona* Herder Barcelona 1978—A Zahrt H *Cristianismo entre dos limites* Verbo Divino Estella 1974

HOMBRE EVANGELICO

SUMARIO I El hombre evangélico y el tiempo de la Iglesia 1 Evangelismo mendicante o la regla del evangelio 2 Evangelismo de ruptura 3 ¿Ley o Evangelio? 4 El hombre evangélico conciencia de la Iglesia II La espiritualidad del hombre evangélico 1 En los orígenes 2 El hombre evangélico en la Iglesia 3 El hombre evangélico en el mundo 4 Las tentaciones del hombre evangélico utópica e integrismo

“Aunque la Iglesia por virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel a su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe sin embargo, muy bien que no siempre a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos fieles al Espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aun hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a

quienes está confiado el Evangelio Dejando a un lado el juicio que la historia emita sobre estas deficiencias debemos, sin embargo tener conciencia de ellas y combatir las con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio” (GS 43)

El hombre evangélico es la conciencia de la Iglesia peregrinante en la historia siempre atento a la distancia entre el “ya” y el “todavía no” en el crecimiento del creyente y de la comunidad eclesial hacia la estatura perfecta de Cristo No es que el hombre evangélico se afirme como realidad absoluta y antitética frente a la Iglesia de la historia (ello negaría historicidad a su misma recuperación y legitimidad a su tradición cristiana), sin embargo se expresa en la Iglesia y entre sus multiformes funciones en momentos de gracia que, al mismo tiempo que denuncian el compromiso presente manifiestan el ansia y el anhelo del cumplimiento de la ley perfecta de Cristo que es el Evangelio Y el Evangelio, invocado y no escuchado interpretado y traicionado, olvidado y redescubierto hace su propia historia en la historia de la Iglesia estableciendo —y juzgando— relaciones cada vez mas conscientemente cristianas entre la gracia y el pecado la conversión y el testimonio los misterios y la santidad, la autoridad y los carismas la palabra y el sacramento la Iglesia y el mundo

I. El hombre evangélico y el tiempo de la Iglesia

1 EVANGELISMO MENDICANTE O LA REGLA DEL EVANGELIO - El puñado de compañeros que la experiencia evangélica había reunido en torno a Francisco de Asís causó estupor tanto en la Iglesia como en la sociedad civil de su época La pobreza rigurosa en la persona y en la comunidad (*fraternitas*) sorprendería a la sociedad europea del bajo medioevo en pleno auge urbano y en frenética expansión comercial La renuncia a la propiedad y el libre peregrinar al servicio de la proclamación y del testimonio de la “buena noticia” sonaba a estridente novedad frente a las formas tradicionales de vida religiosa cuyas venerables reglas y fundaciones presentaban el carácter fundamental de “estabilidad”¹ El recurso a unos pocos pasajes evangélicos (Mt 10,7-14 el discurso de la misión apostólica, 19,21 “Si quieres ser perfecto”, Lc 9,23 “El que quiera

seguirme”) como ideales de la vida debía parecer demasiado fragil a las autoridades religiosas para constituir un estatuto organizado de iglesia (*status religio, ordo*) Además, aconsejaba una actitud inermes y hasta sumisa en cambio los conflictos de la cristiandad de la época entre cohesión interna y enemigos exteriores entre ortodoxia y contestación cántara y valdense entre soberanía papal y autonomía de los principados parecían dar la razón a una reforma bajo el signo de la fuerza fuerza del universalismo geográfico de la fe de la uniformidad y cohesión de sus propias instituciones de las solidaridades de vasallaje de censo y de armas Y no faltaban éxitos, desde Gregorio VII (1073-1085) a Inocencio III (1198-1216) en apoyo de este tipo de reforma desde las luchas de investidura hasta el reflorecimiento de la espiritualidad monástica desde la contención de la amenaza musulmana hasta la extinción del foco albigense Francisco por otra parte da la impresión de apelar demasiado alto para poder esperar de forma realista una evolución feliz de la propia causa en medio de las vicisitudes terrenas “El Altísimo mismo me reveló que debía vivir segun la forma del santo Evangelio” (*secundum formam sancti evangelii*)² Y a pesar suyo debe redactar una regla (*lex regulae*) cuando se le había manifestado como realidad categórica y suficiente el Evangelio (*lex evangelii*) la primera regla en 1221 y la segunda en 1223 aprobada definitivamente por el papa Honorio III (la Regla II “bullata”) La *fraternitas* se había transformado en *religio* (orden religioso) Y sin embargo Francisco no renuncia a sorprender “La regla y vida de los hermanos menores es ésta guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo” Con esas palabras empieza la Regla II

Casi al mismo tiempo Domingo de Guzmán tiene una experiencia espiritual semejante en Languedoc Entre el radicalismo de la contestación cántara y la intervención de los legados pontificios montando cabalgaduras armadas y enjaezadas (el caballo era del mules, es decir, del noble o grande de la tierra) Domingo intuye que el mensaje de la Iglesia de Cristo sólo es tal como objeto de *predicacion*, irreducible a cualquier otro poder que no sea el de la Palabra y el de su persuasión Y la palabra es corroborada por “signos y virtudes” cuando el apóstol le devuelve su integridad

original y se hace devoto siervo de ella Igual que los apóstoles de Jesus “Los envió de dos en dos dándoles poder sobre los espíritus inmundos Les ordenó que aparte de un bastón, no tomasen para el camino cosa alguna ni pan ni alforja, ni dinero guardado en la faja” (Mc 6,7-8, cf Mt 10) El misterio del Evangelio evoca al apóstol la “vida apostólica” O bien la vida segun el estilo y el ejemplo de los apóstoles “Domingo —escriben los primeros discípulos y biógrafos— nos enseñó la “regla apostólica” es decir “que no tuviéramos posesiones que no usáramos cabalgadura que peregrinásemos a pie sin llevar oro ni plata y que anunciáramos el Evangelio realizando la salvación de los hombres y conformándonos con el simple alimento segun Lc 10,7”³

El hombre apostólico coincide con el hombre evangélico Las dos expresiones se superponen y se intercambian en los textos del evangelismo medieval Lo mismo que las categorías bíblico-teológicas que inspiran la conducta y la espiritualidad del hombre evangélico la “ley nueva” la “ley del Evangelio” y la “ley del Espíritu”⁴ Paralelamente —y esto es muy significativo— entre las fuentes de la espiritualidad cristiana se registra una orientación colectiva de la mediación bíblica en favor de los “libros evangélicos y apóstolicos” (*evangelici et apostolici libri* cf PL 189 731 B) y específicamente de los pasajes que definen el estatuto religioso y la espiritualidad del apóstol (Mt 10) la pobreza en testimonio de la Palabra (Mc 6,7-13, Lc 9,1-6) y el espíritu de la Iglesia primitiva (He 2,44-47 4,32-35) añadiendo las cartas de san Pablo⁵ Los mismos textos se repiten sin pausa y sin regateo en la literatura del hombre evangélico medieval

2 EVANGELISMO DE RUPTURA En realidad el movimiento de reforma en clave evangélico mendicante había tenido precursores y había experimentado tribulaciones Roberto d’Arbrissel (†1117) encabeza el movimiento de los pobres de Cristo (*Pauperes Christi*), una multitud móvil e inquieta entre la crisis del feudo y las hielos de la economía urbana e inaugura, no sin resistencia la predicación itinerante en el seno de un ambiente eclesial que todavía estaba intencionalmente anquilosado en la rigidez de la estructura feudal⁶ El retorno a la pobreza evangélica y la crítica a la Igle-

sia de la época inflama la predicación de Pedro de Bruis (1132 ca.) y del monje Enrique de Losanna (1116-1134) en el sur de Francia, mientras la apelación a "obedecer a Dios antes que a los hombres", reflejada en He 5:29^o, para reivindicar el derecho a la libre predicación contra las prohibiciones eclesiales, delata ya la fragilidad de una inspiración evangélica ingenuamente proclive al rechazo de la historicidad sacramental de la fe. Así también el evangelismo de Pedro Valdo (convertido en 1173) y de los valdenses, si bien su conciencia de la renovación evangélica es bastante más consistente. Un discípulo de Valdo, Durando de Huesca, retornado a la Iglesia católica, no renunciará a la inspiración evangélica inicial. Su experiencia coincide cronológica y geográficamente con la de Domingo de Guzmán. Durando nos ha transmitido incluso en una felicísima fórmula, toda la tensión del cristiano y de la Iglesia en estado de reforma evangélica: "Nosotros decimos que es nueva nuestra forma de vida porque esta corroborada por el Nuevo Testamento, nuestra fe y nuestras obras se apoyan, efectivamente, en motivaciones evangélicas (*evangelicis rationibus fulciuntur*)"¹⁰

Por lo demás, se debe recordar que los papas de la reforma gregoriana habían dado prueba de audacia teológica al confirmar una pastoral orientada a sustraer los ministerios sacramentales al *homagium* servil. El presbítero dio cesano ansioso de una mayor perfección puede abandonar legítimamente el "cuidado" de la parroquia y entrar en el monasterio a pesar de la prohibición de su obispo. La ley interior del Espíritu es la ley del hombre justo y contra ella no hay espacio para ninguna otra ley.¹¹ En los ss XIII y XIV se apropiaron de este tema algunas corrientes evangélicas espirituales (franciscanismo joaquinita, espirituales, hermanos del espíritu libre, heremitas) pero la impaciencia frente a la ley de la historicidad y temporalidad de la fe cristiana (a la que acompañara —preciso es decirlo— la persecución política) llevara a tales movimientos a exacerbar el formidable teologúmeno evangélico hacia propuestas asociales y utópicas.

3 ¿LEY O EVANGELIO? Cuando la reforma imponga el cisma a una iglesia lenta en reevangelizarse, los valores de la espiritualidad evangélica (imitación de Cristo y de los apóstoles, predicación

de la Palabra y pobreza de vida, libertad interior e independencia frente a los poderosos de la tierra, frutos del Espíritu) no llegarán a recomponerse, ni siquiera dialécticamente, dentro de la totalidad orgánica y multiforme de la Iglesia en auge histórico. La subalternación de los ministerios, la integración de los dones, la variedad de los carismas que concurren a hacer de la Iglesia la única esposa fiel del Señor, se orientan exasperadamente hacia oposiciones inconciliables, hacia laceraciones insanas: sacramento y palabra, historicidad y santidad, tradición e inteligencia de la Biblia, magisterio y corresponsabilidad. Ley y Evangelio "Ley y Evangelio" será precisamente el tema, y casi el tópico literario por excelencia, de la teología y de la espiritualidad de las iglesias evangélicas, especialmente la luterana *Gesetz und Evangelium*¹², donde las disyunciones están presentes no para testimoniar la pluralidad orgánica de las coordenadas cristianas, sino para afirmar la exclusión y la inconciliabilidad. Toda ley provoca el pecado y la condena el Evangelio, sólo el Evangelio, en la soledad semántica de su palabra, produce justificación.¹³ Las iglesias evangélicas dan testimonio en todo caso —al menos con la protesta y la ruptura— de una comunión de los discípulos de Cristo que no puede establecerse y restablecerse sino en una convergencia real de todos hacia el Cristo total del Evangelio. El primer paso es la "conversión".

Pero la verdadera ruptura estaba, además de en la conciencia confesional, en las cosas mismas: fin de la soberanía territorial de la cristiandad, nacimiento y autonomía de las unidades nacionales, difusión —con el humanismo y con el renacimiento— de una nueva cultura, a la que en gran parte se mantuvo ajena la Iglesia. La alteridad del mundo desde el pensamiento a las costumbres, postula la evangelización. Los discípulos de Cristo no supieron escrutar las nuevas fronteras de la fe.

Por su parte el antiguo evangelismo medieval había cedido a la hipoteca del racionalismo apocalíptico al entrecruzarse el joaquinitismo con sectores extremos del franciscanismo espirituales, heremitas apostólicos. El literalismo bíblico, por una parte había hipostatizado los modelos históricos de pobreza apostólica congelados, y, por otra se había refugiado en la utopía apocalíptica.¹⁴ Mientras la reforma de las órdenes re-

ligiosas dentro de la obediencia eclesiástica adoptaba, entre el s XIV y XV, el esquema del "retorno a la observancia de la regla primitiva" con preferencia al impulso de la reinterpretación, en el hoy del creyente, de la *lex evangelii*

4 EL HOMBRE EVANGÉLICO. CONCIENCIA DE LA IGLESIA. La Iglesia se confronta en el Concilio Vaticano II consigo misma con el mundo y con el Evangelio. Hasta recorrer un índice sistemático de los documentos conciliares y seguir filológicamente las novedades de lenguaje, de actitud, de espiritualidad, de argumentación teológica para convencerse de que el hombre evangélico replantea sus propias instancias en la comunidad de los creyentes desde el modelo de Iglesia y del uso de sus ministerios hasta la promoción de los dones libres del Espíritu, desde la solidaridad con el más débil hasta la escucha de los signos de los tiempos, desde la fidelidad a los propios orígenes hasta el reconocimiento de los dones de los "de más", ya sean o no creyentes [Ateo] Pero la realidad de la vida había precedido a la formulación. Nuestro siglo, sobre todo desde la primera postguerra registra muchos acontecimientos en los que el Espíritu suele renovar la comunidad de los creyentes. Piénsese en el nuevo fervor del acto de la evangelización, no tanto en sus dimensiones estadísticas, cuanto en la reorientación evangélica de sus motivaciones y de su praxis (la misión, por ejemplo de cara al Islam experimenta, gracias a Massig non, una "revolución" de perspectiva que indudablemente lleva el signo del Espíritu.¹⁵) Surgen y se desarrollan "institutos religiosos" de estructura laica desconocidos en la tradición de la Iglesia a la vez que toman nuevo impulso y nueva dimensión las antiguas órdenes contemplativas. Pero ante todo se afirma una espiritualidad cada vez más intensamente evangélica, que suscita, por ejemplo, los Hermanos y Hermanas de Jesús, el movimiento de la Obra de María, la reevangelización del ministerio presbital mediante las "misiones" de París y de Francia (curas obreros) el servicio a los países subdesarrollados y sistemáticamente oprimidos (Voluntariado) Antinomias espirituales (VI). El movimiento ecuménico la reforma litúrgica y la renovación bíblica transmiten sangre nueva a la Iglesia de Dios y le dan una conciencia más rigurosa de sus propios orígenes.

El Vat II se abre al signo de una carga interior que no deja entrever ya los impedimentos católicos para restablecer la autoridad de los profetas y evangelistas "Y vino un hombre llamado Juan "

Hasta la breve historia que nos separa del Concilio está salpicada de vicisitudes nada extrañas al hombre evangélico desde las "comunidades de base" [Comunidad de vida VII 2] hacia la corresponsabilidad eclesial del laicado [Laico] desde la contestación política de la fe hasta la solidaridad con los movimientos de liberación, desde la reactualización del ministerio jerárquico [Ministerio pastoral] hasta la ola de los "carismáticos". Vicisitudes todas ellas que, si no siempre llegan a expresarse en total coherencia cristiana y en integración orgánica con funciones y dones, demuestran, sin embargo, el ansia evangélica que interpela la vida de la Iglesia y es un permanente jurcio de su fe. El hombre evangélico, cualquiera que sea su ministerio y su carisma dentro de la comunidad de los creyentes sigue angustiando a la conciencia cristiana.¹⁶

II La espiritualidad del hombre evangélico

1 EN LOS ORÍGENES. La santidad evangélica alimenta al cristiano en régimen evangélico "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5:48) "La santidad del Padre celestial" Pero desvelada en el mensaje evangélico precisamente en lo que constituye la novedad y la unicidad del Evangelio, tanto en relación con otras fases de la revelación bíblica como en relación con experiencias éticas y religiosas extrabíblicas. Luego no una ética cualquiera, no una ética "natural" por admirable que sea su inspiración y su ejercicio. La santidad del hombre evangélico es

a) *Cristocéntrica*. Cristo imagen perfecta del Padre, modelo y medida de la santidad cristiana. Su existencia su obediencia al Padre su disponibilidad a la misión el rigor de su vida y de su coherencia su resistencia a los poderosos y la simpatía por cuantos se encuentran en situación de fragilidad la solicitud por el prójimo con riesgo de la vida, su intimidad y abandono al Padre hasta en la soledad de la muerte [Jesucris-

to II) En una palabra, imitación y crecimiento en la estatura perfecta de Cristo, tal es el proyecto y el anhelo del discípulo de Jesús. Solo el recurso a Jesús de Nazaret legítima la inspiración cristiana de un estilo de vida y el fundamento de una ética evangélica. Al mismo tiempo el recurso al Evangelio es el juicio de última instancia tanto de la conducta del creyente como de la Iglesia.

b) *Espiritual*, es decir, animada y dirigida por el Espíritu. El Espíritu Santo, el "Espíritu de Cristo" (1 Pe 1,11), garante de la misión del Hijo (Jn 16,13), se constituye en norma interior del creyente y de la Iglesia en el tiempo que va desde la ascensión al retorno final de Cristo. El Espíritu produce los frutos de toda santificación en el corazón del discípulo de Jesús (Col 3,12, Gal 5,22 Rom 6,22) y dirige sus acciones "como con viene a los santos" (Ef 5,3). El Espíritu da siempre una ulterior comprensión de la Palabra en el transcurso de la historia de la fe, "guía a la verdad completa" (Jn 16,13), ilustra los acontecimientos las situaciones y los actos que el tiempo de la fe somete incesantemente al juicio evangélico. El Espíritu además produce en el corazón del creyente la filiación divina la santidad de las obras, la libertad del cristiano. Es de alguna forma la gracia interior del cristiano y de la Iglesia, la ley misma del Evangelio.¹⁷ { ↗ Hombre espiritual ↗ Hijos de Dios ↗ Libertad cristiana }

c) *Eclesial*. La comunidad de los discípulos es el lugar en que acontece el nacimiento y el crecimiento del hombre en Cristo. Nada aborrece más el hombre evangélico que el negarse a la comunión con la *ekklesia* (la comunidad de los llamados), sustancia de su propia sustancia. Lo mismo que aspira ardentemente y coopera a hacer de la Iglesia una esposa radiante, sin mancha ni arruga, digna del Señor Jesús (cf Ef 5,25-27). Mediante la Iglesia y en la Iglesia el hombre evangélico toca los orígenes de su propia vida en la meditación y comprensión de la Palabra, de la que es fiduciaria y portadora la comunidad, en la celebración de la eucaristía y de los "misterios cristianos" donde la liturgia realiza la mediación salvífica de Cristo sacerdote, en el amor a los hermanos, con los que construye como piedras vivas "el edificio espiritual y el sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales" (1 Pe 2,5)

2 II HOMBRE EVANGÉLICO EN LA IGLESIA. La espiritualidad del Evangelio no se instaura contra ningún ministerio, aunque la composición multiforme de la Iglesia permita al hombre evangélico transcurrir de miembro a miembro, suscitando gracias diversas en función dialéctica: ora de modelo ora de juicio, ora de comunión ora de profecía, ora de soporte o de denuncia. Lo cierto es que todos los miembros, cada uno en su propio ministerio están llamados a la misma santidad [↗ Santo]. Todo bautizado asume de hecho el papel de hombre evangélico de conciencia crítica de la fe de lectura evangélica de las predicciones de los tiempos los pastores al servicio del poder ministerial, afirmando su autoridad directiva sin transgredir el límite sacramental, los esposos, cultivando un amor humano abierto a las dimensiones de la caridad de Cristo, el ciudadano cualquiera que sea su papel o profesión en la ciudad humana, colaborando en la construcción de una sociedad digna de la vocación humana, el religioso prefigurando en la alegría y libertad de espíritu la transformación total en Cristo (cf LG cap V). Toda la Iglesia confirma la vocación evangélica cuando es consciente de sus propias debilidades dadas sus "aflicciones internas o externas" (LG 8), cuando se dispone a realizar y manifestar una continua conversión (UR 7,8), a proclamar y proclamarse a sí misma la palabra que salva a vivir un estado de permanente reforma (*renovatio* cf LG 4,8, GS 43 UR 4) a evangelizar y a evangelizarse a santificar y a santificarse.

3 EL HOMBRE EVANGÉLICO EN EL MUNDO. La reevangelización de la espiritualidad cristiana confiere una nueva perspectiva a las relaciones entre cristiano y no cristiano creyente y no creyente, Iglesia y mundo.

a) *Los signos de los tiempos*. El discípulo de Cristo en estado de evangelismo esta vocacionalmente inclinado a "escrutar los signos de los tiempos y a interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4). El fiel discípulo del Evangelio no tiene ciudadelas que defender ni privilegios que conservar. Peregrino del mundo, es solidario con la historia del hombre Y, entre las vicisitudes del hombre y de la sociedad, vigila las ocasiones méritas de gracia que interpelan a la Palabra, que invocan un testimonio y que, eventualmente contestan los compromisos.

b) *El dialogo con el mundo*. La apertura al "otro", el respeto de la diversidad como el reconocimiento de los dones ajenos, es un rasgo característico de la espiritualidad evangélica. Guiado por el Espíritu, que muchas veces precede al apóstol el hombre evangélico, lejos de reivindicar derechos de propiedad sobre la revelación divina, siente inclinación a la escucha común de la Palabra, que discurre libremente en la historia de todos los hombres, anhela llegar al sentido pleno del mensaje, compartiendo con honestidad y sinceridad el compromiso con quien extrae alimento espiritual de otras tradiciones u otras historias de fe. Esta en fin, abierto a cooperar con el no creyente, sabiendo que todo el que toma a pecho "el culto de los valores del hombre" esta participando ya, aunque sea de modo incipiente, en el proyecto del reino de Dios (GS 92-95). Proyecto que el hombre evangélico no desdénia como comprender y analizar en sus fases de crecimiento, en sus componentes terrenos y en sus conflictos, recurriendo a las disciplinas humanas autonomas, pero al que confiere una animación y una perspectiva —el espíritu de las bienaventuranzas— que maduran para el reino de Dios (GS 72). Y cuando los conflictos de la ciudad terrena desaconsejan una diplomática equidistancia, el hombre evangélico toma partido por el débil, el impotente y el desvaldo (GS 71).

c) *Entre Iglesia y mundo*. Ciudadano de ambas ciudades, la de la fe y la política el cristiano se pone bajo la guía del Evangelio (GS 43). Mas no es fácil —todo hay que decirlo— para el hombre evangélico reconciliarse con el mundo. Una larga tradición espiritual de intensas notas individualistas y anacoreticas (la fuga del mundo) nutre todavía sentimientos de malestar ancestral entre santidad cristiana y corresponsabilidad mundana. Por lo demás, unas desafortunadas hipótesis históricas sobre las relaciones entre Iglesia y sociedad civil han disuadido al hombre espiritual de una mezcla en la que se encontraba o mentalmente desprovisto o evangélicamente comprometido Y, sin embargo, es con idéntico título ciudadano de la Iglesia y ciudadano del mundo. Ninguna espiritualidad cristiana se desarrolla allí donde la ciudad del hombre no haya dado lenguaje sentimientos y valores al catecumenado, ninguna fidelidad al Evangelio es posible allí donde el catecumenado no impone la conversión a su patrimonio cultural.

Presencia y conversión son los dos polos que mantienen al cristiano en los límites de la ciudad del hombre.¹⁸ Y la sociedad civil tiene necesidad igual que la eclesial, de testimonio y de denuncia de guita y de contestación [↗ Contestación profética] de misericordia y de audacia.

4 LAS TENTACIONES DEL HOMBRE EVANGÉLICO UTOPIA E INTEGRISMO. Hablemos, para concluir, de dos tentaciones típicas del hombre evangélico, los movimientos evangélicos del pasado y las mas recientes contestaciones eclesiales podrian ilustrar sus constantes.

1) Un arrebatado idealizador que transfiera al Evangelio la *totalidad* y la *rapi dez* de la conversión propia y ajena, un rigor que hace fermentar a veces un optimismo desencantado bien por permanecer imperterrito ante lo pesado del presente o porque se satisface con escrutar los últimos tiempos, una lectura de la palabra de Dios que retrocede para restaurar modelos idénticos a la "Iglesia primitiva" en lugar de reinventar la fidelidad evangélica en las ocasiones nuevas de la Iglesia en crecimiento, una actitud acompañada y corroborada por un literalismo bíblico sin posibilidad de historia, una actitud que se vuelve en fin, socialmente ineficaz, ya sea por la resistencia a la historicidad de la fe, ya por la fácil marginación a que se presta.

2) El convencimiento de que el Evangelio contiene ya en sus terminos literarios la *respuesta a cualquier angustia* del hombre en el tiempo. Se subestima en este caso, y hasta se ignora, la contribución de las conquistas profanas y del saber humano. La conquista evangélica se presenta como absoluta frente a lo específico de los hechos socioculturales y como una alternativa frente a lo complejo de los elementos y mecanismos que presiden las grandes formaciones históricas y sus conflictos, siendo así que, por el contrario, la comprensión de estos elementos precede y condiciona el acto de evangelización, igual que la simpatía hacia el hombre precede a la encarnación.

La teología y la espiritualidad del Vat II (véase sobre todo GS, LG, AA, NA), recuperada la ciudadanía eclesial y civil de la vida cristiana, exhortan

a) A prestar atención a la naturaleza histórica evolutiva de la comprensión de la Palabra, así como de las formas en las que se expresan de vez en cuando las

virtualidades evangélicas de la vocación cristiana.

b) A tomar buena nota de la consistencia y autonomía de las cosas humanas y de sus procesos; a encontrar al hombre en su ciudad. La cultura y la forma de la ciudad proveen la palabra a la proclamación y la estructura a la encarnación. Son a un tiempo preparaciones evangélicas y términos de evangelización; lugar en el que se despliega la lógica de la fe cristiana entre encarnación y transfiguración, presencia y trascendencia, conversión y comunión.

El hombre evangélico, benigno y crítico al mismo tiempo con su estado y el de los demás, reafirma fehaciente y eficazmente los propósitos de su propia vocación: transformar al hombre en imagen perfecta del Padre según la medida de Cristo, hacer que crezca la Iglesia como edificio espiritual agradable a Dios y como esposa radiante del Señor y que se construya la ciudad terrena sin maldad ni engaños, donde Dios pueda hacer en el tiempo de los hombres un solo pueblo de muchos pueblos, recapitulándolo todo en Cristo Jesús.

G. E. Panella

Notas—(1) El argumento de la "estabilidad" lo recogen los teólogos seculares contra las órdenes mendicantes: "El segundo estado (de la vida espiritual) supone estabilidad, permanencia y movilidad..."; en cambio, los mendicantes no tienen residencia fija (Gerardo d'Abbeville, *Quodlib.* 14, q. 1, en *AHDLMA*, 31 [1964], 229).—(2) *Testamento*, en *San Francisco de Asís* (Escritos, biografías, documentos de la época), Ed. Católica, Madrid, 1980, 122.—(3) *Segunda Regla*, ib. 110.—(4) M. H. Vicairie, *L'imitazione degli apostoli*, Coletti, Roma 1964, 111-112.—(5) *Salagnac, De quatuor...*, en *Mon. Ord. Praed. Hist.*, v. 22, 8-9.—(6) Cf Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 106: "De lege evangelica quae dicitur lex nova"; M. D. Chenu, *L'évangélisme de St. Thomas*, en "RevScPhTh", 58 (1974), 391-403.—(7) *Leyenda de los tres compañeros*, en o.c. (nota 2), c. 8, 546-549; S. Buenaventura, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 8, 511. Santo Domingo "llevaba siempre consigo el evangelio de Mateo y las epístolas de san Pablo y lo meditaba tanto que los sabía de memoria" (Deposición de Juan de España, *Processus canonizationis...*, en *Mon. Ord. Praed. Hist.*, v. 16, n. 29). Y Tomás de Aquino, *Contra impugnantes*, c. 4, par. 11: "Toda vida religiosa está instituida según el ejemplo de la vida apostólica, como se dice en He 4.32... Y ésta fue la vida de los apóstoles: después de abandonar todo, peregrinaron por el mundo evangelizando y predicando, como aparece en Mt 10, donde se les da como una regla" (Ed. Leonina, t. 41, A 78, vv. 875-889).—(8) Véase la reacción del obispo Marbo-

do en PL 171, 1484.—(9) R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1955, 57.—(10) C. Thouzelier, *Catharisme et valdisme en Languedoc*, Paris-Louvain 1969, 76, n. 107.—(11) Urbano II (1088-1098): "Dos son las clases de ley, ley pública y ley privada... La ley privada está inscrita en el corazón por obra del Espíritu Santo, según Rom 2,15... Si un sacerdote secular tiene cura de almas bajo la autoridad del obispo e, impulsado por el Espíritu Santo, desea buscar la salvación en el monasterio o en una canónica regular, no puede ser obligado a renunciar por la ley pública porque está dirigido por la privada" (*Decretum* C. XIX, q. II, c. 2; *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, I, 839-840).—(12) Indicaciones bíblicas sobre el tema en "Revue Thomiste", 71 (1971), 420.—(13) Cf Lutero, *Libertad del cristiano*, en *Lutero y obras*, Sigüeme, Salamanca 1977; pero una confrontación con la teología de la "ley nueva" de santo Tomás no ahorra sorpresas ni al historiador protestante ni al católico: U. Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Geseztes bei Thomas von Aquin*, Gottinga 1965; Y. Congar, *Variations sur le thème "Loi-Grâce"*, en "Revue Thomiste", 71 (1971), 420-438.—(14) AA. VV., *Ricerche sull'influenza della profecía nel basso medioevo*, en "Bull. Istit. St. It. Medio Evo", 82 (1970), 1-157.—(15) Y. Moubarac, *L'oeuvre de Louis Massignon*, Beirut 1972: 1973.—(16) Léase en esta perspectiva, por ej.: L. Rétif, *Ho visto nascere la chiesa di domani*, Jaca Book, Milán 1972; AA. VV., *Le due chiese*, Mondadori, Milán 1969.—(17) Tomás de Aquino: "El NT es testamento del Espíritu Santo, el cual difunde el amor de Dios en nuestros corazones... Y así, al producir el Espíritu Santo en nosotros la caridad, plenitud de la ley, es el testamento nuevo" (*In 2 Cor 3*, lect. 2). "La ley del Espíritu puede llamarse 'Espíritu Santo', en el sentido de que tal ley es el Espíritu Santo... o bien 'ley del Espíritu', en el sentido de que es efecto propio del Espíritu" (*In Rom 8*, lect. 1). La "ley nueva" está grabada en el corazón (S. Th., I-II, q. 106, a. 1), es la misma gracia del Espíritu Santo (*ib.*), es la "ley del amor" (*ib.*, q. 107, a. 1): "la ley nueva es el evangelio del reino" (q. 108, a. 1, ob. 1), y "la ley del Evangelio es ley de libertad" (*ib.*, in corp.).—(18) "Las más altas operaciones del espíritu, de la persona y, más todavía, de la comunidad de fe encuentran en su término de implantación—en el orden de la existencia lo mismo que en el de la inteligibilidad—en el tejido de los fenómenos socio-culturales, hasta el punto de que los elementos de la vida social no son solamente condicionamientos externos que es preciso observar para la comprensión de la vida 'espiritual', sino que entran en su mismo tejido, como la vida corporal entra en consustancialidad con la vida del espíritu. Habría, pues, que componer una historia del evangelio en el acto de encarnarse en la sucesión de las generaciones y en solidaridad con los proyectos humanos que animan la sociedad... Capítulo fundamental de la historia de la 'espiritualidad'" (M. D. Chenu, "Fraternitas", *Évangile et condition socio-culturelle*, en "RevHistSpir", 49 (1975), 388.

BIBL.—Véase la referencia a las voces *Hombre espiritual* e *Hijos de Dios*.

HORIZONTALISMO/ VERTICALISMO

SUMARIO: I. Actualidad del problema: 1. La situación histórica de cristiandad; 2. La situación histórica de secularización; 3. Las situaciones revolucionarias - II. La experiencia humana originaria - III. Las interpretaciones de la experiencia: 1. La interpretación cósmico-sacral; 2. La interpretación metafísica; 3. Las interpretaciones antropológicas; 4. Las interpretaciones existenciales; 5. La interpretación espacial; 6. La interpretación temporal - IV. La palabra de Dios: 1. El mensaje del AT; 2. El mensaje del NT - V. Una reflexión teológica y espiritual: 1. El deseo humano de felicidad y la experiencia de fe; 2. Reino de Dios y conversión al mundo; 5. Para una espiritualidad eclesial y pública del éxodo y de la invención.

I. Actualidad del problema

El problema del carácter horizontal y/o vertical de la vida cristiana ha explotado recientemente en el ámbito del cristianismo occidental de forma polémica tras el esfuerzo de algunos movimientos apostólicos comprometidos en devolver una densidad histórica significativa a la presencia cristiana en la sociedad. El carácter polémico de la discusión ha cargado las palabras de significados emotivos y a menudo variables, por lo que resulta indispensable poner de relieve el contexto histórico en que se han usado y que determina su significado.

Es posible señalar tres líneas o tendencias, que corresponden también en parte a momentos históricos y a áreas culturales diversas: la situación de cristiandad, de secularización y de revolución.

1. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE CRISTIANIDAD - La discusión se suscitó originalmente por la exigencia de algunos cristianos, tanto en el ámbito católico como en el protestante, de redescubrir la primacía de la fe frente a una progresiva ritualización del cristianismo y la apertura al mundo en contra de una clericalización demasiado acentuada. En el primer aspecto, surge en el campo protestante la reacción de la teología dialéctica de K. Barth, y en el católico florecen numerosos movimientos de espiritualidad. En el segundo aspecto, hay que recordar los esfuerzos, con diferentes motivaciones, del "humanismo integral" (Maritain), de la "teología de las

realidades terrenas" (Thils), de la "apertura al mundo" (Auer), del "cristianismo no religioso" (Bonhoeffer). En este contexto, la palabra horizontalismo no tiene un color negativo, porque la usan los opositores de esta tendencia para rechazarla polémicamente, mientras que la palabra verticalismo, no mejor precisada, asume el significado positivo de presunta fidelidad a la tradición cristiana.

2. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE SECULARIZACIÓN - En la realidad secular de las sociedades industriales y postindustriales, los términos del problema han cambiado. Aceptando como punto de partida la ciudad secular, obra de las manos del hombre y privada ya de las "huellas" de Dios, muchos cristianos han intentado repensar y reformular la vida cristiana en términos no religiosos de sentido para la vida y para la convivencia humana. Han sido significativos en este sentido los esfuerzos de la teología existencial y de la teología de la secularización. El carácter horizontal del cristianismo es aceptado en este contexto como un dato de hecho irreversible, pero también a veces se entiende positivamente como resultado conforme con la revelación cristiana, e incluso como producto suyo. En cambio, el verticalismo, por un lado, es apreciado negativamente como residuo de una concepción sacral y religiosa del cristianismo, mientras que, por otro, es reformulado en términos existenciales o comunitarios.

3. LAS SITUACIONES REVOLUCIONARIAS - Los cristianos comprometidos en una práctica revolucionaria de cambio de la sociedad no se preocupan ya de encontrar modos de vivir la fe que dejen a salvo su originalidad; intentan más bien empeñar su fe en la praxis revolucionaria; se preguntan por el significado de la fe en relación con el cambio revolucionario de la sociedad y buscan reapropiarse la fe desde dentro de la experiencia revolucionaria. La discusión sobre el horizontalismo y/o el verticalismo del cristianismo queda superada en este contexto, ligada a la ideología de un mundo que hay que transformar radicalmente y, en consecuencia, rechazada en su misma formulación. El problema se reformula según un esquema temporal y activo, abandonando el esquema espacial y contemplativo; se prefiere hablar de praxis transformadora

del presente, de advenimiento del futuro, de novedad

Las vicisitudes polemicas de la discusion exigen que nos remontemos a la experiencia humana que esta en la raiz del problema y que analicemos sucesivamente el hecho de que esa experiencia puede recibir una pluralidad de interpretaciones a menudo en conflicto entre si y en todo caso, nunca adecuadas a la experiencia misma

II. La experiencia humana originaria

La verdadera vida esta ausente Pero vivimos Esta situacion paradójica suscita un movimiento original desde lo que nos es cotidianamente familiar —incluso en sus aspectos inexplorados todavía— hacia lo que aun no existe, hacia lo invisible El termino de este movimiento no es algo que se vaya haciendo progresivamente correlativo ni una meta, es distinto de todo lo que podemos ver, de lo que podemos captar de lo que nos puede satisfacer Sin embargo, ese movimiento cuyo termino se nos escapa esta profundamente arraigado en nosotros, hasta el punto de que es constitutivo de nuestra vida

Esta condicion insuprizable pone la vida del hombre bajo el signo de una polaridad existencial entre lo que de hecho existe y lo que es posible, entre lo ya hecho y lo no realizado todavía, polaridad que convierte al hombre en un ser de deseo

Por otra parte, la tension existencial, que en ciertos cambios de la historia especialmente marcados por la transición cultural puede asumir tintes dramáticos es ambivalente en el sentido de que lo posible puede reducirse a los limites de lo ya existente y lo invisible puede ser objetivado De este modo el deseo de lo infinito queda reducido a la necesidad o a una serie de necesidades que satisfacer

La objetivación del deseo humano de totalidad, que conduce a la cosificación de la vida y de la historia, es posible tanto en el registro de la experiencia religiosa como en el registro de la vida secular El objetivo fascinante y tremendo de la experiencia religiosa o la practica ritual pueden desempeñar la funcion de objetivar la dimension trascendente de la experiencia humana, haciendo posible la compaginación armonica de lo invisible, entendido entonces

como objeto de la experiencia religiosa, con la cotidianidad a menudo conflictiva de la existencia y poniendo de este modo al individuo al abrigo de su dramatismo Una funcion analoga pueden también desempeñar las que podemos llamar religiones laicas del progreso del lucro, del exato, de la racionalización total

Pero la cosificación de la vida y de la historia no puede ser nunca total y definitiva como lo muestra el fenomeno del "hombre rebelde", que en nuestra época ha superado la expresion individual y literaria para convertirse en fenomeno colectivo e historico La rebeldia se presenta en su inmediatez como la negación critica global de las leyes, de las convenciones sociales y de la misma satisfaccion de las necesidades Pero el mismo caracter paradójico de la negación sugiere que la rebeldia se basa en una experiencia cuya negación no es mas que una expresion suya, ni siquiera la mas significativa, la conciencia de los limites, de donde se deriva esa rebeldia hunde sus raices en la experiencia positiva de un deseo mas radical que todas las necesidades El fracaso continuamente repetido de ese deseo se plantea sin cesar la cuestion del sentido de la vida y hace necesario adoptar un proyecto de conversion permanente en la perspectiva de la realizacion de si mismo, que habra de alcanzar dentro de una reconciliación universal

También la revelación cristiana ha sido interpretada con frecuencia de modo religioso y ha sufrido a veces la influencia de las religiones seculares Sin embargo, nunca puede reducirse por completo a esos modulos interpretativos, bien porque Dios se afirma mas alla de lo sagrado como el creador inflexible de todo lo que existe, bien porque en Jesucristo Dios revela su trascendencia, encarnandose y no alejandose de la historia Por tanto, la fe cristiana, lejos de eliminar la polaridad existencial la abre continuamente

III. Las interpretaciones de la experiencia

La experiencia de la fe cristiana, por implicar al hombre en la raiz de su ser y ponerlo en relacion con el Dios de Jesucristo, cuya autodonación esta radicalmente fuera de nuestra disponibilidad, nunca puede ser adecuadamente tematizada, de aqui se sigue que puede

ser interpretada segun una pluralidad de modulos sacados de diversas experiencias y de culturas geografica e historicamente diferentes Como quiera que la pluralidad de interpretaciones tiende a convertirse en conflicto vale la pena recordar que ninguno de esos modulos interpretativos se identifica jamas con la experiencia que interpreta puesto que es un instrumento construido por la actividad cognoscitiva del hombre a fin de dar cuenta de los fenomenos de la vida y de la historia

Los principales modelos hermenéuticos en lo que atañe a nuestro problema pueden reducirse a las siguientes figuras tipicas

1 LA INTERPRETACIÓN CÓSMICO SACRAL presupone la experiencia emocional de la relacion con el cosmos como lugar de la totalidad y la experiencia de lo sagrado en cuanto realidad distinta de la vida cotidiana y a la vez fascinante, porque promete la reconstrucción inmediata de ese paraíso de la armonía que en la vida cotidiana parece a menudo perdido ofreciendo así ciertas garantías en contra del caracter dramático de la vida Lo sagrado es simultáneamente la realidad distinta de la vida cotidiana y la fuerza misteriosa que se manifiesta y actúa en ella La relación se define en terminos de epifanía en los cuales la realidad cósmica pierde la autonomía junto con su dramatismo para convertirse en lugar de lo sagrado que es la verdadera realidad A esta figura interpretativa son afines las orientaciones de cuño místico o carismático, que sustituyen la experiencia cósmica por otras experiencias de tipo psicológico o místico, pero conservando siempre la inmediatez de la relación con lo trascendente

2 LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA se basa en la reflexión y tiende a distinguir los planos de la realidad y de la experiencia El núcleo central esta constituido por el binomio trascendencia-inmanencia que, dado su caracter generico, puede sufrir las mas diversas concreciones y prestarse a los usos mas opuestos Con notable aproximación, aunque no sin fundamento, se suele calificar de "griego" o "helenístico" este esquema interpretativo, y se atribuye frecuentemente a su influencia la causa de la distorsión ultramundana y dualista del cristianismo En una época reciente este esquema se transformo en el otro,

menos homogéneo y bastante mas confuso, de trascendencia encarnación con el intento de explicar de una forma un poco menos inadecuada la trascendencia particular de que nos habla la revelación cristiana

3 LAS INTERPRETACIONES ANTROPOLÓGICAS representan, con numerosas variantes y acentuaciones, el esfuerzo por hacer inteligible la polaridad de la experiencia humana religiosa y cristiana mediante el recurso a categorías antropológicas El modelo mas comun habla de cuerpo alma o de cuerpo espíritu, en donde el primer termino indica ante todo la facticidad existencial, mientras que el segundo tiene la función de expresar la capacidad de trascendencia Con mucha frecuencia en la espiritualidad los terminos de este binomio se cargan con una valencia negativa (cuerpo) o se entienden de una forma acriticamente positiva (alma, espíritu) alimentando un dualismo que nunca acaba de extinguirse

4 LAS INTERPRETACIONES EXISTENCIALES son una variante de las interpretaciones antropológicas clásicas, enriquecidas por una enorme mole de analisis fenomenológicos de la vida subjetiva Tras la obra implacable de desmitificación realizada especialmente por la fenomenología existencial y el psicoanálisis frente a la subjetividad y la interioridad, se sigue hablando de los binomios subjetividad objetividad, interioridad exterioridad aunque poniendo de relieve la polaridad interna y esencial de estos binomios sin que pueda ya pensarse en una subjetividad de tipo cartesiano o en una interioridad totalmente libre Esta lección desmitificante no parece haber sido todavía acogida adecuadamente en la espiritualidad cristiana, para la cual con frecuencia la vida interior sigue temiendo un significado ingenuamente positivo

5 LA INTERPRETACIÓN ESPACIAL en terminos de horizontalismo-verticalismo es mas reciente y marca un retorno a los modelos cosmológicos La existencia y la historia se distribuyen segun dos coordenadas espaciales de las que la primera indica la historia y la segunda la trascendencia El caracter formal del esquema espacial permite la infiltración subrepticia de otros esquemas interpretativos que quedan por ello empobrecidos y desfigurados, es el desti-

no que les ha correspondido a los intentos de reformular toda la cuestión en términos de amor al prójimo y amor a Dios, de mundo e Iglesia, de política y fe. En efecto, el carácter formal del esquema espacial, siempre que no se pierda de vista su valor simbólico, lo capacita para ser utilizado como arma polémica mas que para comprender la realidad de la vida.

6 LAS INTERPRETACIONES TEMPORALES se han impuesto recientemente como consecuencia del renacimiento de los estudios bíblicos y litúrgicos y, mas ampliamente, por el clima cultural de la sociedad industrial dominada por la lógica de la prevision, de la proyección y de la realización de los objetivos, en este sentido, tiene también su importancia el peso histórico, cada vez mayor, del marxismo. Entre la diversidad de modos con que se expresa la interpretación temporal, el mas difundido y el mas significativo habla de historia y de escatología.

Todas las figuras interpretativas tienen una estructura dual, mediante la cual intentan enuclea una experiencia que es imposible matizar adecuadamente. Puede también señalarse la permanencia de la tendencia a pasar de la dualidad al dualismo. La dificultad real consiste en pensar y en expresar la relación, la implicación reciproca de los dos terminos del binomio, pero es ésta la verdadera tarea que hay que afrontar.

IV. La palabra de Dios

La Biblia no ilustra directamente ninguna tesis teológica relativa al problema horizontalismo-verticalismo. Su perspectiva no es teorica, sino existencial e historica. Al ser una serie de libros escritos y recogidos en épocas diversas y con diversas intenciones y características en la Biblia se habla también de elementos teofánicos cósmicos y antropológicos. Pero el filon central y constitutivo de la revelación es de tipo personalista y comunitario lo que la Biblia expone es la alianza de Dios con el pueblo elegido, que se desarrolla historicamente en la autodonación fiel de Dios y en la formación de su pueblo en el mundo. Sólo de esta aventura historica es posible obtener elementos significativos para ilustrar indirectamente nuestro tema.

1. EL MENSAJE DFL ANTIGUO TESTAMENTO Aunque no es posible recoger en una síntesis ordenada el mensaje veterotestamentario, se puede señalar en el anuncio eficaz de la venida del reino de Dios uno de los aspectos mas relevantes, si no el unico, del Antiguo Testamento.

a) *La primacia de la relación de Dios con el pueblo.* A diferencia de la experiencia religiosa, en donde se busca lo divino a partir del deseo humano de totalidad, la Biblia pone de relieve la imposibilidad humana de ver y de manipular a Dios. Yahve es inefable (Ex 3,5s, 19,22, Is 6,5). De Dios solo se sabe lo que el mismo revela en la actividad salvífica en favor del pueblo. Por tanto, la iniciativa salvífica de Dios para con el pueblo es prioritaria respecto al esfuerzo humano ascendente de conocer y amar a Dios, y traza sus posibilidades y sus limites.

En la vision teologica del yahvista, la "bendición" es, en primer lugar, acción de Dios en favor de los patriarcas (Gen 12,1 s, 36,12-24, 27,27, 30,27, 39,5).

La liberación de Egipto se presenta como concreción fiel de la bendición de Dios a los patriarcas (Ex 20,2, Dt 5,6) y se atribuye a la intervención poderosa de Dios (Ex 15,1-8).

Cuando la relación de Yahve con el pueblo se presenta en términos de amor, el amor se celebra sobre todo como existente en Dios para con el pueblo mas que como sentimiento humano dirigido a la divinidad. Los profetas insisten de manera especial en este aspecto, no sin subrayar la diferencia del amor de Dios respecto al amor humano (Os 11,7-9).

b) *El carácter central de la respuesta ética en el amor fraterno.* La aguda conciencia bíblica de la inefabilidad de Dios no permite concebir la respuesta a la iniciativa de Dios en terminos directos e inmediatos, sino que exige pasar a través de las mediaciones historicas del compromiso ético cuya forma primordial es la realización de una vida social liberadora.

La bendición que los patriarcas reciben de Dios les obliga en primer lugar, a colaborar en la realización de las promesas divinas y a difundir la bendición de Dios sobre sus descendientes (Gen 27,27-29, 49,1-27) y a través de ellos sobre todos los hombres (Gen 30,27-39,5, 48,16).

La liberación de la esclavitud compromete a Moisés y al pueblo a crear aquellas condiciones concretas que con solidez, amplíen y promuevan el proceso de liberación, que es el unico que hace posible un autentico culto al verdadero Dios (Ex 12,26).

Los profetas relacionan el amor fraterno con el amor de Dios a su pueblo lo mismo que Dios observa la justicia y el derecho, la benevolencia y la misericordia (Os 2,21), también los fieles han de practicar la benevolencia (Os 6,6), el derecho y la misericordia (Os 12,7), la justicia y la bondad (Os 10 12s). La alianza de Dios con Israel es un acontecimiento que tiene lugar en la historia y crea historia. Lo que distingue a Israel de otros pueblos es la convicción de ser un pueblo escogido por Dios a través de una serie de intervenciones historicas determinadas. Las antiguas relaciones del hombre con la naturaleza son sustituidas por una relación personal y comunitaria que se desarrolla como historia. La vocación historica del pueblo explica la prioridad del compromiso ético frente a las especulaciones gnosticas y las huadas místicas. Y el compromiso ético se concreta en la transformación de las relaciones sociales ya que es con el pueblo con quien Dios establece su alianza y no con cada individuo.

c) *La relación del pueblo con Dios.* La relación de los hombres con Dios tiene en el Antiguo Testamento un significado distinto del que se entiende comunmente cuando se habla de dimensión vertical del cristianismo. La forma principal de esta relación esta constituida por la fe vivida como reconocimiento de la acción salvífica del Dios fiel en favor del pueblo. Y la concreción primaria de esta fe consiste en el compromiso ético de la obediencia de fe, entendida como esfuerzo continuo de caminar con Dios en la realización de la salvación.

Consiguientemente, el culto no es —como lo muestra claramente la crítica profética— un momento autonomo y mucho menos omnicompreensivo, de la vida religiosa. El culto esta en función de la fe y de la vida del pueblo, es la celebración gozosa del reconocimiento de la gratuita acción salvífica de Dios, celebración que es autentica en la medida en que va acompañada del esfuerzo ético del pueblo.

2. EL MENSAJE DEL NT. En el horizonte del Antiguo Testamento, el acontecimiento

histórico de Jesús adquiere toda su densidad. La autocomunicación de Dios, que comienza con la creación y opera a lo largo de todo el curso de la historia salvífica, tiene en Cristo su pleno cumplimiento.

a) *Jesús de Nazaret.* Al hacerse hombre, Dios "trasciende la trascendencia" en que pretenden aislarlo la razón humana y el espíritu religioso, y revela que la verdadera trascendencia consiste en hacerse solidario de los hombres (Jn 1,14, Flp 2,6-11). La encarnación de Dios en Jesucristo contradice el deseo humano de alcanzar "verticalmente" a Dios y revela que este deseo esta en convivencia con la lógica pecaminosa de "querer ser como Dios". Al mismo tiempo, la encarnación y la vida histórica de Cristo revelan la seriedad y la profundidad de la aceptación del destino humano como lugar unico y definitivo en donde caminar juntos hacia la salvación sumergiéndose en la historia hasta sus raíces en vez de buscar la solución en un esfuerzo titánico de trascendencia evasiva.

La revelación suprema del amor de Dios como aceptación del destino humano y deseo de compartirlo tiene lugar en la cruz, donde Dios mismo se pone del lado del hombre, en contra de la deidad en la que el hombre ha intentado encerrarlo. Jesús no acepta la voluntad de poder del hombre, porque no participa en la construcción de la existencia alienada, ni la destruye mecanicamente sin que lo sepan los hombres. Cristo asume sobre sí la condición humana alienada del pecado y de la muerte. Pero en la cruz Cristo no asume la muerte solo como un acto de heroísmo, ni la aceptó solo como pura expiación del pecado. La muerte la vivió como supremo sacrificio de entrega filial al Padre, como un sacrificio total de la propia libertad en total libertad, como sacrificio que coincide por eso mismo con la esencia de la persona, imagen de Dios.

En la resurrección se verifica el encuentro del amor del Padre y del Hijo. En la dinámica paternidad-filiación consiste el núcleo central de la fe cristiana y la meta de la praxis de los cristianos. Jesús no aniquila en sí mismo ni en nosotros el deseo de vivir, sino que lo articula con el deseo del Padre, que puede dar la vida verdadera. La vida mas fuerte que la muerte ya que es la fuente absoluta de la vida.

b) *De Jesús a la comunidad de los creyentes* Jesús no se sitúa ante los creyentes como un modelo que imitar, como un recuerdo que guardar con nostalgia o como un fetiche que adorar. El resucitado trasciende todas las esquematizaciones del "antes" y "después" del "dentro" y "fuera", su presencia es distinta, es energía que irradia, espíritu que suscita vida (1 Cor 15,45).

Ya durante su existencia histórica, Jesús "envía" a sus discípulos (Lc 10,1ss). Después de su resurrección retira su presencia física (Lc 24,31) no quiere ser adorado (Jn 20,17) ni contemplado inútilmente (He 1,11).

La relación con Jesucristo no debe establecerse a través del espejismo de la identificación mística, que nos relaciona únicamente con los productos de nuestro propio psiquismo. La continuidad con Jesús debe construirse sobre la base de la fidelidad a la misión histórica a la que el dios comienza (Mt 28,18s) entendida como testimonio de misterio (Mt 1,21ss) y como esfuerzo ético de crear en los lugares y en los tiempos de la historia aquellas condiciones concretas de amor fraterno (He 4,32-35, Jn 15,33-38, Mt 25,31-46) que hagan posible la adhesión a su causa.

c) *La espera escatológica* La caridad fraterna se presenta como la actividad característica del cristiano en el tiempo de la espera de la parusía a través de los evangelios sinópticos (Mt 25,1-13, 25,14-30, Lc 19,12-27), de los escritos paulinos (Gal 4,10, Rom 13,8-10, 1 Cor 13,1ss) del cuarto evangelio (Jn 13,33-38) y de los escritos apostólicos (*Didache* 16,1-4, 1 *Clem* 2,4-8, 50,3, 2 *Clem* 17,2-4).

Así pues la caridad es la ocupación normal de los cristianos que esperan la parusía. El amor al prójimo en general y a los más pequeños en particular constituye el vínculo entre el tiempo presente y el futuro. Se puede decir, ciertamente, que el amor fraterno es la característica para el tiempo de la ausencia de Cristo. Pero aun más concretamente hay que decir que en su amor fraterno los discípulos participan del amor de Cristo a los hombres y continúan su causa en la historia.

El amor es la única energía vital por la que en el mundo presente, sometido al mal y a la muerte, los hombres pueden anticipar la vida futura. Pero esto se lleva siempre a cabo bajo la forma de "tensión". La caridad es un trabajo que se

realiza en las vicisitudes históricas a través de mil dificultades, suscitado por la fe y sostenido por la esperanza (1 Tes 1,3, Rom 5,3-5).

V Una reflexión teológica y espiritual

Este tema dice una estrecha referencia a la concepción de Dios, a la misión de la Iglesia y a la relación de la fe con la historia. Solo dentro de su vinculación con estos temas es posible desarrollar convenientemente la cuestión del horizontalismo verticalismo.

1 EL DESEO HUMANO DE FELICIDAD Y LA EXPERIENCIA DE FE - La adhesión a la palabra de Dios hunde sus raíces en el deseo humano de felicidad. Buscar la felicidad significa desear el propio cumplimiento hallando la identidad en el encuentro con aquel que puede revelarla y realizarla. Todo hombre concibe ideales de felicidad y por otra parte, todo hombre experimenta el fracaso con que tropiezan sus proyectos en el choque con la realidad.

Incluso en la fe el hombre puede buscar una garantía tranquilizante de la invalidez de lo que ya ha realizado o de los ideales que se ha forjado. Pero la fe en su dinámica más simple y verdadera, lejos de ofrecer justificaciones tranquilizadoras renueva y asume el conflicto entre el deseo y la realidad.

Cuando el hombre plantea el problema de Dios de forma consciente se lleva ya vivido mucho, tiene ya una concepción de Dios, del mundo y de sí mismo. Por eso siente la tentación de encontrar a Dios en la prolongación de los éxitos de sus pensamientos y de sus actos como justificación de lo que ya ha adquirido, desentendiéndose de la tarea de remontarse a la raíz de su ser. Incluso el esquema horizontalismo verticalismo puede prestarse, como sugieren sus polémicas metamorfosis, al juego de procurar justificaciones religiosas a determinados modos de vivir. El deseo humano tiende siempre a fijarse en metas concretas y manipulables, que estén al alcance del hombre y en las que pueda él verificar su fuerza dominadora.

La experiencia de fe pone al creyente en relación con un Dios que permanece inaccesible y que no es jamás objeto manipulable. La indisponibilidad de Dios, sólidamente anclada en la revela-

ción bíblica, conduce a una inversión de perspectiva. Aquello de lo que se puede disponer se convierte en objeto, solo lo que tiene aspectos reconditos e impenetrables, incluso para el pensamiento es realmente persona. Por otra parte, la manifestación de Dios en la revelación da a conocer únicamente su actitud personal, su voluntad libre de darse. El creyente descubre en la fe que hay un Dios más grande que su deseo. Pero esta revelación (precisamente porque Dios no es un objeto antagonista del hombre sino que permanece indisponible) lejos de eliminar la apertura del anhelo humano le abre al hombre un horizonte inédito, haciendo posible su libertad. Al acoger a Dios en la fe el hombre descifra un poco mejor el secreto de su identidad: ve abrirse un horizonte de porvenir y se hace libre para una respuesta de don. Entonces empieza a vivir aceptando con gozo su condición de hijo. Ser hijo significa aceptar de otro el don de la vida propia y realizar esta vida reconociendo al otro mediante el don de sí en una comunión mutua.

Se puede hablar de "presencia ausente" de Dios en la fe: se trata de una presencia velada porque Dios en su revelación, nunca se hace correlativo, pero es verdadera presencia, como lo demuestra la transformación que experimenta el creyente que la acoge, es una presencia activa que se hace históricamente perceptible en la transformación que realiza en la vida de los creyentes. Es una transformación que no se agota en sus resultados fácticos sino que se presenta como una fuente inagotable. No se agota en la trascendencia de un hecho determinado ni en una encarnación determinada, sino que se convierte en un hecho constante de trascendencia y de encarnación.

La maduración de la fe lleva consigo una superación de las representaciones imaginarias de Dios y de sí mismo para basarse en la espera vigilante de la revelación de Dios en la realidad de la historia y de nosotros mismos. Creer no es basarse en unas ideas, en unas acciones o en unos sentimientos, por muy purificados que estén, es basarse en la presencia inefable y activa de Dios, que interpela nuestro deseo pobre pero capaz de infinito. La fe, lejos de ser una posesión espiritual, incita a un vaciamiento (*kenosis*) real, que arranca de todo atrincheramiento fetichista de pensamientos, sentimientos y comportamientos para invitar a participar acti-

vamente en la obra de Dios en la historia.

2 REINO DE DIOS Y CONVERSIÓN AL MUNDO. Si Dios, tal como aparece definitivamente en Jesucristo, es aquel que viene al mundo, entonces creer en Dios, convertirse a Dios, significa en realidad e inseparablemente convertirse con Dios al mundo.

No es exacto afirmar que la tradición cristiana ha favorecido la búsqueda de Dios en la huida del mundo (→ Mundo IV) más que en el amor a los hombres y al mundo. Pero existe el peligro constante y real de hacerlo y a veces de hecho se ha dado esta distorsión ultramundana del cristianismo como lo demuestra el haberse preocupado más por distinguir entre amor al prójimo y amor a Dios que por intentar mostrar su unidad y como asimismo manifiesta la acerba polémica surgida en torno a los llamados movimientos horizontalistas. En realidad también la lógica que sostiene la posición verticalista peca por defecto no por exceso, de fidelidad a Dios, ya que sigue siendo una lógica antropocéntrica en connivencia con el deseo humano de omnipotencia, que tiende a hacer a Dios mismo prisionero de su omnipotencia.

El Dios de Jesucristo no es un Dios empantanado en su misma trascendencia y separado del mundo. Al contrario la trascendencia de Dios se revela en su entrega al mundo como creador y salvador. Todo esto se expresa en el anuncio de la llegada inminente del reino de Dios, que es el mensaje central de Jesucristo, el señorio de Dios en el mundo significa la intención divina de transformar el mundo. Semejante inversión de la piadosa tendencia a olvidarse del mundo por amor a Dios constituye entonces una conversión al mundo.

La consecuencia más constructiva de esta conversión al mundo es la idea cristiana del amor, que afirma al mundo en el mismo momento de transformarlo. El amor exige una inversión decidida de una tensión de huida hacia la perfección trascendente de Dios al hecho de compartir el dinamismo del amor de Dios al mundo. Tomando parte en este dinamismo es como el cristiano supera su interés limitado a su propia felicidad individual advierte que el cumplimiento de su vida individual está comprendido en el amor más grande de la afirmación del mundo por parte de Dios, sea de cuenta de que comparte el amor de

Dios al mundo es estar ya en comunión con Dios mismo, siendo ésta incluso la única manera posible de estar en comunión con Dios

El amor cristiano no es una sensación sentimental, sino el dinamismo mediante el cual los hombres se relacionan con el mundo y, más concretamente, con sus hermanos La concepción dinámica y personalista del amor se deriva de una idea de trascendencia divina y activamente presente de modo germinal en la dinámica del mundo La visión cristiana del amor afirma que el mundo presente no está necesariamente destinado a la destrucción sino que puede esperar la salvación, pero sólo a condición de que se transforme En este proceso del amor transformante, evitando las tentaciones de idolatrar al presente o de rechazarlo destructivamente para refugiarse en el futuro, es donde hay que realizar la crítica y la superación de toda propensión del hombre a la resistencia obstinada de su indolencia y de todas las estructuras con las que le gustaría protegerse del cambio

Si el amor es la estructura de la comunión divina al mundo la comunión con Dios es participación de su amor creativo, que sostiene a todas las criaturas y las lleva a plenitud de vida, poniéndolas en relación recíproca El deseo humano de felicidad, en vez de dejarse llevar por el vértigo de la búsqueda "vertical" de Dios o de perderse en el marasmo "horizontal" de las cosas, tiene abierta ante sí la perspectiva de Dios la reconciliación universal

3 PARA UNA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL Y PUBLICA DEL EXODO Y DE LA INVENCIÓN Con frecuencia la búsqueda de los cristianos se ve entorpecida por un equívoco que consiste en identificar la dimensión vertical del cristianismo con la Iglesia o con la liturgia y la dimensión horizontal con el mundo o con la actividad profana En el plano de las ideas, esta identificación simplista se supera cuando uno es consciente de que la Iglesia es también una realidad histórica y de que el mundo es portador de trascendencia, el Vat II ha sancionado esta superación Sin embargo, ésta no llegara a ser real mientras los cristianos no renueven el modo de presencia histórica de la Iglesia

El punto de partida es la pertenencia a una Iglesia que, como todo grupo social, tiende a absolutizarse como sociedad perfecta o bien a hacer que surja

esta misma mentalidad en la pertenencia a grupos elitistas o a ideologías críticas frente a la misma Iglesia Esta es estrategia aplaza el problema sin resolverlo, ya que la crisis cultural se extiende a todos los grupos sociales

El cambio cultural que introduce una separación cada vez más marcada entre las representaciones de la fe heredadas del pasado y las nuevas representaciones colectivas, invita a un redescubrimiento de la originalidad eclesial en el Espíritu, que tiene momentos de exodo y de creatividad

El exodo no es solo una necesidad derivada de la situación de cambio cultural, es también una exigencia profundamente arraigada en la fe Este exodo tiene que concretarse en formas comunitarias La búsqueda de Dios no puede ser una aventura individualista emprendida aisladamente de los demás Es una obra de solidaridad con toda una generación, una prueba de verdad para el creyente, llamado a participar en los problemas de su época y a buscar a Dios en ellos y a través de ellos

Al participar en los esfuerzos actuales por descubrir un sentido a la vida, los creyentes encuentran la posibilidad de descubrir su propia identidad Para reconocer a Jesús es necesario identificarse con él en una práctica que lleve a alcanzarlo en donde él está realmente presente y operante Y Jesús no está nunca tan presente como cuando su palabra explota como un dinamismo actual de salvación para los hombres, empezando por los más pobres

Identificándose con Jesús a través de una práctica social que tenga valor de testimonio comunitario en favor de los hombres que menos cuentan en la vida social, los cristianos están en el camino que les puede descubrir a Jesús Por consiguiente, sumergiéndose en la vida, en las luchas, en los sufrimientos y esperanzas de los más pobres entre los contemporáneos es como se busca realmente a Dios, por encima de toda cómoda esquematización

En este contexto, el debate sobre el horizontalismo y/o el verticalismo de la vida cristiana resulta no sólo anacrónico y teológicamente superado, sino que puede ser un síntoma de escasa fidelidad a Cristo y a los hombres La tarea actual de los cristianos no puede consistir en erigirse en doctores de ideologías, prisioneros de un insuperable horizontalismo a pesar de unas posibles etiquetas de signo contrario La verda-

dera misión actual de los cristianos y de las iglesias consiste en sumergirse como auténticos monjes de las cosas en la realidad de la vida personal, social y política, a menudo cargada de dramatismo, para buscar sin ilusiones ni evasiones, a la luz del Evangelio, junto con los hombres compañeros de viaje un significado a su compromiso actual, en actitud de atención libre para escuchar los movimientos de la realidad, de paciente tenacidad para realizar los pasos preliminares, de activa vigilancia para ver las posibilidades de constante búsqueda de cuanto une a los hombres, animados por la esperanza de la llegada gratuita del reino de Dios

G C Vendrame

BIBL.—Esta relación entre ambos aspectos de la vida se capta de manera muy clara en algunos autores que en diversas publicaciones han ido decantando el tema Por eso vamos a limitarnos a citar las publicaciones fundamentales de dichos autores Para que pueda verse mejor el problema doy las fechas de los originales entre paréntesis Cox H *La ciudad secular* Península Barcelona 1968 (1967) Id *Las fiestas de locos* Taurus Madrid 1972 (1969) Id *La seducción del espíritu* Uso y abuso de la religión del pueblo Sal Terrae 1979 (1975) Id *Turnung East The Promist and Peril of the new Orientalism* Simon and Schuster N York 1977 —Gutiérrez G *Teología de la liberación* Sígueme Salamanca 1972 Id *La fuerza histórica de los pobres* Sígueme Salamanca 1982 —Maldonado L *La secularización de la liturgia* Marova Madrid 1970 Id *Religiosidad popular Nostalgia de lo mágico* Cristiandad Madrid 1975 Id *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* Marva Madrid 1977 Id *Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa* PPC Madrid 1982 —Metz J B *Teología del mundo* Sígueme Salamanca 1970 (1968) Id *La fe en la historia y en la sociedad* Cristiandad Madrid 1979 (1977) Id *Invitación a la oración*, Sal Terrae Santander 1979 (1977) —Moltmann J, *Teología de la esperanza* Sígueme Salamanca 1968 (1966) Id *Sobre la alegría, la libertad y el juego* Sígueme Salamanca 1972 (1971) Id *El Dios crucificado* Sígueme, Salamanca 1975 (1972) Id *La Iglesia fuerza del Espíritu* Sígueme Salamanca 1977 (1975)

HUMILDAD

SUMARIO I Problemática II La revelación neotestamentaria I El vocabulario 2 El bino mio manso humilde 3 En la humildad de Jesucristo III El hombre humilde 1 La humildad fundamental 2 La reconstrucción de la unidad

I. Problemática

Humildad es uno de los términos más ambiguos —se presta a muchos equívocos— del lenguaje espiritual y religioso Con el pretexto de salvaguardar sus exigencias se han legitimado falaces abdicaciones Su crecimiento va unido a toda maduración de la personalidad moral y religiosa Su desarrollo acompaña y estimula la liberación de la libertad desde sus expresiones iniciales hasta las metas supremas Su falsificación avala los actos arbitrarios de los poderosos y los servilismos de los miserables

Considero la humildad como una prerrogativa que califica al hombre en sí mismo y en las relaciones que construye, y que brota del amor y define el concepto de la realidad y de la vida Es un estilo de vida que se expresa en el reconocimiento de la dignidad humana en uno mismo y en los demás y que crece en comunión con Jesucristo, en el respeto del Padre y en la laboriosa construcción de las relaciones entre los seres humanos Es una actitud articulada que se nutre de pobreza y dignidad Es un camino de identidad no una reivindicación de autonomías Es un reconocimiento de derivación, no una proclamación de anonimato o de nulidad Es una afirmación de talentos que hay que negociar y no enterrar Es solidaridad que construir por el camino largo y paciente del convencimiento, alejando las tentaciones de coacción o de manipulación

La humildad huye del formalismo farisaico y de las autosuficiencias orgullosas del servilismo pordiosero esnobista, simbiótico, pegajoso y de todas las exaltaciones despoticas y ultrajantes Rehuye la resignación desesperada, abdicante que hace de la pereza parasitaria el árbitro del límite de las posibilidades humanas, así como la presunción temeraria que induce a manipular la realidad y a intentar el absurdo

La humildad crece en el riesgo de las realizaciones y de las opciones, no olvida el límite y la precariedad, libera las aspiraciones, combate el fatalismo que considera espontánea la transformación de las situaciones y la eliminación de los desórdenes que retrasan y desvían el crecimiento de la humanidad, reequilibra los deseos y modera las pretensiones ambiciosas e idolátricas que hunden sus raíces en el terreno fecundo de las avidas codicias (cf Col 3,5)

Antes que una serie de actitudes que

adoptar, la humildad es un modo de ser y de relacionarse. Caracteriza al hombre en el modo de valorar y aceptarse a sí mismo y en la posición que adopta en el mundo y frente a Dios. Es dimensión antropológica, y se configura según la orientación de quien la vive y el contexto en el que esta inscrito.

Las representaciones de la humildad varían de acuerdo con el juicio con que el hombre se valora a sí mismo, su propia posición en el mundo y ante Dios, las situaciones y los estilos de existencia. Como calificativo *del hombre* en sus relaciones sociales, es un estilo de participación y de obediencia, el cual varía según el modo de concebir a ambas. Pero relacionadas *entre sí*, la humildad se considera bien como moderación de la autopresunción, del orgullo y de las complejas situaciones en que una y otro se expresan, como abnegación y renuncia que el hombre se impone o acepta, o bien como calificativo de la libertad que madura en el modo de vivir las tensiones y los conflictos. *En relación con Dios* es liberación del reconocimiento y de la alabanza, del temor filial, erradica las tendencias a la autosuficiencia idólatra, las cuales impiden reconocerlo en solidaridad con los demás y en servicio liberado y liberador en el mundo.

Estas posiciones se diferencian según una gama minuciosa y abarcan desde el énfasis que se pone en las actitudes frente a los condicionantes externos hasta la atención a las disposiciones de confiado abandono a Dios, de docilidad al Espíritu, de sentido equilibrado de sí mismo. Una reseña de las ópticas desde las que se ha leído la humildad corre el riesgo de ser reductiva. Me limito a algunas referencias a manera de ejemplo. La interpretación ético moralista oscila entre la tendencia a la descripción minuciosa de los comportamientos que deberían caracterizarla y la que hace de ella una orientación genérica y abstracta carente de concreción. Más precisa es la lectura teológica, que la considera articulada en la caridad, estilo de libertad, expresión de filial temor de Dios, capacidad de permanecer insertos en los conflictos de la historia para promover sus soluciones. Todavía más ricos son los análisis que la sitúan en un contexto histórico salvífico y le reconocen una connotación prevalentemente cristológica. La referencia principal está en el pasaje de Mt 11,29: "Cargad con mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y

encontraréis descanso para vuestras almas"

II. La revelación neotestamentaria

1 EL VOCABULARIO. No son muchos los contextos en los que aparecen palabras emparentadas con *tapeinos*, que es el equivalente neotestamentario a humildad. No aparece en Marcos ni en el corpus joánico, y la mayor parte de las veces se encuentra en una *logion* estructurado conforme a la oposición entre humildes y orgullosos: entre rebajar y levantar, quien se rebaja será levantado, y viceversa (Mt 23 12, Lc 1,52, 14,11, 18,4, 2 Cor 11,7, Sant 1,9, 4,10, 1 Pe 5,6).

De otros textos se deduce que es "humilde" el camino que Dios ha elegido y quiere, y en el cual introduce a los pobres y a los pequeños, a los que privilegia frente a los ricos y a los poderosos (Lc 1,52, cf Sof 2,3, Mt 5,3, Lc 6,20), a los que consuela (2 Cor 7,6), a los cuales, como ya se había dicho en Prov 3,34, da la gracia de que prive a los soberbios (1 Pe 5,5, Sant 4,6), es la actitud con que se caracteriza a Jesús (Mt 11,29, cf 21,5) y el camino que recorrió hasta la meta suprema (Flp 2,8), la que distingue a la hija de Sion, al pueblo de Dios, a María (Lc 1,48), la que Pablo observó en el servicio al Señor (He 20,19), la que Jesús inculca (Mt 18,4) e intentan fomentar los apóstoles (Rom 12,16 Ef 4,2, Flp 2,3, Col 3,12, Sant 4,10, 1 Pe 5,5,6).

En Ef 4,2 y en Col 3,12 se encuentra la combinación manso humilde, si bien en la forma abstracta de mansedumbre, humildad y en ambos casos la humildad va unida a la *macrothymia*, a la paciencia y al aguante. En Col 3,12 la humildad se une a la *splanchna*, compasión, que es la actitud de donde brota como de una fuente la acción de Jesús. A la luz de esta mediación se ve que el corazón humilde, que en el *logion* de Mt 11,29 alza y lleva las cargas pesadas, es rico en misericordia y en compasión hacia la miseria humana. En una ocasión el término expresa también la condición del cuerpo destinado a ser transfigurado por Cristo (Flp 3,21).

Tenemos, por último, el contexto muy discutido de Col 2,18 y 23, en el que *tapeinofrosyne*, combinada con otras actitudes, parece tener un significado peyorativo y expresa más bien aquella mentalidad falsa que aprisiona en la

mezquindad, que vincula al cumplimiento de *prácticas poco importantes* y a comportamientos afectados y enganosos.

Especialmente encontramos en el vocabulario paulino el verbo *kauchaomai*, que, como sinónimo y como contrario, designa la dignidad valiente de la persona humilde y denota las falsificaciones a que conduce la pueril autosuficiencia, que quisiera hacerse valer incluso frente a Dios. Las versiones modernas recurren a las expresiones más diversas para traducir los derivados de este verbo, que designa las realidades más dispares. De hecho expresa la pretendida seguridad del hombre autosuficiente que está satisfecho y se vanagloria de la justicia de sus obras (los judaizantes, cf Rom 2,17-23) o de la su tileza y perspicacia de sus intuiciones (los helenizantes, cf Rom 1,18ss), y que no ve u olvida que cuanto el hombre es o tiene solo es don y gracia de Dios (cf Rom 3,27, 11,18 1 Cor 1,29-31, 4,7 Gal 6,13). Pero el mismo verbo expresa también la digna, serena y en cierto sentido fuerte confianza en Dios (Rom 5,11, 15,17) que Jesucristo confiere como don suyo a quienes en la fe se abren a su acción (cf Rom 5,2-3 11 2 Cor 10,17ss, 12,9-10 Sant 1,9-10). Esta confianza no tiene nada que ver con la pretenciosa arrogancia (Sant 4,16), mantiene viva la alegría de la comunión y sostiene en el trabajo, en las tribulaciones (cf Rom 5,3) y en las responsabilidades del ministerio (Flp 1,26 2,16, cf también 2 Cor 1,12-14, 5,12, 10,8ss 12,1ss, 1 Tes 2,19).

En el corpus paulino se encuentran también algunos otros vocablos que caracterizan las deformaciones de la orgullosa exaltación que se manifiesta en actitudes de vanagloria, autoexaltación, arrogancia, ceguera obstinada, etc., que proliferan en abundancia en el hombre que falsifica su dignidad de criatura y de hijo de Dios.

El análisis no puede detenerse aquí. Los calificativos a que he hecho referencia generalmente se mencionan en grupos terminológicos junto a otros a los que van estrechamente unidos o contrapuestos y de los cuales no se puede prescindir cuando se intenta precisar su significado.¹

2 EL BINOMIO MANSO HUMILDE. Pero en el mismo momento en que se subraja la necesidad de superar un análisis atomístico y lexicográfico tropezamos

con la dificultad de las numerosas listas de vicios y virtudes existentes en el Nuevo Testamento, que difieren mucho unas de otras y no permiten llevar a cabo una reducción homogénea.² Para limitarnos a la pareja manso humilde de Mt 11,29, A Resch penso en un verdadero y auténtico *topos* literario de tres términos, el primero de los cuales, *epieiches*³, no aparecía en el pasaje Mt 11,29. Se hace eco de este autor A von Harnack⁴, el cual el año 1920 avanzaba la hipótesis de que en el cristianismo habría dos esquemas ternarios: fe, esperanza y caridad, para caracterizar la actitud religiosa, y modestia (*epieicheia*) mansedumbre-humildad, para caracterizar y sintetizar la actitud ética. Esta hipótesis, aunque resulte sugestiva, no es corroborada por los textos. Estos sí bien convalidan la conexión manso y humilde, tanto en el Antiguo Testamento (Is 26,6 y Sof 3,12) como en el Nuevo (Ef 4,2 y Col 3,12), pero bajo la forma abstracta de humildad mansedumbre no presentan nunca el conjunto *epieicheia* mansedumbre humildad. Un acercamiento a la *epieicheia* se realiza gracias al concepto de mansedumbre al que va unida en 2 Cor 1,11 y en Tit 2,3 mientras en Col 3,12 se une a paciencia y bondad, dando la impresión de que todas en su conjunto se derivan y especifican de los sentimientos (la Vulgata traduce "viscera") de misericordia, de los que deben revestirse los elegidos de Dios, los santos y los predilectos. En Ef 4,2 se encuentra el esquema ternario humildad mansedumbre paciencia, que va unido a la exhortación a comportarse de una forma digna de la vocación recibida y a conservar la unidad del Espíritu en la radicalidad de sus dimensiones.

Aunque se siga la hipótesis más común, que solo use los términos manso y humilde, queda abierto el problema del significado de los términos considerados aisladamente y en su conjunto. Y puesto que el adjetivo manso se aplica a Jesucristo en dos de las tres ocasiones en que lo usa Mateo, diciendo que es manso y humilde de corazón (11,29) y que viene a Jerusalén como un rey manso (21,5), y solo una vez se aplica a los mansos en las bienaventuranzas (3,5), es de observar que la interpretación primaria de estos calificativos debe buscarse en el contexto cristológico o en el parentético.

Muchos consideran que el término humilde de Mt 11,29 es sinónimo del

pobre de espíritu de la bienaventuranza de Mt 5,3 y, reduciendo humildad a pobreza, asumen para la explicación de esta última toda la problemática de la interpretación, bien exclusivamente social o espiritual, bien espiritual y sociológica a la vez, de la pobreza en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Los orígenes de este acercamiento son muy lejanos.

Ya los padres de la Iglesia identificaron a los humildes con los pobres de espíritu.⁵ Esta interpretación ha sido recogida por muchos exegetas contemporáneos y revalorizada a consecuencia de los descubrimientos de Qumrán.⁶ "La humildad de la que hemos hablado para definir la actitud interior de los pobres de espíritu —concluye Dupont— tiene la ventaja de hacernos comprender tanto la interpretación corriente de los primeros siglos cristianos como una preocupación que se manifiesta en otros contextos del mismo Evangelio. A pesar de eso, el término es 'un peu gros' para traducir exactamente la 'nuance' de la expresión que nos interesa. Para decir 'humilde de corazón', Mt 11,29 usa *tapinosos dei kardai*, y se puede pensar que la actitud de 'los pobres de espíritu' no corresponde perfectamente a la actitud de un *sphephal rûah*. El 'pobre de espíritu' no es precisamente aquel que 'se rebaja a sí mismo' (Mt 18,4, 23,12).

La pobreza espiritual puede recibir el nombre de humildad, pero no la que lleva a hacerse pequeños, como aquellos que no valen nada el pobre de espíritu lo soporta todo con paciencia".⁷

Los exegetas que consideran que los pobres de espíritu de la primera bienaventuranza y los mansos de la tercera son idénticos y reflejan a las mismas personas⁸ al interpretar como humildes a los primeros toman en el mismo sentido a los segundos, y consideran casi semejantes a los mansos, a los humildes y a los pobres de espíritu. También en relación con los mansos, los exegetas se preguntan si se trata de una actitud que se limita a las relaciones interhumanas o abarca también las relaciones con Dios o bien ambas a la par, y si se trata de una disposición prevalente psicológica e interna de un modo de existir conectado ante todo con la situación sociológica de opresión y de alienación en que viven las personas. Muchos consideran sinónimos incluso a los calificativos con que se designa a Jesucristo en Mt 11,29. Dupont, después de haber advertido que "la tra-

dicción parentética de los primeros cristianos de lengua griega es sensible a la estrecha vinculación que une la dulzura y la humildad", considera que esta vinculación no es originaria del pensamiento griego, sino que se deriva como herencia de la lengua y del pensamiento semítico, en el que la humildad y la dulzura constituyen dos aspectos de la misma actitud de espíritu. Piensa también que en la tradición griega, totalmente distinta en esto de la tradición hebrea, el término "manso" designa al hombre tranquilo, pacífico, al que soporta las contradicciones, al que no es violento ni agresivo. La mansedumbre es una prerrogativa de quienes detentan el poder, pero no va unida a la humildad. Por el contrario es la tradición hebrea quien piensa que no se da una auténtica dulzura si no está fundada en la humildad y considera a ambas como aspectos inseparables de la única *anûwâh*, que es la pobreza humilde, dulce y paciente del verdadero israelita.⁹ La mansedumbre subraya el carácter sereno, fuerte y paciente de la humildad, que se manifiesta sobre todo en las relaciones con los demás y que induce a elaborar las situaciones que contrastan con ella como reflejo del abandono a Dios de la paz que sigue a la conciencia de estar en su amor.

El análisis literario nos lleva a reconocer una estrecha analogía entre humildad mansedumbre-pobreza de espíritu y se orienta a explicarla en el ámbito de la amplia y compleja categoría bíblica de la pobreza de espíritu. Para no quedar empantanados en las discusiones que contraponen a los que interpretan en una perspectiva psico-individual con los que la consideran prevalentemente desde una óptica socio-política, a los que hacen de ella una prerrogativa de las relaciones interpersonales con los que defienden su carácter prevalentemente religioso y teológico, es oportuno considerarla como una dimensión totalizante de la actitud del convertido. Es el comportamiento digno que madura entre los miembros del pueblo que Dios ha querido por aliado. La reflexión puede plantearse también en la perspectiva que se deduce del contexto cristológico del *logion* de Mt 11,29.

3 EN LA HUMILDAD DE JESUCRISTO. La última parte de Mt 11, en la que se encuentra la referencia a Jesús manso y

humilde de corazón, tiene una estructura discutible y compleja. Sus elementos fundamentales son un *logion* relativo al acontecimiento del reino, de carácter apocalíptico, la acción de gracias al Padre, Señor del cielo y de la tierra, por la revelación rehusada a los sabios y a los inteligentes y concedida a los pequeños (*neptois*) (Mt 11 25-26 Lc 10 21), un *logion* sobre el conocimiento del Padre por parte del Hijo y sobre las relaciones misteriosas que unen al Pa-

dre y al Hijo (Mt 11,27, Lc 10,22), por las afinidades profundas con el cuarto evangelio se le califica de *joánico*¹⁰, un tercer *logion*, ausente en Lc y presente solamente en Mt (11,28-30), tiene carácter sapiencial y presenta a Jesús como sabiduría del Padre, que invita a los hombres a acercarse a él (cf Prov 9 5 Fcl 24 19 6 9-18 51,23-27) y está construido sobre el paralelismo, puesto de relieve por algunos estudiosos, entre los versículos 28 y 29.

— Invitación. Venid a mí (28)

— Los llamados. Todos vosotros que estáis fatigados y oprimidos

— Promesa. Yo os confortaré

— Invitación. Cargad con mi yugo (poneos en mi seguimiento en mi escuela seguid la enseñanza que yo os doy) (29)

— Calificativo de quien invita. Yo soy manso y humilde de corazón

— Los llamados. Son señalados únicamente por el término "vosotros" y son los mismos del versículo 28

— Promesa. Encontraréis descanso para vuestras almas

— Legitimación de la promesa. Mi yugo es suave y mi carga es ligera (30)

Entre la invitación y la promesa del versículo 28 está la indicación de los llamados calificados con dos participios (*kopiontes* y *pefortismenoi*), que evidencian su penosa situación. En el versículo 29 el que invita es calificado con dos adjetivos que expresan su actitud y su disponibilidad a satisfacer las aspiraciones de los llamados, a constituir una situación que contraste con la de disgusto y fatiga que a ellos les oprime. Este "descanso" no deriva de la desresponsabilización de los llamados sino de su adhesión a la llamada a ponerse en su seguimiento y a asumir el peso de su enseñanza¹¹, a sustituir el yugo que obliga a hacer cosas y a llevar cargas con la comunión de seguimiento, escucha, diálogo, con la persona que toma sobre sí su peso y, en consecuencia, libera su vida.

Los estudiosos no están de acuerdo a la hora de concretar quiénes son los destinatarios indicados en el *logion*, el tipo de pesar que los oprime (probablemente el peso de las observancias farisaicas) y, consecuentemente, si presentan carácter antifarisaico o no. El texto actual de Mateo revela una estrecha vinculación entre los diversos elementos de esta perícopa, en especial entre los oprimidos del versículo 28 y los pequeños del versículo 25.

Ir a Jesús y aceptar su invitación a ser seguidores suyos significa establecer

con él una relación íntima y profunda, someterse al mismo yugo que él lleva y llevarlo con él, pues nos invita a que le ayudemos, no a que lo substituyamos. Se lo acepta en su misma persona, en él, que voluntariamente realiza el beneplácito del Padre, que quiere una nueva alianza con el hombre. La comunión con él es participación de su existencia, de su pensamiento de su forma de ver y actuar, es adhesión total de conocimiento y de complacencia en el Padre y de amor vivificante para el hombre, significa aceptar el vernos integrados en la fuente misma de sus orientaciones y comportamientos, en su "corazón" manso humilde y pobre en la raíz de su ser para encontrar alivio y paz, para dar frutos para la vida del mundo. La comunión con él no ocurre en un terreno neutral pide que actuemos unidos y nos introduce en intimidad, su misma donde germina la adoración del Padre y la misericordia para con la humanidad nos estimula a dejar la condición de vida que fatiga y oprime, para compartir su paz en la obediencia al Padre que lo ha enviado a anunciar el evangelio de salvación a los pobres (Lc 4,18s) y a los descarriados (Mc 2,17), a reconciliar con su amor la soberbia que hacía a los hombres extraños a Dios y enemigos entre sí.

Jesús no es un legislador o un maestro más indulgente que los demás, ni un

soberano con pretensiones menos despoticas o lisonjas faciles y engañosas. Es el vencedor vencido, que experimentó el abandono del Padre, que recorrió solo el camino de la cruz (cf Mt 27,46, Mc 15,34) y que bebió el caliz hasta la ultima gota. La humildad es en el expresion de la exigencia radical del amor que une en el Espíritu al Padre y a la humanidad, en la humillacion y en la gloria de la cruz revelo el significado y la meta ultima de la invitacion a compartir el yugo, es decir, el estilo de amor del Padre, fuente de todo amor, foco y camino de alianza indisoluble y definitiva.

Dios, a quien el hombre acepta y ama en Jesucristo, es un Dios hecho hombre un Dios amor, sacrificio, don y kenosis, un Dios que se limita para levantar al hombre de su miseria, para hacerlo hijo en el Hijo ambiente, sujeto y termino de su revelacion. La condicion de Dios en Jesucristo es la locura (cf 1 Cor 1,18ss 25), que pone a prueba la fe del hombre. Para creer en el "humilde y manso" es necesario ser transformado por la humildad de Dios. Dios es glorioso y poderoso, pero su gloria y su poder no son los que ambiciona el hombre que rehuye su humanidad, es del estilo del amor de Jesucristo, que manifiesto su poder y su gloria supremos en la impotencia y el deshonor de la cruz, que se prohíbe todo repliegue sobre si mismo y revela su majestad en la disponibilidad en favor de los demas, en la discrecion y en la ternura con que los asocia a si mismo para tomar sobre si el sufrimiento que lo intercepta y lo paraliza en el camino, para colmarlo de paz.

El sufrimiento es la miseria mas comun, inequivoca expresion de finitud y limite. Jesus se compadecio, lo acepto, lo padecio, lo elimino y lo vacio en su raiz, indicando en el amor el camino y la condicion de la humanidad renovada. La vulnerabilidad al sufrimiento de los demas es camino de paz y perfeccion cuando alimenta la solicitud del amor que lucha para superarlo. Jesucristo ha vencido su raiz, al maligno, que es fuente de egoismo, autogarantia, afirmacion de si, voluntad de poder que domina y hace esclavos, seduce y manipula, y ha librado al amor que respeta y es impaciente, que es vigilante y fuerte, que se da y exige, que comunica disponibilidad de si y apertura al misterio. Quien no va eliminando el sufrimiento del hombre no camina por el sendero humilde ni lleva el yugo de Jesucristo.

III. El hombre humilde

1 LA HUMILDAD FUNDAMENTAL. El contexto de la humildad en el cristianismo es un contexto historico salvifico. Por un lado, conecta con la compleja situacion por la que el hombre se rebelo contra el proyecto de Dios en el origen mismo de su historia, por otro, enlaza con la liberacion de la situacion humana que se produce en Jesucristo. La revelacion neotestamentaria subraya repetidas veces que el camino por el que el hombre debe caminar *ahora* es un sendero de humillacion y que es consecuencia de una decision de Dios: "Ya que el mundo por la propia sabiduria no reconoció a Dios en la sabiduria divina, quiso Dios¹² salvar a los creyentes por la locura¹³ de la predicacion" (1 Cor 1,21). Este pensamiento vuelve a aflorar en Rom 1,28: "Como no procuraron tener conocimiento cabal de Dios, Dios los entrego a una mente depravada." La percepcion del abismo que media entre la condicion en que vive el hombre y la condicion de las aspiraciones alimenta permanentemente la tentacion de frustracion, de rebelion y de rechazo. Reconocer la realidad tal como es aceptar la explicacion que se nos da de ella, seguir el remedio propuesto es un conjunto de actitudes que somete al hombre a una prueba radical.

En este contexto nace o muere la humildad. Su raiz ultima el criterio de valoracion de sus exigencias, no es un sentido abstracto de moderacion y de racionalidad. La humildad es el "camino", la pedagogia elegida por Dios, y a ella debe conformarse el hombre en su recorrido. Los acontecimientos, los conflictos que lo ponen a prueba, se incluyen en un plano misterioso, en el que el hombre debe aceptarse, dejarse a mar, confiarse sin limites y reservas, con libertad y amor. Es vida humilde recha:za la vision de la vida calificada como "necia sabiduria de este mundo" (1 Cor 1,20), abrirse a la vision revelada en Jesucristo y descrita con gran inmediatez en 1 Cor 1,17-31. No se trata del simple paso de un modo de ser a otro mas racional, mas humano o mas riguroso, se trata de la conversion desde el reconocimiento de los "idolos" a la aceptacion de la revelacion del Padre en Jesucristo.

La humildad es condicion radical en la que madura el "si" a Dios, que exige "renunciar al maligno" para adherirse a Jesucristo en el camino de la encarna-

cion (cf *Ordo* del bautismo). Es el antipecado, la antisoberbia, el vaciamiento de la situacion, de hoy y de siempre, la cual induce al hombre a no reconocer a Dios Hombre, a rebelarse y a suplantar, a contrastar su proyecto sobre el hombre. Es adhesión al camino construido por Jesus con la obediencia de su carne (cf Col 1,22, Ef 2,14-16). La humildad es relacion personal, es eleccion de Dios en Jesucristo y rechazo del maligno y de sus obras.

Cuando de esta dimension radical se pasa a la determinacion de las actitudes, de los modos de pensar en que el humilde se expresa a nivel individual y social, se verifica un deslizamiento de planos en que las situaciones se vuelven falsas cuando se las absolutiza y se las hace univocas. La humildad fundamental se concretiza y crece en las visualizaciones historicas, pero no se reduce a ninguna de sus manifestaciones, las exige, las vivifica y las trasciende. Cuando el hombre deja de extraer su inspiracion de la comunión de vida con el Espíritu y empieza a inspirar su vida y su conducta en las prescripciones, en las normas, en los modos de actuar, se verifica una inversion de planos y el hombre se convierte en siervo de la institucion en lugar de siervo del Espíritu. La humildad pasa del reconocimiento de alabanza del plan de Dios en Jesucristo a la observancia de las formas de corte social, de las reglas del buen vivir y del prudente y digno planteamiento de las relaciones. El humilde de corazon vive y crece en Jesucristo, se deja llevar por su Espíritu al valorar situaciones y personas con verdad y rectitud. El Espíritu de Dios en Jesucristo es fuente unica y suprema, en la que se inspira el creyente y que le vivifica al asumir con plena libertad interior las instituciones y las normas, no las falsifica, no las idolatra, sino que las toma en lo que son y resiste a su pretension de imponerse como absoluto, como fuente primaria de valoracion e inspiracion.

Este proceso de reconocimiento de las jerarquias, que lleva a dar y a conservar el primer puesto a lo que es primario, empieza con la conversion y perdura a lo largo de la existencia. Implica la comunión y la reestructuracion total de la vida. No se consigue a base de correcciones superficiales del punto de mira, realizadas con sagaz destreza psicopedagógica y maduras bajo la influencia de razonamientos rigurosamente dialécticos. Al reconocimiento de

Dios en Jesucristo se llega únicamente por el camino de la conversion y en ella echa raíces y adquiere vida la humildad fundamental, que es el primer componente de ese misterioso proceso al que Juan da el nombre de nueva generacion o nacimiento de Dios.

En Jesucristo y de Jesucristo nace el hombre al corazon manso y humilde y aprende a ser manso y humilde de corazon. Jesucristo, que es la fuente de la humildad, constituye tambien su paradoja y su escandalo. Es para el hombre soberbio una piedra rechazada (Mt 21,42 y paralelos), signo de contradiccion (Lc 2,34) y piedra de toque. Quien lo acepta encuentra con el la redencion y la libertad, mientras que quien lo rechaza vive la angustia de la negativa (He 26,14). Jesucristo es la prueba su prema que el hombre debe superar para hacerse y mantenerse humilde. Aprender a vivir como hombre salvado significa escucharlo y seguir su doctrina.

Jesus, que revela al hombre el camino humano, se nos presenta de una forma desconcertante. Su camino y sus juicios no son los que el hombre querría (cf Is 55,8, Rom 11,33). Su camino es un camino de pobreza, de rigor, de mansedumbre, que contrasta con la aspiración a la fuerza, al poder, al resultado seguro, etc. Inspirarse en un crucificado, en un vencedor que sale victorioso mediante la derrota, es necesidad para quien no cree y es poder de Dios para quien cree (cf 1 Cor 1,18ss), pero es el poder del misterio, de la abnegacion total y sin reservas (cf Mt 16,24, Mc 8,34, Lc 9,23). Su camino se manifiesta y crece en la humillacion, en la contrariedad permanente de tener que vivir el "escandalo y la necesidad de la cruz" (cf 1 Cor 1,24), que deja de ser tal cuando el residuo de judío y gentil que continua vigente en el converso queda vencido y superado.

La "necesidad" suprema, la crisis mas radical de este camino es la muerte, la irracionalidad del deber morir y de las condiciones en que se verifica. La muerte es el jaque mate, la insidia de todos los proyectos y de todas las iniciativas "racionales". Nadie es capaz de ofrecer garantías a la persona que toma y realiza tales iniciativas. Por mucho que el hombre intente razonar sobre ello, esta extrema manifestacion de lo no racional pone un limite y un impedimento. Jesucristo se presenta como aquel que ha vencido a la muerte (2 Tim 1,10), pero despues de haberse so-

metido a ella El hombre que quiere vencerla debe escuchar antes aquello de " si el grano de trigo no muere " (Jn 12,24) y "el que ama su vida la pierde " (Jn 12,25) Dios ha sometido al hombre a la humillacion de la muerte en un mundo de liberación redentora no preservativa, sera liberado del pecado, del odio, de la enemistad, de la injusticia, de la afrenta, del fracaso, del fallo, etc., pero despues que los haya sufrido y cuando haya vivido el sufrimiento de la gran distancia que separa los deseos y las realizaciones, las aspiraciones y los resultados

El plan de Dios, sus silencios, sus preferencias y sus caminos constituyen un escandalo permanente para el hombre que quisiera racionalizar, programar ordenar todas las cosas Encuentra la paz no en la eliminacion de las contradicciones y de los conflictos, sino vivendolos hasta el fondo cesando de interrogarse y de hacerse interpelar por la vida, no pretendiendo eliminar las contradicciones, viviendolas y empeñándose en resolverlas

La humildad no es un modo de comportarse o de pensar, decidido sobre la base de una valoracion pesimista de las propias prerrogativas y posibilidades confrontadas de forma falaz con las de los demas Es verdad y reconocimiento de Dios, es un "si" al Padre en Jesucristo, que vive en su Iglesia El soberbio no reconoce a Dios y no se reconoce hombre falsifica las relaciones, no acepta la soberania de Dios y su propia creaturalidad La huida de Dios es huida del hombre y de las propias responsabilidades De esta situacion sale cuando comienza a aceptarse como hombre, a complacerse en lo que a Dios complace (cf Mt 3 17 par) es decir cuando no fracciona a Jesucristo sino que se acepta se quiere y se reconoce en el La consolacion de la humillacion de vivir se vivir la humillacion de convertirse y hacerse "pequeño" como un niño (Mt 18 4), lo que significa "nacer" a la unica condicion en que es posible el ingreso en el reino (ib), eligiendo caminar por la senda que el Padre ha preferido (Mt 11,25)

La humildad no se desarrolla ni madura en abstracto, sino que crece en la prueba de las humillaciones que impiden los planes y las aspiraciones del hombre Estas humillaciones son indefinidas y es inútil determinarlas La experiencia de cada uno lleva a localizarlas y discernirlas La reaccion a estas situa-

ciones aunque variable asume una fisonomia inequivoca cuando se orienta constructivamente a la persona Por eso la humildad no es una actitud abstracta o de contornos difuminados, es una vida en Jesucristo, en él madura el hombre los comportamientos característicos de los hijos de Dios y ciudadanos del reino, la fortaleza que modera la ambicion de resolver con la violencia el problema humano, la perseverancia en caminar por el sendero que él recorrió y la inventiva para no empobrecer con calculos los mezuquinos la dignidad de la imagen de Dios

Este acto de confianza se realiza sin garantías previas Da la vida despues y no antes, de haber sido aceptado Hace fecundos pero unicamente a quienes *aceptan su vida*, razonables pero en su verdad El humilde no practica idolatrias, no hace calculos, no jerarquiza ni privilegia sino que se adhiere a Cristo camino y le sigue allí donde va No tiene trabas apriorísticas anticipadas y maniqueas de estilos de existencia Su unico deseo es estar en camino y, en consecuencia marchar por el camino que es Cristo y en el que Cristo le introduce lo que quiere es conaturalizarse con sus preferencias

La humildad se robustece en el amor es un estilo de manifestar amor Se acepta y madura en un contexto de confianza, exime al hombre de la preocupacion de garantizarse a si mismo lo atrae hacia quien lo ama, fundamenta la paz, que consigue la comunión con el amado, induce a sintonizar con aquél a tomar sobre si la preocupacion y el sufrimiento de los demas a asumir la iniciativa de hacer la vida diferente de moderar la solicitud y la preocupacion por si mismo estableciendo para todos condiciones de existencia nuevas

Este amor no es espontaneo reconocimiento del otro sino que se estructura en la pobreza y en la unicidad El hombre quiere darse una garantía a si mismo y no acepta verse envuelto por y con el otro quiere ser amado pero no en el riesgo de la novedad, respetando el misterio del otro, que exige el abandono de los modelos "garantizados" y de las normas "experimentadas", para abrirse en su propia irrepitibilidad y ofrecer inesperadas posibilidades de andadura compartiendo las responsabilidades y la vida La humildad madura en el equilibrio y en armonia frágil y delicada entre amor a si mismo y a los demas, vivos y vistos en la perspectiva del amor

de Dios, va unida a la realidad de la persona y tiende a corregir la forma de representarse las relaciones y a consderarlas tales como son, no como se las quisiera

La distancia entre representacion y realidad es como el límite matemático El hombre es lo que es, no lo que considera que es, y el yo de cada uno vive y deviene en osmosis con los demas De esta forma el camino de la humildad oscila entre el ya y el todavia no, en un proceso sin fin La meta es llegar a ser como estamos llamados a ser, vencer la falsificación que amida en la pretension de conquistar el amor, de ser amados segun la representacion que el hombre se obstina en conseguir La humildad se nutre y sirve de alimento a la paz del deseo, vive del equilibrio que surge de la articulacion entre ser amado querer ser amado y amar Sus opciones se hacen autenticas cuando el hombre realiza la justicia, cuando esta contento de Dios y en Dios y trabaja para hacer mas humana la condicion de todos los hombres en el mundo, para secundar a quien y a lo que permite avanzar en esta direccion segun la valoracion de cada situacion en particular

2 LA RECONSTRUCCIÓN DE LA UNIDAD La humildad se piensa y se legitima sobre la base del modo de existir y de comportarse, de la propia posicion en el mundo y de las opciones que el hombre adopta, antes de conceptualizarla hay que vivirla Muchas veces existe una desviacion entre lo que es el hombre y lo que piensa ser, y viceversa, entre la representación de sí mismo, encarnada en el modo de ser y la representación que va unida a las proclamaciones verbales con las que el hombre se autocalifica ¡Cuanta mentira se esconde en el fariseísmo de muchos comportamientos y proclamaciones humildes!

El parametro de la templanza y de la humildad es la persona, no su representacion, es el ser, es el hombre que piensa en su cuerpo El cuerpo, para no reducirse a mera envoltura del espíritu debe sintonizar con la orientacion del mismo El hombre de cuerpo autentico tiene un pensamiento humilde y supera la disociacion entre vida y pensamiento La humildad es un estilo humano se expresa en el modo de existir, de situarse y de instalarse en la realidad

La proclamacion de esta posibilidad puede inducir a pensar que ya ha ocurrido que se ha realizado, y a olvidar

el hecho de que es una meta y que debe ser conquistada Con demasiada frecuencia la orientacion de la vida no la señala la mente, sino el cuerpo, que no tiene hambre en la medida y en el momento que serian de desear y que no secunda al hombre en la medida y en la forma en que podria El hombre que se educa construye un organismo homogeneo a su orientacion, a su tendencia a la belleza, a la armonia, a la salud, y se desarrolla con criterios dictados por la higiene, por el deporte, por la estética etc Diria que el hombre no esta verdaderamente en paz con Dios mientras el cuerpo no esta *pacificado* El hombre se construye la casa El corazon, los ojos, los movimientos humildes son reflejo y condicion de un hombre humilde El cuerpo disociado, dividido del espíritu falsifica las aspiraciones que estructuran al hombre y aspira, por ejemplo, al existir infinito, total y para siempre, tiene nostalgia de totalidad, de plenitud, se convierte en sujeto de codicia violenta y de ansiedad incontrolada El organismo disociado tiene nostalgia de quien le falta al hombre, lo quiere todo para si y sustituye lo que le falta con una ansiedad homogénea con su origen proporcionada a la realidad a la que se orienta el hombre El organismo del hombre, estructurado para secundar la tendencia de infinito, no pierde su estructura cuando el hombre no busca lo infinito, sino que se desintegra del complejo en el que tenía sentido y desarrolla una energia de infinito para realidades finitas El reenganche y la unidad del hombre se produce no cuando el hombre se decide a llevarlo a cabo, sino cuando de hecho lo reconstruye

La humildad no margina al organismo, no le priva de sus dinamismos, ni los extripa reconstruye la unidad y reequilibra en el todo las energias alienadas en el desprendimiento La meta no es un cuerpo que deje de desear, sino orientar el deseo para que el hombre pueda realizar su mision humana con todo su ser Sujeto de esta accion no es el cuerpo ni el alma sino el hombre, el hombre es hombre y mujer Hombre mujer espíritu cuerpo, deben unirse, y la unidad es por Dios y para Dios El hombre vive esta realidad en el estado de disociacion, pero puede ser superada y esta superacion se realiza cuando el hombre se construye en humildad por el camino de la verdadera vida

Notas—⁽¹⁾ Cf J Dupont *Les beatitudes III Les evangelistes* Paris 1973² 502—⁽²⁾ Cf *Ib* 503—⁽³⁾ A Resch *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien I Textkritische und Quellenkritische Grundlegungen Parallelexe zu Mattheus und Marcus* Leipzig 1893 94 156 Sobre la cuestión cf F D'Agostino *Epistola Il tema dell'equità nell'antichità greca* Milán 1973 148 167—⁽⁴⁾ A von Harnack *Sanktmut Huld und Demut in der alten Kirche en Festgabe für J Kaftan* Tubinga 1920 113 129—⁽⁵⁾ Cf J Dupont *o c* (nota 1) 399 419—⁽⁶⁾ *Ib* 457 469—⁽⁷⁾ *Ib* 470—⁽⁸⁾ *Ib* 385 473 510—⁽⁹⁾ *Ib* 506—⁽¹⁰⁾ Cf E Boismard *Sinopsis de los cuatro Evangelios II* Desclée Bilbao 1977 158—⁽¹¹⁾ Cf G Lambert *Mon joug est aisé et mon fardeau léger* en *Nouv RevTh* 77 (1955) 963 969—⁽¹²⁾ Esta expresión en su forma verbal y sustancial se atribuye a Dios una veintena de veces en el NT Cf por ej Dios se complace en el Hijo Mt 3 17 11 26 12 18 17 5 Mc 1 11 3 22 2 Pe 1 17 Dios se complace en las obras que realiza Lc 2 14 10 21 12 32 1 Cor 1 21 10 5 Gál

1 15 Ef 1 5 9 Col 1 10 Heb 10 38—⁽¹³⁾ El calificativo loco se encuentra otras veces en la misma carta 1 18 20 23 25 27 2 14 3 18 19 4 10

BIBLI —Bélorgey G *La humildad segun san Benito* Perpetuo Socorro Madrid 1962—Gallera J A *Humildad y personalidad* Mundo Cristiano Madrid 1971—Gelin A *Los pobres de Jahvé* Nova Terra Barcelona 1965—Gilen I *Amor propio y humildad aproximacion psicológica a la personalidad religiosa* Herder Barcelona 1980—González Ruiz J M *Pobreza es angélica y promoción humana* Nova Terra Barcelona 1976—Herraz M *Solo Dios basta* Espiritualidad Madrid 1981—Ledesma A *Conceptos espirituales y morales* Edit Nacional Madrid 1978—Murray A *Humildad*, Clie Tarrasa 1980—Pecci G *La practica de la humildad* Rialp Madrid 1978—Przywara F *Humildad paciencia amor Las tres virtudes cristianas* Herder Barcelona 1964—Rizzi A *Escandalo y bienaventuranza de la pobreza* Paulinas Madrid 1978

I

IGLESIA

SUMARIO 1 La experiencia de la Iglesia en la historia 1 La espiritualidad eclesial en la Iglesia antigua a) Liturgia y sacramentos b) La experiencia del martirio c) La necesidad pastoral d) Predicacion apostolica y sentido eclesial e) El dialogo con la cultura f) El caso de san Agustin 2 Eclipse de la espiritualidad eclesial en el feudalismo a) El regimen de cristiandad b) La reforma gregoriana 3 Movimientos de reforma hereticos y cismaticos a) La Iglesia entre evangelio de Cristo y reino del Espiritu b) La instancia de lo cualitativo c) Reino y revolucion 4 Movimientos de reforma ortodoxos a) La humanidad de Cristo y la santificación de la Iglesia b) Reforma católica y caridad pastoral c) Entre obediencia y libertad d) Piedad popular y representación vicaria 5 Renacimiento y despliegue de la espiritualidad eclesial a) La Iglesia tema explicito de espiritualidad b) Renacimiento eclesiológico y misterio de la Iglesia c) El despertar de la Iglesia en las almas d) Espiritualidad laica en época de democracia II Los caminos de la espiritualidad eclesial abiertos por el Vat II 1 La Iglesia lugar de experiencia de la comunión con Dios a) La Iglesia y el Padre b) La Iglesia y Cristo c) La Iglesia y el Espiritu 2 La Iglesia lugar de experiencia de la comunión fraterna a) El nuevo pueblo de Dios b) Por misterios y sacramentos c) Elite masa o pueblo d) Diáspora unidad y pluralismo e) Iglesia de pueblo e Iglesia institucional f) Colectividad y comunión g) Orden y jurisdicción h) De la diócesis a la Iglesia local i) Autoridad y libertad 3 La Iglesia sacramento de salvación para toda la humanidad a) La Iglesia inserta en la historia de la salvación b) La Iglesia esencialmente misionera c) La Iglesia esencialmente misionera d) Catolicidad y universalidad pastoral e) Ecumenismo y sentido de la verdad f) Libertad de la Iglesia y libertad de conciencia g) Iglesia reino y comunión de los santos 4 Maria y la espiritualidad eclesial

I La experiencia de la Iglesia en la historia

Ni la teología ni la pastoral ni el compromiso de testimonio en el mundo

agotan la vivencia eclesial si bien se nutre de todas esas cosas De ahí la importancia de cultivar expresamente la espiritualidad sin la cual la Iglesia en especial la Iglesia católica corre el riesgo de convertirse en un cuerpo sin alma La dimensión eclesial de la espiritualidad muy viva en la patristica experimentada un eclipse durante el feudalismo traspasa el medioevo en forma de instancia de reforma de la Iglesia se afirma como caridad pastoral en la época tridentina pero solo en la época de las revoluciones de los totalitarismos y de la democracia explota y se despliega plenamente

1 LA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL EN LA IGLESIA ANTIGUA No existe experiencia que no este estructurada no existe vivencia eclesial que no esté "informada" Los factores que informan la riquísima y viva espiritualidad eclesial de la Iglesia antigua y del periodo patristico se pueden sistematizar y ejemplificar como sigue

a) *Liturgia y sacramentos* En la *Didache* (fin del s I d C) tenemos el testimonio mas antiguo de la Iglesia apostólica sobre la liturgia vivida por las comunidades judeo cristianas de ambiente siríaco En las oraciones eucarísticas se dice "Como este pan partido estaba esparcido por las colinas y reunido se ha convertido en una sola cosa así se reuna tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino porque tuya es la honra y el poder por Jesucristo en los siglos" (n 9) Y tambien "Acuerdate Señor de tu Iglesia para librarla de todo mal y para perfeccionarla en tu caridad y recogela en tu reino que le tienes preparado (n 10) Sorprende la claridad de algunas verdades vividas La Iglesia es objeto de oración porque aun siendo ya un fruto de la redención de Cristo y si bien a ella le pertenecen