

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 aise 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

BIBI —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

la gloria y el poder, no obstante debe ejercerse activamente aun sobre ella el señorío de Cristo glorioso para librarla del mal, perfeccionar su amor, reunir la en el espacio y en el tiempo y conducir la al reino preparado. Este señorío se descubre experimentando la salvación, es decir, siendo y sintiéndose asamblea de individuos salvados y esta experiencia lo es a la vez de un camino de conversión y de santificación que recorrer para llegar al reino ya preexistente y preparado. Elementos de esta doble experiencia son la liberación del pecado y la santificación, la unidad de la dispersión en el espacio y en el tiempo y el perfeccionamiento del amor al Señor. No importa que esto se viva dentro del dualismo del judaísmo tardío, que se expresa en la invocación "Veniga tu gracia y pase este mundo" (n. 10), o en la concepción apocalíptica, que hace del reino invisible y final algo preexistente e hipostáticamente subsistente. Lo que cuenta es que la comunidad es consciente de vivir en su interior la tensión entre iglesia y reino, entre santidad y conversión, entre unidad y diáspora, entre iglesia y mundo. De ahí la importancia del nexo iglesia-eucaristía. En la asamblea litúrgica, la comunidad, que se reúne para consumir juntos la cena del Señor, para darle gracias e invocar su vuelta, realiza una experiencia concreta de unidad, de salvación de la liberación del pecado, de perfección del amor, experimenta en sí el señorío de Cristo resucitado, que atrae y se da. La eucaristía hace a la Iglesia en su mismo acontecer. Como el grano esparcido por las colinas se convierte en el pan partido, así la comunidad dispersa por el mundo se convierte en asamblea de santos, en pueblo de Dios en camino hacia el reino.

La *Tradición apostólica*, de Hipólito de Roma, compilada en torno al 215, expresa, en cambio, el intento de fijar en la liturgia las adquisiciones tradicionales contra las innovaciones heréticas y de hacer de la liturgia un instrumento para defender la fe ortodoxa y la organización eclesial.

La liturgia de la ordenación de los ministros (obispo, presbíteros, diáconos, etc.) supone la experiencia de una Iglesia como comunidad orgánica de pastores y fieles, en la cual los ministros, mediante la imposición de las manos, desarrollan la acción litúrgica verdadera y propia, y el pueblo participa de un modo articulado en ministerios y

servicios no ordenados en el culto único de adoración y alabanza a Dios. La Iglesia, pues, difundida en el espacio y en el tiempo, ofrece dones a Dios por medio del obispo, y Dios, buen pastor, por medio del obispo apacienta al rebaño de Dios para la salvación de toda la humanidad.

Fuertemente integrista es la concepción subyacente a la praxis de la iniciación cristiana. La Iglesia es sociedad de santos, de ahí que, para ser plenamente incorporados a ella, es necesario recorrer un largo camino de purificación e iniciación que culmina, después de la admisión a escuchar la palabra y al bautismo, en la participación de la eucaristía. Rigorismo comprensible por el creciente número de candidatos y para evitar el peligro de deserciones. La incompatibilidad de algunos oficios con el "status" cristiano testimonian no sólo el rigor moral, sino también la autosuficiencia cultural de esta tendencia tradicionalista, que debiera moderarse y, en definitiva, retroceder frente a una caridad pastoral más sabia.

b) *La experiencia del martirio*. En Ignacio de Antioquia († 110 ca.) la experiencia del martirio tiene un profundo sentido teológico y eclesial. Sorprende la voluntariedad de su martirio. Exhorta a los romanos a no dar ningún paso en su favor: "Os suplico que no me mostréis un cariño mal entendido. Dejádme ser pasto de las fieras, por las cuales se alcanza a mi Dios. Trigo soy del Señor, y en los dientes de las fieras debo ser molido para convertirme en pan purísimo de Cristo" (*Ad Rom.*, 4). Aquí no aparece tanto el martirio, según ocurriría luego, como consecuencia de negarse a sacrificar al emperador. En ese caso la motivación sería un testimonio contra la legitimación religiosa del poder, contra el cesarismo de la política. En las cartas que Ignacio escribe a lo largo del viaje esta ausente toda preocupación por la incidencia social y política del cristianismo o por su incompatibilidad con ideologías terrenas. El motivo es exquisitamente teológico, sectas de herejes judaizantes, de tendencias docetistas y gnósticas, niegan la humanidad de Cristo y su pasión por considerar que Dios no puede padecer. Cultivan una interpretación peculiar de las Sagradas Escrituras, no participan con toda la Iglesia en la asamblea eucarística y por eso están separados del obispo y siembran la división entre

los presbíteros. Hablan mucho y enseñan, pero hacen poco. Solo queda realizar un gesto y motivarlo el martirio. Es un hecho, no una palabra vana. Y un hecho que se hace palabra (cf. *Ad Rom.*, 2, *Ad Efes.*, 15). Su significado no es una conformación genérica con la pasión de Cristo para así salvarse. Es demostrar la seriedad y lo concreto de la pasión de Cristo, que se pretende negar: "Si el (Dios) padeció solo en apariencia, ¿a que viene el estar yo encadenado?" "¿Para que estoy pidiendo ser echado a las fieras?" Inútilmente voy a inmolarme. Si es así, estoy mintiendo contra el Señor" (*Ad Trall.* 10 (cf. *Ad Smyrn.* 4)). Debe ser un gesto voluntario, porque solo él al conformar con Cristo, explica el propósito que él fue obediente al Padre y estuvo unido a él. Padeció en la carne para concordar con Él en su espíritu, en el amor (cf. *Ad Magn.*, 7). Es la intuición infalible el sentido vivo de una doctrina cristológica y trinitaria aquí apenas esbozada, que desarrollara luego la Iglesia antigua. Si Cristo no padeció verdaderamente en unión con el Padre, entonces tampoco la eucaristía es una verdadera pasión y resurrección de Cristo que engendra la unidad de la Iglesia (cf. *Ad Rom.*, 7). Pero, entonces la Iglesia no es una comunidad de individuos salvados y de personas unidas en el amor del Padre y de Cristo. Al obispo no le queda otra cosa que hacerse, con su cuerpo, trigo de Dios en favor de la unidad de su Iglesia: "Expiación vuestra soy yo, y me ofrezco, ¡oh efesios!, en sacrificio por vuestra Iglesia, la que por los siglos es celebradísima" (*Ad Efes.*, 8 (cf. *Ad Magn.*, 14)). "Yo ofrezco mi vida por los que están sometidos al obispo, a los presbíteros, a los diáconos" (*Ad Polyc.*, 6). Sólo el martirio del obispo, "que esta sujeto al episcopado de Dios Padre y del Señor Jesucristo", demostrando así con los hechos el carácter concreto de la pasión de Cristo llevada a cumplimiento por los cristianos (cf. *Ad Magn.*, 5), puede hacer tangiblemente presente en la Iglesia la unidad de amor entre el Padre y Cristo, y exigir, por tanto, que los fieles estén unidos en la obediencia al obispo y en la celebración de la única eucaristía (*Ad Magn.*, 5, *Ad Ful.*, 4, *Ad Smyrn.*, 8, etc.) [→ Martirio]

c) *La necesidad pastoral*. También las necesidades pastorales determinan el desarrollo de la conciencia eclesial. Un caso singular lo tenemos en san Cipriano († 258). Él es un valiente defen-

sor de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Suyas son las famosas frases: "No puede tener a Dios por padre el que no tiene a la Iglesia por madre" y "fuera de la Iglesia no hay salvación". Sin embargo, en el curso de la polémica sobre la readmisión de los "lapsi" a la comunión eclesial y eucarística, pasa de una posición inicialmente rigorista a una actitud de comprensión y benevolencia.

Durante la persecución de Decio, muchos cristianos cedieron a las presiones y ofrecieron los sacrificios prescritos (*sacrificati*), o al menos obtuvieron un certificado falso sobre el cumplimiento del decreto imperial (*libellatici*). Muchos de estos "lapsi" pidieron, sin embargo, ser readmitidos en la Iglesia. Las posturas dentro de esta fueron varias, algunas blandas y otras duras. En un primer tiempo, Cipriano se alineó con los intransigentes, aunque admitiendo la posibilidad de una reconciliación. Luego, con ocasión de una devastadora epidemia, estimó que a los "lapsi" se les debía readmitir a la eucaristía si estaban enfermos. Finalmente, acabada la persecución, mientras se perfilaba en el horizonte otra decretó que todos los "lapsi" inscritos ya en el orden de los penitentes pudieran reconciliarse inmediatamente.

No se trata de mero ablandamiento de la práctica pastoral, ni menos aun de una cesión en los principios doctrinales. Se trata más bien, de una respuesta a las necesidades pastorales unida a una profundización de la conciencia eclesial y de la misma comprensión teológica. Como lo han puesto de relieve M. Flick y Z. Alszeghy¹, Cipriano mantuvo siempre el cuadro ortodoxo de pensamiento, cuya norma es la ley del evangelio, conocida mediante la Sagrada Escritura, interpretada según las directrices del obispo en unión del episcopado regional y con los obispos de todo el mundo, y habida cuenta del parecer del pueblo cristiano, aunque las opiniones sean opuestas. E igualmente mantuvo firmes los criterios de una actuación pastoral correcta, tales como la exigencia de los tiempos la salvación de todos y la utilidad de curar las heridas: "¿Cómo se puede exigir que den su sangre por Cristo aquellos a quienes se ha negado la sangre de Cristo?" (*Ep.*, 57,2).

d) *Predicación apostólica y sentido eclesial*. En la formación de la vivencia eclesial no hay que desvalorizar el

contenido de la fe. No se puede comprender absolutamente la espiritualidad eclesial de la iglesia antigua y de la época patristica sin hacer referencia a las liturgias por la defensa y el desarrollo del sentido correcto de la doctrina. Alentados por la predicación apostólica y por su tradición viviente así como por el contacto con la liturgia y las Escrituras, el sentido de la Iglesia y sentido de fe (o sentido tradicional) están indisolublemente entrelazados. Lo que Eusebio de Cesarea llamara "sentido eclesial" encuentra su formulación ejemplar en Ireneo de Lyon († 203 ca.).

Erróneamente pretenden los gnósticos acogerse a una interpretación suya de las Sagradas Escrituras erróneamente apelan a una tradición secreta erróneamente exaltan la experiencia privada de la verdadera gnosis en círculos iniciados. La verdad cristiana es una experiencia universal y ecuménica se funda en una tradición pública y se nutre de las Sagradas Escrituras interpretadas auténticamente a la luz de la predicación apostólica y del sentido eclesial de la universalidad de los fieles. El evangelio en efecto no es letra muerta sino una realidad viva en el corazón de todos los fieles que se adhieren a la predicación de los apóstoles. Por eso la verdad se manifiesta como *omninoia* como concordancia en la fe de toda la Iglesia dispersa en el espacio y en el tiempo e íntimamente unida en la proclamación de la verdad. El consenso interno a algunas proposiciones creídas por todos y desde siempre se convierte en regla de fe a cuya luz se han de interpretar las mismas Sagradas Escrituras. Pero antes aun que proposiciones recogidas en un credo común tenemos como regla la verdad misma (*Adv Haer 2 PG 41 1*) donde está claro que la verdad es una realidad viviente en el corazón mismo de los fieles en la totalidad de la Iglesia que precede a su misma formulación y es capaz de tener en sí los instrumentos para rechazar cualquier intento de falsificación.

El sentido de la fe difundido en la realidad total y orgánica de la Iglesia se convierte más claramente en sentido tradicional con Vicente Lerín († 450 ca.).

En la Iglesia católica hay que tener gran cuidado de retener lo que en todas partes siempre y por todos se ha creído (*Communitorium 2 PL 50 639*). Ello nace de la necesidad de distinguir el patrimonio de la verdad de fe de las opiniones teológicas privadas aunque

licitas. La incompreensión de algunas frases del *Lerinense* ha llevado con frecuencia al inmovilismo. Nada se ha de innovar sino lo que se ha transmitido.

Abandonada la antigüedad ha surgido la novedad (*Ib 6 PL 50 646*) o bien al fixismo lingüístico la inteligencia de la fe crece en cada uno y en todos *eodem sensu eademque sententia* (*Ib 23 PL 50 668*). En realidad el *Lerinense* se refería a la necesidad de una relación recíproca entre el desarrollo dentro de la identidad de la inteligencia de la fe y la formulación de la misma a la manera que el alma se desarrolla en relación con el cuerpo.

e) *El diálogo con la cultura*. La reflexión teológica en diálogo con la cultura si bien arriesgada en la medida en que puede alejarse de la viva experiencia de la fe del pueblo de los fieles es también un factor imprescindible de formación y desarrollo de la vivencia eclesial. Desde que paganos cultos como Celso (s. II) dirigieron graves ataques al cristianismo basándose en argumentos filosóficos ha resultado ineludible el diálogo del evangelio con la cultura. Dos momentos significativos de este diálogo están representados por Orígenes y por el Pseudo Areopagita.

H. de Lubac² ha puesto de manifiesto como Orígenes (185-254) al asumir la representación del mundo y las aspiraciones más auténticas de la cultura helénica repensándolas y corrigiéndolas para hacerlas capaces de expresar la verdad cristiana, vinculó la ascensión intelectual hacia la verdadera gnosis con el proceso de interpretación de las Sagradas Escrituras. De forma que meditar la Biblia y captar en la letra no solo la enseñanza ética sino también la sustancia espiritual se convierte simultáneamente en una liberación del mundo carnal y psíquico hacia el mundo de la contemplación espiritual. Interpretar significa aplicar la palabra a uno mismo a la propia alma y captar el sentido profundo de la Sagrada Escritura (que por lo demás es Cristo mismo. Verbo hecho carne) más allá de la letra significa alcanzar la verdadera gnosis (que es sin embargo rigurosamente conocimiento de fe) hasta poseerla con plenitud el último día cuando se manifieste el evangelio eterno.

El mismo De Lubac ha señalado en otro trabajo³ la relación en la hermenéutica de Orígenes entre la Iglesia y el alma. Todo lo que en la Sagrada Escri-

tura conviene a la Iglesia puede referirse también al alma. Existe una correspondencia entre el crecimiento espiritual del mundo y el del alma individual. El alma es el microcosmos de aquel macrocosmos que es la Iglesia de suerte que todas las etapas superadas por la Iglesia en su peregrinación las encuentra el alma en sí misma en las vicisitudes de su vida. Podría decirse la ontogénesis mística reproduce la filogénesis. El motivo es la misteriosa comunicación entre los miembros y el cuerpo entero del mismo modo que hay comunicación entre Cristo la cabeza y la Iglesia el cuerpo. El valor espiritual de esta indicación es evidente: vivir la Iglesia sentir la Iglesia conduce a un itinerario espiritual más expedito y completo.

Se debe observar que detrás de la interpretación alegórica del *Cantar de los Cantares* la literatura mística posterior tradujo siempre el diálogo Cristo-Iglesia entendidos como esposo y esposa como diálogo entre Dios y el alma. Pero a menudo como en san Juan de la Cruz el sentido eclesial queda en el fondo y el alma individual ocupa toda la escena.

La reflexión de Dionisio el Pseudo Areopagita (hacia 500) para entablar diálogo con el neoplatonismo constituye otro momento delicado de la teología patristica. Su influencia fue grande no solo en la Iglesia ortodoxa y en la teología bizantina sino en todo el Medievo cristiano y en la espiritualidad de Occidente. Según L. Bouyer⁴ en Dionisio es central y peculiar la noción de jerarquía. Reconsidera la visión neoplatónica del ser concibiéndolo como el Uno que se expande en lo múltiple a través de la escala jerárquica de los seres hasta los inferiores (de manera que sea coherente con la idea cristiana de creación) mostrando con ello el movimiento de los seres como proceso y retorno al Dios trinitario incesante circulación de vida de modo que tal jerarquía cósmica aspira a la asimilación y a la unión con Dios. aquel Dios uno y trino immanente pero infinitamente trascendente e indecible del cual procede y hacia el cual es atraída. Mas es la Iglesia de Cristo la que hace posible y efectiva la aspiración de todo lo creado. Por eso se refleja en la "jerarquía celeste" y se modela como "jerarquía eclesial" en torno a Cristo. Logos encarnado. Con la iluminación de la palabra y con la liturgia terrena que expresa y actualiza la liturgia celeste con los varios misterios jerar-

quicamente unidos la Iglesia permite realizar la conversión o retorno de todas las cosas a Dios desde los grados inferiores a los superiores. Entre estos los monjes preguntan y anticipan la unión más perfecta en el amor.

Orígenes vinculó la experiencia de la Iglesia con la lectura de la Biblia. Dionisio con la concepción del cosmos. Así le aseguraron a la civilización occidental el que interpretación del libro e interpretación de la naturaleza no quedaron separadas de la interpretación de la Iglesia y esta como el fruto más precioso.

f) *El caso de san Agustín*. Los factores de formación de la conciencia eclesial que hemos ilustrado se pueden encontrar en el singular itinerario de conversión de Agustín (354-430).

Es sabido que Agustín pasó de la filosofía materialista y de la práctica de una vida moralmente irregular al maniqueísmo para arribar a la filosofía neoplatónica penetrada cada vez más del mensaje cristiano. J. Marechal⁵ ha señalando la importancia de la experiencia eclesial en el punto decisivo de su itinerario espiritual precisamente donde su misticismo neoplatónico asume ya sin ambigüedades los rasgos de la fisonomía cristiana. La exigencia moral de liberarse de la sensualidad le había conducido al maniqueísmo y al desprecio de la carne. La exigencia de vivir abiertamente la espiritualidad le había llevado al neoplatonismo y a la búsqueda de la unión con Dios. La predicación de san Ambrosio y las oraciones de su cristiana madre le habían conducido al bautismo. Como observa L. Bouyer todo esto sigue aun demasiado envuelto en el neoplatonismo y en la escisión entre corporeidad y espiritualidad hasta que la liturgia le hace descubrir lo concreto de la Iglesia y con ello la lógica de la encarnación. ¿Que necesidad tenéis de buscar a aquel (Dios) que habla cuando está en vuestro poder ser aquel que buscáis? Sin embargo no es un hombre solo es un solo cuerpo el cuerpo de Cristo la Iglesia.⁶ Para ver a Dios no es suficiente dejar a un lado lo corpóreo que para el neoplatónico limita al alma. Hay que acoger al Dios que viene en Jesucristo y que se hace en la tierra tabernáculo sensible en su Iglesia. Experimentar la Iglesia es preguntar sensiblemente la visión final de Dios.

La reflexión teológica y el debate pas

plar le permiten luego a Agustín ampliar esta experiencia. La sustancia de la Iglesia es la caridad. No se trata solo del tema neoplatónico según el cual el bien es "diffusivum sui" o de que el bien no puede ser poseído sino por todos juntos. Se trata más bien de entender que la caridad es participación de la caridad misma de Dios, y por ello la comunión en la caridad que se vive en la Iglesia es reflejo y comunicación de la caridad con que desde la eternidad, se aman las personas de la Trinidad. Si en el *De Trinitate* llega a esta altura especulativa, ello no es solamente fruto de la reflexión sobre una experiencia personal y psicológica, sino que se debió asimismo al desarrollo en el de la caridad pastoral.

Es sabido que Pelagio, monje bretón (354-427) quería proponer a una cristiandad no precisamente rigurosa y santa la vía de un esfuerzo ascético para impedir el pecado y conquistar la santidad. Para promoverlo insistía en la bondad natural de la naturaleza humana (en orden a las cosas divinas) y en su capacidad de imitar a Cristo. Agustín restablece el primado y la necesidad de la gracia para obrar bien, dado el pecado de origen (y la absoluta trascendencia de Dios). Si bien no carente de tonalidades oscuras y dramáticas, la visión del hombre ofrecida por Agustín tendía exactamente a no hacer de la santidad divina una conquista de pocos sino un don para muchos, incluso para los más sencillos. La respuesta a la gracia que ilumina, previene y salva es, además, para Agustín no tanto el esfuerzo ascético también requerido cuanto sobre todo la caridad con la cual amamos a Dios sobre todas las cosas y a todas las cosas en Dios. El camino del monje no puede sustituir o contradecir la caridad del pastor o el recto esfuerzo mundano del "laico" del hombre del pueblo. No es un azar que el monaquismo instituido por Agustín sea "clerical" es decir, ligado a las tareas pastorales. Se puede comprender así su frase: "En la medida en que se ama a la Iglesia de Cristo se posee el Espíritu Santo" (*In Joannem* 32, 8. PL. 35. 1046).

2. ECLIPSE DE LA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL EN EL FEUDALISMO. No ha faltado ni puede faltar a los cristianos una vivencia eclesial. No obstante ha habido períodos en los cuales parece que no encontramos caminos significativos de explicitación temática. De la *Regla* de san

Benito (480-547) a la *Imitatio de Cristo* (s. XIV), del *De simplicitate christianae vitae*, de Savonarola (1452-1498) a los *Directorium* de Scaramelli (1687-1752) con frecuencia esta del todo ausente en los escritos de espiritualidad la dimensión eclesial. Puede verse una motivación teológica general en la observación de que la Iglesia no puede anunciarse a sí misma sino que ha de anunciar a Cristo al mundo, de suerte que la conciencia de ser Iglesia puede permanecer en sombra para evidenciar aquella transparencia. El amor a la Iglesia puede llegar a tal grado de purificación e identificación mística que se convierta en el amor de la Iglesia a su Señor y esposo.⁷ Pero también es posible encontrar motivos históricos sociales e históricos eclesiales. La conciencia espiritual de la Iglesia no puede nunca desligarse de las relaciones concretas internas del cuerpo eclesial y estas referidas a las relaciones más generales de una sociedad determinada.

Desde este punto de vista el eclipse de la espiritualidad eclesial se debe al régimen de cristiandad y a la identificación práctica cuando no teórica, en el sujeto eclesial y sujeto político.

a) *El régimen de cristiandad*. Las etapas de la formación del régimen de cristiandad (así como las de su progresiva disolución) son conocidas. Ya en Constantino († 337) se pasa del conflicto entre cristianismo e imperio a la reconciliación y al sostenimiento recíproco de suerte que la Iglesia se ve forzada a asumir módulos de vida de la organización civil y legitimaciones teológicas del sacerdocio preferentemente del AT. Cuando luego, el imperio entra en fase de decadencia interna por la presión de los pueblos bárbaros, Gregorio Magno, papa grande y valeroso (590-604) asume tareas subsidiarias de dirección también social, civil y política mientras inicia el proceso de evangelización de los bárbaros y con ello de la nueva Europa. Entretanto el cristianismo ha pasado progresivamente de las ciudades al campo superando las resistencias paganas y acercando al clero al pueblo.

Con Carlomagno († 814) se forma el Sacro Imperio Romano que experimenta en la depresión cultural general un cierto florecimiento de la teología, la intervención del emperador en los asuntos religiosos y un esfuerzo de la organización feudal de la sociedad.

Es sabida la importancia central del monaquismo en todo este proceso. Nacido como fecunda "fuga del mundo" frente a la disolución civil y moral del imperio vino a desempeñar un papel no sólo religioso y espiritual, no sólo de continuidad cultural y de civilización sino también de agregación de la nueva estructura económico-social, providencial al faltar un poder central tanto en la Iglesia como en la sociedad civil.

Nada tiene de extraño que la espiritualidad monástica occidental adoptara un cariz ético práctico centrado en la oración y el trabajo, en el perfeccionamiento moral y en la obediencia y la alabanza a Dios Padre. El abad no representa a la autoridad eclesial sino más bien a la autoridad misma de Dios. Esto no quiere decir que el monasterio estuviera aislado o separado en la Iglesia. Testigo de ello es el papel que representa en la disciplina penitencial hacerse hermano converso es un factor privilegiado de penitencia. La liturgia se extiende a las poblaciones aldeanas vecinas. El abandono social y espiritual en que vive el clero fuerza a los monjes a asumir cada vez más tareas pastorales.

Análogo razonamiento vale para la sociedad civil. La importancia concedida al trabajo hace del monasterio un centro, a menudo poderoso, de vida social y económica, cuya estructura modela el feudalismo. La propiedad de las tierras, los campesinos ligados a la tierra que trabajan, la división del trabajo manual como distinto del intelectual que los monjes poco a poco se reservan una estructura autosuficiente y jerarquizada, en la que reina una relación personalista por la ausencia total de un poder público.

Feudalismo no quiere decir sólo régimen de cristiandad y confusión entre sujeto eclesial y sujeto político. Para la sociedad quiere decir falta de distinción entre lo privado y lo público, dispersión y anarquía de los centros económicos y sociales, mantenidos unidos a duras penas por el vasallaje y el control imperial. Para la Iglesia quiere decir falta de una organización unitaria y por tanto, carencia de condiciones para una conciencia eclesial común. Significa imposibilidad de sostener y cualificar la dignidad del clero y la fecundidad de su ministerio pastoral. Significa, sobre todo, incapacidad de resistir a los abusos de los señores y a las injerencias del poder laico en las cosas religiosas. Como observa Lagarde, "esta edad en-

seña también que la Iglesia resiste más fácilmente los asaltos masivos de un estado poderoso y unitario que la sorda conquista de una multitud de poderes minusculos, cada uno de los cuales actúa en su propio ámbito con el impulso irresistible de las fuerzas naturales".⁸

b) *La reforma gregoriana*. Puede comprenderse entonces la carga revolucionaria de la reforma promovida por el monje Ildebrando, que subió luego al solio pontificio con el nombre de Gregorio VII (1073-1085). El se preocupa de garantizar la libertad y autonomía de la Iglesia, forzando la distinción entre poder eclesial y poder civil. Dos cadenas había que quebrantar: a) el matrimonio o concubinato de los sacerdotes con el cual el clero estaba ligado a la estructura feudal por medio de la sucesión hereditaria, b) la compraventa de cargos eclesiales, con los cuales los señores feudales controlaban el episcopado. La lucha por las investiduras (de los obispos por parte del emperador pero también del emperador por parte del Papa) no es más que el fenómeno externo en que descargan aquellas tradiciones, de hecho todo poder se basaba en una relación personalista de vasallaje y por tanto, en un vínculo de fidelidad garantizado por una motivación sacra. Gregorio VII reserva para sí el derecho de nombramiento de los obispos, depone a los obispos simoníacos (que han comprado el obispado con el feudo anexo) restablece el celibato de los sacerdotes y le recuerda al emperador que el lazo de fidelidad por parte de los súbditos puede disolverlo la autoridad espiritual. La libertad y autonomía de la Iglesia no puede garantizarse más que con el desarrollo del ejercicio directo e inmediato del primado de Pedro. Comienza la centralización de la Iglesia en torno a la potestad pontificia a través del instrumento del derecho canónico al que se otorga vigencia universal de la ampliación de la curia romana y de los legados pontificios y del sistema fiscal centralizado.

Si la figura de Iglesia que sale de ahí es exactamente la que hoy, sobre todo con el Vat II, se intenta redimensionar mediante la recuperación de verdades teológicas y eclesiales quedadas en sombra no hay duda de que la reforma gregoriana inició un proceso de cambio profundo, tanto en el plano de la sociedad civil como en el interno de la Iglesia.

En el plano temporal echa las bases para la superación del mismo sistema feudal e indirectamente estimula la formación del estado moderno. En efecto al encaminar a la Iglesia y su organización jerárquica hacia motivos más rigurosamente pastorales y a una lógica autónoma privara de un importante pilar de la vida social a la estructura feudal. Al diferenciar al sujeto eclesial del político al promover la autonomía organizativa de la Iglesia y darle un poder central estimulara a la autoridad temporal a hacer otro tanto a buscar un poder central fundado en principios nacionalistas a basar la legitimación no ya en un vínculo personal y sacro de fidelidad sino en motivos políticos y autónomos (vease Felipe el Hermoso 1268 1314). Se establecen las condiciones para el nacimiento del espíritu laico. En el plano eclesial da lugar a una dialéctica interna entre los tres estados de vida: monjes clérigos y laicos. El monaquismo sostiene la reforma [piénsese en la figura de san Pedro Damian (1007 1072) y más tarde de san Bernardo (1091 1153)] agota su función histórica primaria pero no sale humillado antes bien sirve todavía de inspiración a la espiritualidad del clero y de los laicos. El clero queda incomparablemente promovido. Es verdad que no posee todavía una espiritualidad propia [hay que esperar a la escuela de san Sulpicio (s. XVII) y más claramente aun al Vat. II] pero queda liberado de la sujeción a la tierra y al poder señorial y encaminado hacia un ejercicio desplegado de la pastoral (si bien solo el concilio de Trento lo conseguirá ampliamente). La libertad del Papa es libertad para los obispos, la libertad de los obispos es libertad para el clero y viceversa. Mientras se genera una indudable clericalización de la Iglesia (el clérigo vive en un estado de vida "separado") se abre dialécticamente el espacio a los movimientos laicales y por tanto a una espiritualidad laica.

Si los bogomilos y los cátaros tienen una derivación cristiana no genuina veada de maniqueísmo si la pataria milanés puede considerarse como un fenómeno limitado de reacción a la corrupción del clero si algunos movimientos tienen desenlaces heréticos o cismáticos como los valdenses y los lloardos mientras otros conservan un carácter ortodoxo y de vínculo eclesial sin embargo desde los hermanos de la vida apostólica a las beguinas y a la

"devotio moderna" los factores comunes parecen ser su carácter laico y las mas de las veces su organicidad con la nueva clase ascendente la burguesía ciudadana.

Desde este punto de vista también las órdenes religiosas en especial la fundada por Francisco de Asís (ca. 1182 1226) pueden considerarse en sus orígenes como movimientos laicos atentos a los nuevos fermentos de la vida ciudadana. El que luego la previsora atención de los pontífices les confiriera un carácter mas "clerical" de inserción en la vida cultural y en la organización unitaria de la Iglesia es un testimonio de la importancia y de la capacidad de soldadura entre los dos polos de tensión.

3 MOVIMIENTOS DE REFORMA HERÉTICOS Y CISMÁTICOS. Sin embargo las órdenes religiosas no pudieron impedir que se produjeran aquellas dolorosas rupturas que todavía hoy nutren la polémica religiosa y que tienen su raíz en el alto medioevo en la Iglesia surgida de la reforma gregoriana: la ruptura entre Cristo y la Iglesia, entre Iglesia institucional e Iglesia del pueblo, entre Iglesia y reino de Dios. Desde el medioevo a la época contemporánea la espiritualidad eclesial vive preferentemente en forma de anhelo de una reforma de la Iglesia con el intento de conciliar aquellas rupturas. A pesar de la grandeza de la obra de Gregorio VII la Iglesia que sale de ella se presenta de hecho como una Iglesia poderosa rica que quiere influir y dirigir la cristiandad clerical y jurista. No es posible reducir a un único comun denominador los diversos impulsos y tendencias reformadoras de la Iglesia. Se puede en cambio identificar los rasgos comunes de aquellas aspiraciones así como los gérmenes de su desenlace herético y cismático o bien ortodoxo y efectivamente regenerador.

a) *La Iglesia entre evangelio de Cristo y reino del Espíritu*. Los modos y la profundidad de la crisis se pueden estudiar en la obra del monje cisterciense calabrés Joaquín da Fiore (1145 1202). El distingue en la historia tres tiempos: el del Padre que se extiende de la creación a Cristo, el del Hijo que va del Hijo a la época contemporánea, el del Espíritu que esta próximo a llegar y a regenerar el mundo instaurando su reino terreno milenar. Es discutible si entendiéndolo realmente la venida del Espíritu como totalmente escatológica o si

el evangelio eterno no es otra cosa que la sustancia espiritual del mismo y un evangelio de Jesucristo que debe desarrollarse en la historia hasta su plenitud. Si es hereje su error consiste en no haber comprendido que el Espíritu se dio Cristo resucitado a la Iglesia de una vez por todas y que una división de la historia en periodos que distingue (por no decir opone) las personas de la Trinidad divina no es viable puesto que cada una nunca obra si no es en compañía de las otras. De cualquier modo que se lo interprete su pensamiento es expresión de una desviación del reconocimiento del misterio de la Iglesia. No consigue ver en la Iglesia actual su nexo pleno con el evangelio de Cristo ni en la comunidad actual de los creyentes a la Iglesia de los santificados por el Espíritu por lo cual establece como expectativa totalmente futura aquel reino milenar que en realidad esta ya dado si bien de manera oculta y germinal. Bien mirado su utopía del reino milenar en el que reinará la justicia (la pobreza y la comunidad de los bienes) bajo la guía de los monjes verdaderos hombres espirituales es bastante regresiva puesto que tiende a perpetuar un mundo ya en declive y a asegurar un nuevo papel al monaquismo que esta llegando al final de su función hegemónica en la Iglesia y la cristiandad. A pesar de ello su pensamiento por mas torcido que sea influirá no al azar en muchos movimientos espirituales y populares desde los franciscanos "espirituales" de Angelo Clareno (1247 1337) al comunismo de ciertos anabaptistas (s. XVI) y a los furiosos pauperistas de Savonarola. Había comprendido finalmente la dificultad del reconocimiento pleno del misterio de la Iglesia y habia encendido el fuego de la tensión entre evangelio e Iglesia, entre Iglesia institucional poderosa y rica e Iglesia popular espiritual y pobre en el reino de Dios y comunidad histórica.

Mas fue con Wyclef (1320 1384) cuando el malestar y las tensiones adquirieron la forma de una verdadera alternativa histórica. Las clases que surgían de la cristiandad medieval hacia tiempo que presionaban para que se reconociera el derecho de propiedad junto con la exigencia de un estilo de vida mas laborioso y evangélico que el ofrecido por clérigos y feudatarios. Entretanto a pesar de la exaltación del poder pontificio llevada a cabo por Gregorio VII la Iglesia experimentó una grave crisis en su

vertice debida tambien a los impulsos nacionalistas y a las teorías conciliaristas crisis que culminara en el llamado 'cisma de Occidente' (1378 1449). Se deseaba una nueva ordenación de la misma estructura constitucional de la Iglesia. Resulto facil recoger en un sistema unico de pensamiento las aspiraciones reformadoras tradicionales la vuelta al evangelio y a la absoluta no matividad de la Sagrada Escritura frente a los sofismas de los escolásticos y los gravosos intereses de la tradición el rechazo sutilmente maniqueo de los misterios y de los sacramentos en favor de una autogestión laica de la comunidad y de un compromiso ético dimanante del significado de los gestos litúrgicos (la neta oposición entre Iglesia espiritual de los santos (que tienen derecho de propiedad) e Iglesia institucional poderosa rica y corrompida (que no tiene derecho a poseer y a ejercer el ministerio). La mecha encendida por Wyclef explotó con J. Huss (1369 1415) el infatigable reformador bohemio pero solo encontro su plena madurez y su desenlace cismático con M. Lutero (1483 1545).

b) *La instancia de lo cualitativo*. Los rasgos teoricos de la reforma de Lutero no son muy diversos de los de Wyclef y de toda la tradición reformista. En Lutero sin embargo son mas robustas y profundas las líneas de una espiritualidad eclesial. En rigor ni siquiera se podria hablar de una espiritualidad como disciplina distinta y separada desde el momento que esta quedó del todo absorbida en la "fe" que nace de la escucha de la palabra. Único punto legítimo de partida para el conocimiento de Dios la palabra evangélica absorbe toda la calidad de la existencia cristiana. Por eso la vida espiritual es radicalmente solo la vida de la fe mediante la cual el hombre de pecador que era se reconoce salvado. De suerte que tambien la Iglesia es radicalmente solo una criatura de la palabra viviente. Su sustancia es el evangelio mismo no los creyentes. Es la palabra la que convoca a los creyentes y hace de ellos una comunidad de santos. La escisión tradicional entre Iglesia y Evangelio queda superada de manera radical. Como también es superada la escisión entre Iglesia santa e invisible e institución visible y pecadora. Es la palabra en efecto la que constituye a la Iglesia en cuanto santifica a sus miembros pecadores.

dores La verdadera Iglesia, pues, es sólo la de los santos, y las notas que permiten reconocerla son el evangelio puro y la recta administración de los sacramentos. Por eso la ordenación eclesiástica y los ministerios no tienen razón de ser, sino en cuanto y en la medida en que expresan el puro acontecimiento del evangelio y de la santidad que produce. Así se supera también la escisión entre clérigos y laicos (lo mismo que el estado de vida monástico), nadie en la Iglesia es objeto de cura pastoral, solo puede ser objeto de la palabra, puesto que, en definitiva, es la palabra sola la que administra la misericordia de Dios y todos somos sujetos suyos. Se entiende que no existe tampoco separación entre comunidad de los santos y reino de Dios, la historia, en efecto, solo es inteligible en cuanto movida por la palabra de Dios, y por eso, mientras la humanidad camina corrompida hacia su destrucción, es salvada por el evangelio la porción de humanidad fiel, según se manifestara en los últimos días, que ya están cerca. Entretanto, el reino de Dios vive oculto en una historia y en un mundo ambiguos.

Podría decirse que en Lutero la instancia de lo "cualitativo" cristiano y eclesial asume su forma más radical y exclusiva. Mas esta radicalidad y exclusividad constituyen también el grave límite de la reforma. La cualidad vive a expensas de "reducciones" gravísimas. El evangelio devora por completo la ordenación eclesial, lo propio hace el reino de Dios con la Iglesia, el laico absorbe totalmente al sacerdote (y al monje). La Iglesia se dispersa y se confunde en la cristiandad (que es por lo demás la de la clase ascendente, la burguesía, con la cual se corresponde la reforma) sin que la distinga apenas otra cosa que la disciplina de la palabra y de la fe interior.

c) *Reino y revolución* Quien pierde inexorablemente es el alma revolucionaria y marginada por la reforma que presenta Th. Muntzer (1490-1525)⁹. Tenemos aquí no el centralismo de la palabra de Dios, sino la experiencia del Espíritu vivida por la comunidad eclesial. La Iglesia no es una criatura abstracta y aérea de la palabra, sino un pueblo concreto una cristiandad llamada a conocer a Dios en una revelación abierta, no fijada en la letra muerta de la Sagrada Escritura, sino que vive en el corazón de los hombres. Muntzer ve

claramente que la justicia imputada por la fe desemboca en el quietismo, no cambia moralmente al individuo ni el orden social existente. En realidad, para conocer a Dios en lo íntimo del corazón es preciso luchar duramente contra las pasiones carnales. Si no consiguen conducir al pueblo a la santidad y al conocimiento de Dios los ministros de la Iglesia católica (no puede conducir a la experiencia del Espíritu el que no tiene experiencia del Espíritu) mucho menos pueden conseguirlo los predicadores luteranos que sustituyen a la Iglesia jurista y papista por el ministerio de las universidades y de la exégesis. Mas la palabra de Dios no es una palabra muerta, cuyo juez es un teólogo carnal, sino una palabra viva al servicio del crecimiento del pueblo. La Iglesia tiene aquí a identificarse poco a poco con la clase proletaria. Esta identificación nace de la crítica de la doctrina de Lutero de los dos regímenes. La autoridad política no tiene, como quiere Lutero, el cometido de mantener el orden exterior sino de reprimir a los malvados y favorecer la santidad del pueblo. Al establecer una separación abstracta entre Iglesia y autoridad política en realidad Lutero legitima el abuso de los poderes y convence con la predicación a los pobres de que estén sujetos a ellos. La autoridad política controlada por el pueblo debe acelerar, de hecho el fin del "quinto reino", el de la alianza entre el poder espiritual y el poder temporal, y luchar por la instauración del reino de Dios en el cual no haya ya conflicto entre Iglesia visible e Iglesia de los santos.

Movido por las preocupaciones decididamente pastorales, rota la unidad con la Iglesia católica, a Muntzer no le queda otra salida que llevar a las últimas consecuencias los principios de la reforma (frente a sus soluciones conservadoras), hacia una lucha de los campesinos y de los obreros contra los príncipes y los burgueses. Testimonio de que las reformas luterana y muntzeriana, ésta mucho más, permanecen ligadas a la identificación medieval entre Iglesia y cristiandad, sin encontrar en la búsqueda de lo "cualitativo" eclesial un camino de salida.

4 MOVIMIENTOS DE REFORMA ORTODOXOS. Característico de la tradición reformadora ortodoxa es, por el contrario, el rechazo de la oposición entre Cristo e Iglesia, entre Iglesia institucional e Igle-

sia santa y/o popular, entre Iglesia y reino de Dios. Ella lucha y sufre por la santidad de la Iglesia histórica y visible y por su reforma, pero sin pensar, en la búsqueda exasperada de lo "cualitativo" cristiano, en trastornar el ordenamiento eclesial recibido normativamente del NT e intentando formular poco a poco nuevas relaciones en la distinción frente al ordenamiento civil y político. Hay que observar, sin embargo que esta tradición católica en su desarrollo acentúa excesivamente, a causa también de las tendencias heréticas y cismáticas, la defensa de la Iglesia institucional (vease contrarreforma) y puso sordina a la tensión escatológica lo mismo que a la radicalidad de la referencia evangélica.

a) *La humanidad de Cristo y la santificación de la Iglesia*. Una figura muy significativa de la reforma católica es la de santa Catalina de Siena (1347-1380)¹⁰, en la cual destaca netamente una espiritualidad eclesial auténtica. Es significativo el hecho de que Catalina, como Muntzer, el reformador popular no burgués, parta también de la experiencia espiritual y del problema del discernimiento del Espíritu, y que ambos, desde este patrimonio místico, desemboken en una acción pastoral reformadora, si bien de un resultado muy diverso. La experiencia espiritual de Catalina, en efecto, está fuertemente arraigada en la humanidad crucificada y gloriosa de Cristo.

Ello le permite, en la experiencia del alma individual, no separar el diálogo con el Padre de la palabra evangélica de Cristo o esta del don del Espíritu Santo. Conocimiento místico de Dios, revelación bíblica y experiencia del Espíritu están profundamente unidos en la realidad concreta del costado abierto de Cristo, vivo en la eucaristía, en los misterios y en la Iglesia. Por eso la reforma de la Iglesia brota únicamente de la caridad crucificada del Verbo encarnado, el cual llama al hombre a colaborar y a todos los fieles a trabajar activamente en la vida del Señor para restaurarla. Esto se realiza comprendiendo y amando al corazón de Jesús, que manifiesta el amor del Padre. Hay que pasar del temor servil (el ordenamiento eclesiástico puramente jurídico) a la caridad, que acepta sufrir por la salvación de todos. Tenemos aquí una vuelta neta a la espiritualidad eclesial centrada en la noción de sustitución vicaria y en

la comunión mística entre santos y predicadores. El que es santo pide sufrir con Cristo por la conversión de los pecadores, porque un lazo misterioso une a la comunidad eclesial, e incluso a todos los hombres. No es un lazo puramente invisible, sino orgánico. De hecho lo establece el Verbo encarnado, el cual nos une indisoluble y personalmente a los sacramentos y a los ministerios. De ahí que los santos deban rezar por la santificación de los ministros y de los pastores y fustigar con amor sus vicios y sus defectos. Con amor, porque no se puede prescindir de los ministros, aunque pecadores y corrompidos, de hecho, los sacramentos que ellos administran tienen valor en virtud de la acción de Cristo resucitado, y no por su santidad personal. Y mucho menos se puede recurrir al poder temporal para castigar a los pastores corrompidos. El cometido del poder político, en efecto, es promover la justicia y no la santificación de la Iglesia. Esta es solo obra de Cristo y de los fieles que aceptan sufrir con su corazón, haciendo crecer la caridad en el cuerpo místico de Cristo. La misma caridad de Cristo guía al discernimiento interior a la profecía exterior a la caridad social (que es el verdadero problema de la cristiandad y el secreto del mantenimiento de los estados) y a la caridad pastoral.

b) *Reforma católica y caridad pastoral*. Así quedan delineadas las directrices de la reforma católica. Perfección espiritual y compromiso para la santificación de la Iglesia aparecen frecuentemente unidos en los escritos y en las obras de muchos religiosos, desde santa Catalina de Ricci (1522-1590) a santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607). La caridad social encuentra, especialmente en Italia, un fervor de iniciativas asistenciales, que constituirán a la larga el tejido vinculativo de la solidaridad social, ausente en el estado, primero, de los señores, absoluto luego y, finalmente, liberal. Pero junto al poderoso impulso misionero hacia el nuevo mundo, el dato más característico de la reforma católica es la primacía de la caridad pastoral. La figura de obispo que sale de la reforma tridentina, representada simbólicamente por san Carlos Borromeo (1538-1584), rompe definitivamente con la confusión feudal entre sacerdocio y autoridad política. Aunque la influencia de la Iglesia en la dirección de la cosa pública tienda a seguir bajo

la forma de la "potestas indirecta" (san Roberto Belarmino 1542 1621), sin embargo, la pastoralidad de los ministerios no da ya lugar a equívocos. Los obispos tienen obligación de residir en las diócesis, se combate la acumulación de cargos eclesiásticos con las visitas pastorales se ejerce el episcopado o la vigilancia sobre la enseñanza del catecismo, sobre la administración de los sacramentos y sobre la cura pastoral de los parrocos. El obispo en una palabra vuelve a ser el buen pastor que da la vida para que Cristo crezca en los fieles.

c) *Entre obediencia y libertad* Aspectos negativos y limitaciones los hubo. La espiritualidad eclesial tiende a partir de la contrarreforma, a hacerse inflexible en una defensa apriorista de la jerarquía, dando origen a una especie de voluntarismo eclesiástico. Escribe san Ignacio de Loyola (1491-1556) en las "reglas para obtener el verdadero sentido de la Iglesia militante", al término de sus "Ejercicios espirituales" "Debemos siempre tener para en todo acertar que lo blanco que veo, creer que es negro, si la Iglesia jerarquica así lo determina"¹¹. Esto se corresponde con el carácter batallador y pragmáticamente apostólico de la espiritualidad ignaciana y por tanto, jesuita. En los *Ejercicios espirituales* se pide escoger la bandera realizar una elección de campo teórica y práctica, de fe y praxis, por la Iglesia y contra sus enemigos históricamente individuados. Y ello incluso en detrimento de las verdades naturales e históricas que pueden encerrarse en la posición de los adversarios. Lo que cuenta es escoger aquella parte históricamente determinada que no incluye todo en sí potencialmente.

Se dice que la frase arriba referida iba dirigida contra el humanismo individualista de Erasmo de Rotterdam (1467 1536) enteramente carente del sentido de Iglesia. Pero nada podría contra el humanismo mucho más ortodoxo de santo Tomás Moro (1478 1535)¹² el cual con su testimonio y su martirio anticipa los derechos de la libertad de conciencia. Desgarrado entre la fidelidad a su rey y la fidelidad a la Iglesia, Tomás Moro acepta subir al patíbulo no por una fidelidad apriorista a las razones del Papa sino para no pecar contra la propia conciencia condenando así su alma. Convencido de la verdad de las razones de la Iglesia contra a su

soberano a mostrarle sus razones y a convencerle de que lo blanco es negro. Al no hacerlo se inclina bajo el hacha para no contradecir la persuasión de su conciencia. Una desgarradora tensión entre obediencia a la autoridad y libertad de conciencia ha surgido no fuera, sino dentro de la misma espiritualidad eclesial.

d) *Piedad popular y representación vicaria*. En la época de los estados absolutos y del iluminismo no hay desarrollos significativos de la espiritualidad eclesial. El nuevo equilibrio de alianza entre trono y altar no favorece la explicitación temática de la realidad de la Iglesia en la espiritualidad. Esta sin embargo alcanza precisamente en este período su época clásica. También la teología atiende preferentemente a los temas antropológicos de la relación entre naturaleza y gracia. Mientras en la moral oficial hay que buscar un equilibrio entre laxismo y rigorismo la piedad popular, ausente de estos excesos y sostenida por una religiosidad humana y afectiva (san Alfonso de Ligorio 1696 1787) se desarrolla como un filón subterráneo que se inclina a través de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y al Corazón Inmaculado de María en el s. XIX, a coincidir con el movimiento de exaltación del primado del Romano Pontífice (1870).

Hay que subrayar el papel de la piedad popular y de la espiritualidad de las devociones, porque en ellas viven y se mantienen presentes temas de espiritualidad eclesial ausentes de la teología docta. J. Ratzinger¹³ ha subrayado el valor cristológico y eclesial de la devoción al Sagrado Corazón. En el alienta el tema de la representación por amor que Jesús ejerce ante el Padre en sustitución de nuestra incapacidad de vencer sobre el pecado. La devoción al amor herido de Cristo expresa nuestra voluntad no solo de reparar por amor las ofensas inferidas por los hombres sino también de suscitar, mediante nuestra voluntaria aceptación por amor de los sufrimientos la gracia de la conversión de los pecadores. De este modo se vive antes de ser pensado el misterio de la Iglesia, que es en el mundo servicio de salvación para muchos y signo eficaz de la solidaridad de todo el género humano.

El nexo entre movimiento mariano y principio petriño lo ha destacado H. U. von Balthasar¹⁴. La devoción a María v

la comprensión viva de su maternidad espiritual respecto a la Iglesia y a los cristianos desarrollan enormemente el sentido eclesial y, de hecho están íntimamente unidas con la comprensión y el amor por el ministerio del Romano Pontífice.

Sin embargo no rara vez estos movimientos populares de devoción adquieren tonos apocalípticos y catastrofistas con la ingenua tendencia a individuar en la avanzada de las fuerzas históricas innovadoras los signos premonitores de los conflictos entre la Iglesia y el anticristo que preceden al fin.

5 RENACIMIENTO Y DESPLIEGUE DE LA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL - La espiritualidad eclesial experimenta un verdadero y auténtico renacimiento en la época contemporánea. La Revolución francesa (1789) con su fuga hacia un proyecto de sociedad programática y abiertamente laica con su intento de transición democrática, lleva a la madurez los frutos de la distinción entre poder espiritual y autoridad política. Los frutos del espíritu laico que desde hacía tiempo se habían ido formando. Tampoco el intento de restauración católica puede evitar la novedad revolucionaria, y se ve forzado a asumir elementos de las nuevas concepciones, hasta asimilar la fecundidad positiva de las libertades civiles, de la democracia y de las instancias de la nueva socialización.

a) *La Iglesia, tema explícito de espiritualidad*. La espiritualidad eclesial se convierte en factor no colateral, sino esencial, y a menudo decisivo, de la perfección cristiana. Así lo vemos en A. Rosmini (1797-1855)¹⁵. En sus *Massime di perfezione*, por primera vez después de mucho tiempo de literatura espiritual, enumera entre los "fines del obrar cristiano en simplicidad" no solo "desear única e infinitamente agradar a Dios, es decir, ser justo" (máxima primera), sino también "dirigir todos los pensamientos y acciones propios al incremento y a la gloria de la Iglesia de Jesucristo" (máxima segunda) y, asimismo, "permanecer con perfecta tranquilidad respecto a todo lo que sucede por disposición divina no solo en relación a sí mismo, sino también en relación a la Iglesia de Jesucristo obrando en favor de ella según la llamada divina" (máxima tercera).

Trabajar por la Iglesia, ser Iglesia, mantener la tranquilidad espiritual en

los sufrimientos propios y de la Iglesia, a causa de la Iglesia y por parte de la Iglesia, se hace finalidad espiritual explícita, lugar en el que se desarrolla la verdadera perfección cristiana.

Se ha de observar también que por Iglesia no se entiende ya como en santa Catalina de Siena, los ministros sagrados, sino toda la comunidad de los fieles de la cual los obispos y el Papa son "parte esencial" no caduca. Al ser puesta en tela de juicio toda la Iglesia en su mismo ser por parte de la ruptura revolucionaria se adquiere entonces conciencia de la totalidad de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo (con esta expresión santa Catalina poco rigurosa en el uso de los términos teológicos entendida, no al azar la sola jerarquía). Toda la Iglesia, objeto y fin de la espiritualidad, comprende en Rosmini no solo la militante, como en san Ignacio, sino también la purgante y la triunfante. Así no se olvida la tendencia al reino de Dios "Todas las complacencias del Padre están puestas en el Hijo y las del Hijo en los fieles que forman su reino". Pero hay que orar y desear que todos los miembros de la Iglesia lleguen a la perfección en el reino y así venga el reino que glorifica al Padre.

El principio de pasividad, común a toda la tradición espiritual cristiana, se convierte en un sufrir serenamente en espíritu por todo lo que acontece en la Iglesia, seguros de la providencia divina y de la indefectibilidad de la Iglesia prometida por Cristo. Pero significa también sufrir con tranquilidad de espíritu por todo lo que acontece a uno a causa de la Iglesia y también *por parte de la Iglesia* (Rosmini lo experimenta en su propia situación personal).

Pasividad, sin embargo, quiere decir purificación, no inactividad. Al contrario el obrar cristiano es indispensable y se orienta en estas tres direcciones insustituibles hacia el perfeccionamiento de sí, hacia el perfeccionamiento de la Iglesia y hacia el perfeccionamiento de la sociedad. Aunque, y precisamente porque estas tres esferas tienden a independizarse relativamente, es preciso que estén coordinadas entre sí. De este modo se puede responder al desafío iluminista y revolucionario que busca al hombre emancipado y emancipador. Obrar en caridad, en efecto, debe ser un obrar inteligente es decir, maduro y adulto. El abandono a la providencia es esencial para purificar en sentido cristiano la misma inteligencia.

La caridad y solo la caridad, nos dice Rosmini en otras obras, es la sustancia y el fundamento de la Iglesia. Su constitución jurídica no podría regir los acontecimientos de no estar sostenida por el misterio de la caridad que el Padre tiene a su Hijo, el Hijo a los fieles y los fieles entre sí y al mundo. El verdadero ordenamiento de la Iglesia es un ordenamiento espiritual, el de la caridad.

Inteligencia de la historia y penetración del misterio le permiten a Rosmini el salto cualitativo en la espiritualidad cristiana. Consigue romper con muchos lugares comunes del pensamiento católico de la restauración. Animado, como el gran Gregorio VII, de la preocupación por la libertad de la Iglesia, comprende el principio de que ésta solo queda garantizada dentro de una libertad (social, civil y política) para todos. Por eso no cae en el equívoco contrarrevolucionario. Antes bien, rompe con los galanteos medievalistas de los restauradores románticos y cuenta entre las llagas de la santa Iglesia la separación entre el clero y el pueblo verificada en la Edad Media. La reforma de la Iglesia debe realizarse al presente teniendo en cuenta tanto el misterio interno de la caridad y de la unión entre pastores y fieles, como las condiciones históricas externas posteriores a la revolución, no todas ellas malas y, de todas formas, defendiendo siempre la libertad de la Iglesia.

b) *Renacimiento eclesiológico y misterio de la Iglesia*. La reflexión de los teólogos no tarda tampoco en hacer objeto de sus preocupaciones al misterio de la Iglesia. Precursores del renacimiento eclesiológico (que se desarrollaría en nuestro siglo hasta culminar en el Vat II) son en Alemania, J. A. Moehler, en Inglaterra, J. H. Newman, en Italia, la escuela romana y, más tarde, J. M. Scheeben.

Característica de este renacimiento es la recuperación del misterio, pero de modo orgánico, en la unidad entre aspecto visible e invisible de la Iglesia, no ya, como en la reforma protestante, como una exasperación de lo "cualitativo" que extenua el ordenamiento externo, sino superando también decididamente los límites de la eclesiología de la contrarreforma, la cual exalta el momento jurídico y el ordenamiento en menoscabo de lo "cualitativo" y, en definitiva del misterio.

Es conocida la frase con que, irónicamente, resumía J. A. Moehler la con-

cepción eclesiológica en vigor desde la contrarreforma: "Dios creó la jerarquía y con ello provee suficientemente a la Iglesia". Había que recuperar el cuerpo de la Iglesia, el pueblo de los fieles. Pero aun más había que recuperar el misterio. En el volumen *L'unità della chiesa*¹⁶ presenta a la Iglesia fundada por el envío del Espíritu Santo en Pentecostes y, por tanto, como realidad íntimamente espiritual, pero que crece y se articula a la manera de un organismo viviente, cuya alma (el Espíritu, la comunión, la caridad) impulsa a los miembros a crecer y articularse en órganos cada vez más complejos.

En la obra siguiente, la *Simbolica*¹⁷, completa la perspectiva, afirmando que la Iglesia nace ciertamente del Espíritu, pero es enviada de manera explícita y autorizada por Cristo, con el cual mantiene un vínculo místico. Ella es como una encarnación continuada. El aspecto interno, puesto de relieve en *L'unità nella chiesa*, se coordina aquí con el aspecto externo, la predicación exterior, la administración de los sacramentos, la autoridad y la disciplina están vinculadas de manera visible y verificable con el mandato positivo de Cristo. De suerte que no se puede separar el alma del cuerpo, ni subordinar el cuerpo a las meras exigencias del Espíritu. No obstante, subsiste todavía en esta visión un marcado acento místico, que hace de la Iglesia en sus aspectos visibles e invisibles, exteriores e interiores, un único misterio de salvación.

También el itinerario de la conversión de J. H. Newman¹⁸ del anglicanismo al catolicismo pone de manifiesto el descubrimiento del misterio de la Iglesia, realidad inseparablemente visible e invisible. No le gana otra preocupación que buscar la plenitud de la verdad cristiana y su realización temporal e histórica en la verdadera Iglesia. La encuentra en la Iglesia católica, la cual poco a poco, en el estudio asiduo de los Padres y de la historia, se le revela como el estado adulto del cristianismo, como el punto más alto y completo del crecimiento y del desarrollo de la realidad cristiana.

La experiencia de Dios sólo puede tenerse plenamente en Cristo. La experiencia de Cristo sólo puede realizarse de un modo completo y manifiesto en la Iglesia, que es como una continuación de la lógica de la encarnación, y, concretamente, en esto en la autoridad y en los sacramentos. Ahora bien, sólo la

Iglesia católica ha mantenido a lo largo de la historia la plenitud de estos dos elementos. La autoridad eclesial, en efecto, en contra de cuanto afirma el espíritu racionalista, está movida en toda su actividad y en toda su razón de ser por la representación del misterio de la pasión de Cristo, el cual se hace siervo y obediente hasta la muerte para salvar a muchos. En cuanto a los sacramentos, ofrecen a lo largo de la historia a los contemporáneos la presencia reveladora de Cristo y permiten de forma concreta un verdadero encuentro con Dios. El aspecto visible e histórico de la Iglesia, que se articula en la autoridad y los sacramentos, es, pues, el instrumento esencial e indispensable para generar la comunidad de los santos, la cual une las almas con Dios a través de Cristo.

El acercamiento a la Iglesia católica no coincide en Newman, como sucede a menudo, con un endurecimiento conservador. Más bien lleva al catolicismo el estímulo de instancias renovadoras, desde la concepción dinámica del desarrollo de los dogmas a la instancia a hacer participar a todos los fieles en las definiciones dogmáticas de la Iglesia, desde la atención a una armonía entre dogma e itinerario psicológico y subjetivo de la fe al apostolado de los laicos. Historicidad, subjetividad, sentido comunitario entran en la Iglesia católica sin lacerarla, exaltando más bien el descubrimiento del misterio.

Los teólogos de la escuela romana, atentos y no moderadores obtusos de la ortodoxia y del catolicismo, acogieron las nuevas sugerencias, pero repensándolas sin solución de continuidad con la tradición controversista (G. Perrone) y escolástica (C. Passaglia, C. Schrader, J. Franzelin). Es genial la elaboración de C. Passaglia¹⁹. En el tratado *De Ecclesia Christi* pone a punto la sustancia teológica de la Iglesia, mostrando su derivación trinitaria, encontrando así un nuevo equilibrio entre Iglesia de los justos atraída por el Padre, comunidad visible o histórica proveniente de Cristo, y realidad espiritual animada por el Espíritu Santo. Rehusa dar una definición unívoca y exhaustiva de la Iglesia, y emplea la multiplicidad de las imágenes bíblicas ofrecidas por la tradición patristica. Relaciona luego la Iglesia con la tradición viva, concibiendo la expresión "economía de la salvación" y de la transmisión de la verdad. De suerte que la Iglesia es en la historia órgano de

transmisión de la revelación y de realización de la salvación transhistórica pero también órgano de la salvación de todo el género humano en cuanto órgano de la palabra de Dios, la única soberana.

La no total identificación entre palabra de Dios y dogma, la no total identificación entre tradición viva y magisterio, entre Iglesia y jerarquía, y menos aun entre Iglesia y cristiandad, no es extraña a las aperturas liberales y conciliadoras de Passaglia, diplomático y escritor político. De gran relieve es también el hecho de que la doctrina de la gracia sea reconsiderada en él dentro de la eclesiología. La gracia no es solo la gracia de Cristo transmitida a todo fiel, sino que es la gracia de la cabeza transmitida al cuerpo (la Iglesia) y a cada uno de los fieles. La gracia es eclesiológica. Y consiste no sólo en una presencia ontológica creada en el alma del justo, sino en la inhabitación personal del Espíritu, y con él, del Padre y del Hijo, en el corazón del creyente.

Sin embargo, esta gran ocasión teológica no prosperó mucho en la Iglesia, preocupada por la reforma pastoral, por la confutación de los errores filosóficos y políticos del tiempo, por la sacudida social y política, en una palabra, por los problemas de la "cristiandad".

c) *El despertar de la Iglesia en las almas*. Entre las dos guerras, al caer en la cuenta del carácter totalizador de la sociedad burguesa e intentar reaccionar globalmente frente a su decadencia, también la espiritualidad se ve estimulada a una reconsideración total del ser de la Iglesia y de su capacidad para responder a la plenitud de los problemas humanos dentro de un mundo concebido ahora como totalidad.

R. Guardini, sacerdote alemán de origen italiano, escribe en 1922 *Il senso della chiesa*²⁰, que comienza con estas palabras: "Un proceso de incalculable alcance ha comenzado el despertar de la Iglesia en las almas". Intenta presentar a la Iglesia como la respuesta global a la crisis individualista de la sociedad burguesa. La Iglesia, en efecto, como realidad viva y orgánica responde a la necesidad comunitaria del hombre, que la evolución histórica de la sociedad reprime pero no suprime. Esto no quiere decir estrangulamiento de la personalidad. Al contrario, satisface la necesidad de un vínculo societario, al cual la persona está constitutivamente abierta y

sin el cual no puede realizarse y des arrollarse plenamente. En este sentido, la Iglesia realiza el verdadero humanismo. A pesar de los pecados y de los errores, la Iglesia pone la realización del hombre en lo que le abre a una relación viva con lo todo con lo incondicionado, con lo absoluto. "La Iglesia es la realidad entera vista, valorada y vivida por el hombre total. Solamente en ella esta la totalidad del ser — la totalidad de lo real, vivida y dominada por la totalidad de lo humano" (p. 91). Al abrir al hombre a la vida mas alla de la historia, libra al hombre de las contingencias y con ello lo emancipa, dándole un punto de vista nuevo y superior, un principio de vida nuevo e integral.

Si esto es así, entonces es preciso que la Iglesia sepa renovarse y transformarse en sus expresiones históricas de forma que ponga de relieve: a) La vida comunitaria, "descendencia de la comunidad divina" (p. 110). b) la anterioridad de la Iglesia realidad sobrepersonal, respecto a la gracia de los individuos, c) la armonía entre lazo societario y realización de la personalidad, d) su capacidad de estar proxima a la humanidad y e) que para gustar la libertad en la Iglesia tienen que tener todos el sentido de ser Iglesia.

El mismo Guardini en el prefacio a la edición del 33, señalaba los límites de su trabajo, consistentes en su falta de historicidad. Podemos añadir que se siente de los límites de aquella cultura romántica y vitalista, a la cual que se opondría en sus éxitos individualistas. El movimiento juvenil que suscito permitio ofrecer una alternativa a la "Freideutsche Jugend", terreno fecundo para el nacimiento del nacionalsocialismo. La comprensión incompleta de las razones de la crisis de la burguesía, así como el indudable límite integralista, no suprimen el mérito de haber colocado en el primer plano de la conciencia de la Iglesia entera, y sobre todo de los jóvenes, la importancia y la necesidad, en el ambiente atormentado de la historia, de vivir de modo personal, comunitario, liberador y responsable la realidad de la Iglesia, así como su papel en la cultura y en la sociedad.

d) *Espiritualidad laica en época de democracia*. El desarrollo de la democracia y el reforzamiento del movimiento obrero han orientado la atención de la espiritualidad eclesial hacia el significado cristiano y eclesial del estado la-

co, hacia la relación entre Iglesia y mundo, entre Iglesia y condición obrera.

En la teología del laicado se busca no sólo aclarar el papel activo, maduro y responsable del laico en la Iglesia, sino también definir los rasgos de una moderna santidad del laico y los valores de una santificación en el mundo. De la idea tomasiana de la magnanimidad (el alma tiene un radio de apertura coincidente con el mundo y quiere asimilarse a él, transformándolo, la vida cristiana repite la actitud universalista del gesto de Jesús) se pasa a una visión más orgánica, que valoriza la legítima autonomía de las realidades terrenas, indicando los caminos de una santificación en lo profano. Entonces la adhesión a la voluntad de Dios, santa y santificadora, se expresa como vocación, servicio, compromiso y responsabilidad. Se trata en suma, de hacerse responsable del mundo ante Dios viviendo aquí la experiencia de la cruz y recuperando las funciones proféticas, sacerdotales y reales de Cristo y de la Iglesia en el corazón mismo de la condición de laico, de hombre del pueblo inmerso en las realidades seculares.²¹

Semejante espiritualidad esta orientada a llevar a la Iglesia, por encima del ordenamiento jerárquico al corazón del mundo, de las realidades profanas, pero también, viceversa, las cosas laicas, en su bondad natural y transformadas por la santidad, al interior de la Iglesia en cuanto prolongación de la encarnación de Cristo o anticipo del reino. Semejante espiritualidad, si bien corre el riesgo de ser entendida como la espiritualidad separada de un estado preciso de la Iglesia, el de los laicos, es consciente, sin embargo, de la totalidad de la Iglesia al tiempo que mantiene la insustituible distinción entre pastores y fieles, derivada de la índole apostólica de la Iglesia no menos que de su articulación constitutiva en sacramentos y ministerios. La orientación actual hacia la ambigua teología de la secularización puede considerarse como una radicalización de la espiritualidad laica, madurada en terreno protestante, no del todo adaptada a la espiritualidad católica.

De mayor actualidad histórica es el estímulo a recuperar una espiritualidad eclesial bajo las incitaciones del movimiento obrero. Son famosas las palabras de Pío XI, según el cual el gran escándalo del s. XIX es el hecho de haber perdido la Iglesia a la clase obrera. A pesar de los grandes méritos del movi-

miento social católico, el divorcio se ha consumado. La cuestión es de una importancia tan decisiva que su solución no puede menos de implicar una reformulación de la "misión" y del "ser" Iglesia en la historia.

La experiencia de los sacerdotes obreros²² puso al desnudo con su fracaso la profundidad de la separación y la amplitud de las tareas que conlleva una reconciliación. Desde una profunda espiritualidad misionera y con el propósito de ganar de nuevo al mundo obrero para la Iglesia la experiencia demuestra por un lado, la necesidad de una reconversión radical de la Iglesia en su cultura teológica, en su estructuración histórica, en sus métodos pastorales, y por otro, la necesidad de afrontar el nudo histórico del movimiento obrero organizado. Este no ha de entenderse solo como un movimiento emancipador de las clases proletarias en el plano puramente económico social y político sino como poderoso reformador moral e intelectual y en cuanto tal capaz de suscribir la cuestión de la verdad humana, filosófica y moral mas aun de cuestionar la concepción de la religión y la cualidad misma del mensaje cristiano como mensaje de salvación.

La dificultad pastoral que de momento parece insuperable consiste en la incapacidad de mostrar con los hechos por encima de las palabras, que la Iglesia no está ligada, en su razón de ser a los intereses de los ricos y de las clases dominantes. En otras palabras la Iglesia aparece de hecho muy poco religiosa y espiritual allí donde se cree que la religión no debe alienar de las tareas encaminadas a transformar la tierra y de las luchas en pro de la justicia y si expresando su rebeldía frente a una condición (la de la sociedad burguesa) "privada de espiritualidad" (Marx) favoreciendo los rectos esfuerzos de emancipación humana a la vez que mostrar y hacer vivir las cosas divinas (Maritain).

II. Los caminos de la espiritualidad eclesial abiertos por el Vat. II

No se trata aquí de exponer la eclesiología del Vat. II, sino de destacar la toma de conciencia del misterio de la Iglesia y de identificar los caminos para vivir una espiritualidad eclesial concreta según las indicaciones que pueden deducirse del concilio.

Vivir el misterio de la Iglesia significa 1) experimentar en ella el acontecimiento de la salvación o sea la comunión con Dios. 2) experimentar en ella la comunión fraterna. 3) hacerse con ella sacramento de salvación para toda la humanidad.

1 LA IGLESIA LU GAR DE EXPERIENCIA DE LA COMUNIÓN CON DIOS. Según el Vat. II misterio no significa solo una verdad inaccesible a la razón humana sino mas bien el plan de salvación del Padre revelado en Cristo y ofrecido en signos sensibles a todos los hombres. Por tanto vivir en la Iglesia comunidad con creta significa encontrarse con la persona concreta de Jesucristo y por lo mismo, a través de él tener la experiencia del Padre, conocer y amar su voluntad salvífica.

Por eso vivir la Iglesia como misterio significa tener la experiencia de la comunión con Dios (cf LG 1). La Iglesia en efecto es "un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4). Es la circulación de amor entre el Padre, Cristo crucificado y resucitado y el Espíritu de Pentecostés, el cual hace vivir a la Iglesia como realidad divina y comunica a cada uno la vida teológica.

a) *La Iglesia y el Padre*. La Iglesia debe sentirse como una asamblea convocada por el Padre, que camina para volver a él (cf LG 2). Tal vocación invisible y eficaz comprende a todos los justos o a los elegidos aunque no los veamos pertenecer de hecho a la comunidad visible. El Hijo, en efecto, ha sido enviado para reunir a todos los justos pero esto solo se manifestara a su vuelta.

Quiere esto decir que la vocación del Padre es universal (cf LG 13) y que se consumara en los últimos tiempos. Vivir como Iglesia en relación con el Padre significa entonces tener el ansia de universalidad pastoral y misionera, tener el ansia de consumación escatológica a través de la paciencia de la historia y del impulso a congregar a los hombres en unidad. El que gusta la comunión con Dios revelado como Padre, no puede consumir esta comunión para sí solo.

b) *La Iglesia y Cristo*. El Padre realiza a través de Jesucristo palabra de Dios hecha carne, su voluntad salvífica (cf LG 3). Por eso la Iglesia, comunidad visible que sigue las huellas de Cristo

vive y se nutre de él, cumpliendo su mandato de transmitir la salvación a todos los hombres y en todo tiempo hasta su vuelta. Vivir la Iglesia como comunidad históricamente determinada supone superar el escándalo de la encarnación. Dios quiere salvar a través de pocos a muchos, a todos los hombres a través de un hombre y a través de algunos a quienes ha llamado a seguirle. La dificultad radical de la aceptación de la Iglesia estriba en este escándalo. Elegir la Iglesia significa superarlo, encontrándose con Cristo, palabra de Dios hecha carne, y no con un simple hombre, por más capaz que sea de suscitar admiración. Elegir la Iglesia, pequeño rebaño, histórica y socialmente "extraño", significa haber captado la realidad invisible (la comunidad llamada y elegida por el Padre) en la realidad visible (la comunidad histórica que continúa la misión de Cristo, no sin defectos y errores).

La separación (querida por la economía divina) entre la asamblea visible de los justos y la comunidad históricamente individuada provoca ya de por sí sufrimiento y cruz, pero también anhelo de reforma, deseo misionero y santificación. Hoy cuando, más que nunca, el pequeño rebaño histórico se encuentra en un mundo contradictorio, aunque no falto de aspiraciones y obras de justicia, las fricciones entre la Iglesia y la comunidad humana, más amplia, provocan en quien escoge responsablemente la Iglesia, ya en esta elección, la experiencia de la cruz y del consuelo del resucitado. No es posible ser santos sin sufrir por la Iglesia, en la Iglesia y por parte de la Iglesia. Al que acepta la cruz inherente al ser consciente y responsablemente la Iglesia se le abre el consuelo de experimentar en la propia carne el carácter concreto del amor del Padre, el cual se complace en su Hijo obediente en su condición humana y lo resucita.

Así pues, vivir lo concreto de la comunidad histórica significa conformarse a la "kenosis", a la humillación de Cristo, el cual para servir se despoja de la forma divina y para enriquecer a muchos se hizo pobre. Ser Iglesia es un servicio a la humanidad. Entonces la comunidad puede experimentar en el acontecimiento de la eucaristía la pascua del Señor, el cual está presente, glorioso, en medio de ella. Entonces la Iglesia escogera como estilo suyo de ser y de realizar su misión los medios pobres (cf LG 8), o sea, la pobreza desarmada de la cruz y de la fuerza dis-

creta del testimonio, y no permitirá que el uso de los bienes externos, si bien necesario, impida la transparencia de Cristo crucificado.

c) *La Iglesia y el Espíritu*. La pequeña comunidad histórica, en efecto, recibe constantemente el Espíritu de complacencia del Padre, que es el mismo Espíritu de Cristo resucitado y vivo, enviado de una vez por todas a la Iglesia el día de Pentecostés. Vivir la Iglesia significa realizar la experiencia del Espíritu, no solos, sino juntos, porque todos comulgamos en el mismo Espíritu, en el mismo cuerpo de Cristo resucitado (cf LG 4). No para nosotros solos, sino para toda la humanidad y para la renovación del mundo, en el cual el Espíritu obra misteriosamente.

Vivir el Espíritu de la Iglesia y en la Iglesia significa experimentar la filiación de Dios y la libertad a la que hemos sido llamados. Significa pasar del temor servil del Dios de la religión opresiva y de la ley inexorable a la alegría de la confianza y el perdón recibidos. Significa también obrar para ampliar los espacios de la libertad y de la dignidad de los hijos de Dios en la Iglesia, tentada siempre de convertirse en "religion" y "ley".

Vivir la libertad del Espíritu en la Iglesia no significa oponer el entusiasmo carismático a la opacidad de la institución y a la merced del pueblo. El mismo Espíritu, que se ha dado a toda la comunidad y otorga carismas a los particulares para la edificación de todo, es también el que se ha autovinculado soberanamente a los sacramentos y a los ministerios, garantizando que no faltará. Vivir el Espíritu en la Iglesia significa entonces intentar comprender el Espíritu de la Iglesia (de la totalidad de los fieles unidos a sus pastores) sin impaciencias ni perezas. Si luego el Espíritu conduce a la verdad toda entera, entonces nos da el sentido interior de la fe verdadera e íntegra. Pero el sentido de la verdad no es una posesión individual. Es infalible en la medida en que se comunica con la universalidad de los fieles unidos a sus pastores (cf LG 12, 25). Si, finalmente, el Espíritu santifica a la Iglesia y la enriquece con los dones del Esposo, impulsándola constantemente a convertirse, entonces vivir el Espíritu de la Iglesia no significa solo creer en la santidad originaria e indestructible de la Iglesia, a pesar de los pecados, sino también recibir de ella

nuestra santidad y no negar a ninguno en la Iglesia los instrumentos para su santificación.

2. LA IGLESIA Y LUGAR DE EXPERIENCIA DE LA COMUNIÓN FRATERNAL. "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" (LG 9). A la Iglesia la define el Vat II como un pueblo inserto en la sociedad, en camino por la historia, el cual experimenta la salvación como comunión fraterna y hace experimentar en toda comunión fraterna un momento de salvación. Comunión con Dios y comunión entre los hombres son en efecto aspectos íntimamente correlacionados y necesarios del acontecimiento de salvación único.

a) *El nuevo pueblo de Dios*. Sin embargo, el pueblo de Dios no se identifica como el antiguo Israel por un lazo étnico, ni por una alianza con Dios testimoniada por un signo en la carne, sino que "tiene por cabeza a Cristo por condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios" por la ley el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos ama (como fin la dilatación del reino de Dios" (LG 9). El germen de unidad de comunión y de salvación que en él se puede experimentar es un signo eficaz un fermento para todo el género humano hasta la unidad final, cuando no habrá ya Iglesia en la humanidad sino la humanidad entera salvada en torno a Cristo y la pecadora rechazada.

b) *Por ministerios y sacramentos*. La carta de identidad del pueblo de Dios no puede ser pues sociológica, cultural o política sino que su estatuto, arriba definido, hace de él un pueblo que no se distingue de la sociedad en que está inmerso más que por el hecho de ser pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, que crece y se articula mediante los ministerios y sacramentos. No se ha destacado bastante el hecho de que la noción de pueblo de Dios, más histórica o social respecto a la noción jurídica de sociedad perfecta, o a la espiritual de cuerpo místico, no justifica algunas interpretaciones sociológicas que se han dado de él. Mediante los sacramentos y los ministerios es como una porción del pueblo se convierte de conjunto sociológico en *pueblo de Dios*. El organismo sacramental entero a través de los di-

versos ministerios, articula y hace crecer a un pueblo amorfo dándole unidad orgánica y haciéndolo cuerpo de Cristo. Pues bien todos los sacramentos culminan y están compendiados en la eucaristía. Por eso es la eucaristía la que hace a la Iglesia. La experiencia litúrgica no puede entenderse pues como simple momento de culto que realiza en cada participante la virtud de la religión. Es no solo lugar privilegiado de la experiencia de la Iglesia sino vertice al que tiende y fuente de la que mana toda la vida cristiana de la comunidad y de los individuos (cf SC 10).

c) *Elite masa o pueblo*. Hay que superar una peligrosa escisión que se está produciendo. Por una parte, pequeños grupos experimentan casi en laboratorio la novedad conciliar de la Iglesia como comunidad, como comunión íntensa pero corriendo el riesgo de olvidar o de eliminar a la gran masa del pueblo cristiano. Por otra, esta aspira a vivir la espiritualidad eclesial promovida por el Vat II y tiende a proponer de nuevo a la Iglesia como cristiandad sociológica o bien como sociedad jurídica que no se deja reformar por la realidad del misterio. Habrá que superar semejante escisión. Ello supone claridad doctrinal y sensibilidad pastoral. La Iglesia no es una *élite* de reformadores iluminados, ni una cristiandad o sea, una *masa* cultural, social y políticamente identificada. Es un pueblo que del bautismo a la eucaristía, en torno a los ministros salidos de su seno y capacitados por el sacramento del orden sigue un camino orgánico, por lento que pueda parecer, de conformación y de asimilación del Espíritu santificador de vuelta al Padre. Hacer la experiencia de esta comunidad fraterna significa ser solidarios con toda la Iglesia, atendiendo a los modos específicos de su crecimiento. Esto supone en todos un vivo sentido de la pastoral o sea de la obra de autoconstrucción de la Iglesia.

d) *Diaspora, unidad y pluralismo*. Es preciso que todos los bautizados que buscan el reino de Dios sepan buscar el rostro del hermano, sepan gustar la alegría de encontrarse juntos en nombre de Cristo, incluso fuera de la asamblea litúrgica. Aun viviendo como en diáspora en medio del mundo, hecho providencial y querido por Dios, no pueden menos de recibir con gratitud, como don de Dios, la oportunidad de encon-

trarse juntos incluso con desconocidos, incluso entre concepciones, mentalidades, culturas diversas, y gustar la unidad reforzando la comunión. Unidad y pluralismo, en efecto, no son valores antitéticos (cf LG 13). Precisamente la unidad de los cristianos, incluso en medio de tanta diversidad de pueblos, de clases sociales y de culturas, es un signo potente de credibilidad del acontecimiento cristiano y poderoso fermento de conciliación, de paz y de unidad entre los hombres. Por eso amar a la Iglesia significa buscar siempre su unidad, trabajar por ella. El deseo de unidad no oculta los contrastes reales, ni sofoca en la uniformidad el pluralismo legítimo, sino que busca lo que une más bien que lo que divide. La unidad de la Iglesia, en efecto, es la unidad misma de Cristo, la unidad de los fines y la unidad misma del Espíritu.

e) *Iglesia de pueblo e Iglesia institucional*. Otro equívoco que puede surgir de la noción de pueblo de Dios es la contraposición de principio entre Iglesia de pueblo e Iglesia institucional, entre realidad de base y autoridad jerárquica. El Vat. II no puede dar a entender esto. Por ser un pueblo orgánicamente unido y articulado en ministerios y sacramentos debe manifestar siempre la unidad orgánica entre pastores y fieles. Ni reforma, ni contrarreforma. No hay pueblo de Dios sin sucesión apostólica (cf LG 20) y ministerios ordenados (cf LG 21; 28s), igual que no hay cabeza separada del cuerpo o autoridad eclesial que no se nutra de la fe de todo el pueblo y se ponga a su servicio. En esto la autoridad eclesial es a imagen de Cristo, que da la vida por los suyos y está entre nosotros como el que sirve; pero, a diferencia de Cristo, ella se sitúa en religiosa escucha de la palabra de Dios y enseña sólo lo que ha recibido de toda la Iglesia desde siempre (cf DV 10).

f) *Colegialidad y comunión*. Al definir la colegialidad episcopal y la sacramentalidad del episcopado, el Vat. II ha abierto nuevas y amplias vías a la espiritualidad de la Iglesia, pueblo de Dios orgánicamente unido a sus pastores. Decir colegialidad episcopal significa, en efecto, dejar transparentar también a nivel de gobierno pastoral el misterio íntimo de la Iglesia, que es misterio de comunión. Los esquemas secularistas de gobierno propios de la sociedad civil no son viables para la Iglesia; no son más

que una analogía muy extrínseca y como tal deben verse. La Iglesia no es ni una monarquía absoluta, ni una democracia, ni algún otro sistema mixto. Desde un punto de vista jurídico, el gobierno de la Iglesia (el colegio de los obispos con el Papa y bajo el Papa) es un monstruo. Desde un punto de vista teológico y espiritual, es un misterio de comunión y de caridad. Sin embargo, la colegialidad no es algo que se refiere sólo a los obispos en sus relaciones entre sí con el Papa. Por una cierta analogía, a saber, en cuanto expresa a nivel de gobierno pastoral el misterio de comunión que es la Iglesia, puede extenderse a toda forma de gobierno pastoral, como, por ejemplo, entre fieles y párroco, entre presbíteros y obispo. Esto no ha de entenderse como una concesión al democratismo, sino como una expresión de la participación de todos los fieles, en la medida de su orden y grado, en la resolución de los problemas pastorales de toda la Iglesia. No es cuestión sólo de eficiencia (lo que se decide con la responsabilidad de todos y, por tanto, con consenso, es seguido mejor por todos), sino de espiritualidad: participar en el sufrimiento del servicio de la autoridad estimula la caridad pastoral y el amor hacia la Iglesia.

g) *Orden y jurisdicción*. También la definición de la sacramentalidad del episcopado tiene gran importancia histórica y espiritual. Significa que el aspecto jurídico de la Iglesia, es decir, su articulación jurisdiccional, sin perjuicio de la potestad inmediata y directa del Papa, debe plegarse, reformarse y conformarse a la sustancia teológica de la potestad episcopal, la cual está arraigada y tiene su fuente en el sacramento del orden. Esto quiere decir que el aspecto jurídico de la Iglesia, tan temido y tan poco amado, no debe concebirse como algo inmutable y extraño, e incluso opuesto al espíritu de la Iglesia o dejado de cualquier forma a una lógica enteramente suya, dado que no se puede prescindir de él. Por el contrario, encuentra en la sustancia teológica y, en definitiva, en el misterio de la caridad, el criterio al que ha de conformarse y servir.

h) *De la diócesis a la iglesia local*. De la sacramentalidad del episcopado deriva también la noción de iglesia local. Donde hay obispo hay iglesia local. Donde se celebra la eucaristía en comu-

nión con el obispo hay Iglesia. En efecto, allí están representados todos los elementos que constituyen la esencia de la Iglesia. Un obispo, se entiende, que esté en comunión con todos los obispos y con el Papa. Desde el punto de vista de la conciencia eclesial, hay que pasar de la diócesis (entendida como realidad puramente administrativa) a la iglesia local (pero ¡cuidado con caer en el localismo!). Esto supone no sólo un amor no localista a la propia iglesia local, sino una solicitud y una "koinonía" concreta hacia todas las iglesias (aspecto horizontal) y un sentido más vivo que nunca de la Iglesia universal y de su unidad garantizada por el Romano Pontífice (aspecto vertical).

i) *Autoridad y libertad*. La tensión normal entre autoridad y libertad en la Iglesia encuentra en las líneas del Vat. II el camino para vivirla con una mayor riqueza espiritual. No hay duda, en efecto, de que él exalta como nunca anteriormente la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, fundada no sólo en el respeto absoluto debido a toda conciencia, incluso invenciblemente errónea, y a la inclusión radicalmente libre de la adhesión de fe (cf DH 2s; 10), sino también en el sacerdocio bautismal y en la confirmación crismal, que confieren a todo fiel autonomía de iniciativa y capacidad de participación en lo que se refiere a toda la Iglesia (cf LG 30-38). Por otra parte, la autoridad eclesial es purificada de preocupaciones extrañas y enriquecida con motivaciones teológicas, y rigurosamente encaminada al servicio pastoral para el crecimiento del pueblo cristiano, a la obediencia exclusiva a Dios y a su palabra de conformidad con Cristo siervo obediente. Se ha puesto en marcha un estilo nuevo. Asumir la tensión entre autoridad y libertad teniendo en gran estima ya sea el valor de la obediencia, ya el respeto de la conciencia, es un medio poderoso de crecimiento espiritual de toda la Iglesia como reino de Dios (no siempre y necesariamente como interés visible). Lo que se sufre a este propósito no se pierde, sino que hace crecer a la totalidad en la verdad y la caridad. Téngase presente que la verdad evangélica, que la Iglesia posee también en plenitud, no se desarrolla en la historia sino progresivamente (cf DV 8), y por ello el tiempo requerido para el reconocimiento de una verdad puede ser largo; y, por otra parte, que un pueblo es tanto más fuerte cuanto

más firmes están en el Señor sus pastores; y, viceversa, que los obispos son tanto más libres en su autoridad cuanto más unidos están a ellos los sacerdotes y el pueblo por el consenso.

3. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE SALVACIÓN PARA TODA LA HUMANIDAD - La definición de la Iglesia como sacramento de salvación para la humanidad (cf LG 1; 9) está en continuidad con la noción de economía o historia de la salvación de la Constitución dogmática sobre la revelación divina (cf DV 2) y con la nueva comprensión de la misión del mundo en términos de diálogo establecida en la Constitución pastoral (cf GS 40-45).

a) *La Iglesia, inserta en la historia de la salvación*. La *Dei verbum* define la revelación como una economía de salvación integrada por palabras y acontecimientos íntimamente conexos entre sí y que culmina en el acontecimiento-palabra-persona, que es Jesucristo. "Economía" significa que el plan divino de salvación es realizado por Dios progresivamente en la historia, de modo que todos los pueblos se salven a través de la elección de un pueblo y que todos los hombres reciban la gracia a través de un solo hombre.

Ahora bien, esto quiere decir que la Iglesia, comunidad histórica que sigue a Cristo, realiza su misión salvífica en un tiempo peculiar de la historia de la salvación que va de la resurrección a la parusía; mas con un estatuto especial para ello, que lejos de absorber o negar a la humanidad y al mundo, se sitúa en medio de él como mediación saludable hasta la unidad final en el reino definitivamente manifestado en el retorno de Cristo. Anticipa, pues, para todos lo que seremos todos, mientras que ella misma va perfeccionándose y purificándose en la historia. Por tanto, es germen, fermento y signo eficaz o sacramento de todo el género humano y de su vocación en Cristo, como de su destino escatológico.

b) *La Iglesia, esencialmente en relación al mundo*. Se sigue de ahí consecuentemente que el diálogo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo no es una táctica pastoral supletoria y reversible, sino una definición más profunda de su auténtica misión pastoral, consistente a una comprensión más profunda, de naturaleza dogmática, del misterio de la Iglesia.

La *Gaudium et spes* traza las líneas de este cambio esencial e insustituible entre Iglesia y mundo, en el cual ocurre la salvación, lo mismo que Cristo salva en cuanto, como Hijo de Dios, asume la carne humana en la historia. No hay sitio para el integralismo. La Iglesia no puede dejar de acoger cuanto de verdadero, de bueno y de bello viene realizando en la historia la actuación autónoma de los hombres, en los cuales la Iglesia reconoce la imagen de Dios creador, que no puede contradecir al Dios salvador. Además de la acogida crítica de cuanto hay de bueno en el mundo moderno, la Iglesia anuncia y testimonia la vocación más plena e integral en Cristo de toda la humanidad (cf GS 45) y llama a todos los hombres a entrar en la Iglesia, sin la cual no podemos salvarnos (cf LG 14).

Sin embargo, la necesidad de la Iglesia para la salvación no se entiende en sentido exclusivo, excepto cuando existe un rechazo culpable, sino que indica positivamente la naturaleza íntimamente eclesial de toda salvación. El que se salva se salva siempre y sólo a causa de la Iglesia. Su gracia, aunque no se perciba, es no sólo cristiforme, sino también eclesioforme; y por ello dice relación en grado diverso a la única Iglesia visible e invisible y aspira a ella íntimamente. Por tanto, los que tienen el don y la responsabilidad de vivir en la plena pertenencia a la Iglesia han de saber que su "ser Iglesia" es un servicio misteriosamente eficaz para todos los que se salvan sin conocer a la Iglesia (o acaso, sin culpa, rechazándola). Se es Iglesia para la humanidad.

c) *La Iglesia, esencialmente misionera*. La Iglesia, pueblo profético, sacerdotal y real, tiene prefigurada en sí, como en un sacramento, la plenitud, o sea, el señorío escatológico de Cristo (cf LG 17), que es reconciliación de todas las cosas, naturaleza e historia, carne y espíritu, ahora y por siempre. Su misión a todos los pueblos hasta el fin de los siglos, al mismo tiempo que se continúa incesantemente para implantar la Iglesia donde no existe y conducir a todo hombre a su seno, ha de reconsiderarse de manera adecuada a la totalidad de las líneas vectoriales que conducen en la historia al señorío de Cristo, superando el escándalo de lo sectorial o bien del pequeño rebaño que se repliega tras sus propios intereses o en el reducido proselitismo olvidando la totalidad fi-

nal. El alma misionera tradicional de los pastores, de los "misioneros" y de los contemplativos debe adueñarse de toda la Iglesia, que es esencialmente misionera (cf AG 2), y, por tanto, también de los obreros y de los hombres cultos. No sólo en sentido espacial y horizontal (ganar a todos y a cada uno de los hombres), sino también en sentido cualitativo y orgánico (orientar a todos los fieles y todo el trabajo de la historia al señorío escatológico de Cristo).

d) *Catolicidad y universalidad pastoral*. Tener el sentido de la catolicidad no significa tanto vanagloriarse de la representación de todos los pueblos que la Iglesia contiene en su seno, ni sólo profesar devoción al Romano Pontífice, que es jefe y garante visible de la catolicidad y la unidad. El reino de Cristo no es de este mundo, sino del futuro, y por eso "no disminuye el bien temporal de ningún pueblo" (LG 13); al contrario, la Iglesia estimula la necesidad y la tendencia a la unidad de esfuerzos, incluso temporales, situándose en las naciones como signo de paz y de un orden más avanzado en la justicia. Mas esta función de reconciliación católica en medio de los pueblos no sería posible si no se desarrollara dentro de la Iglesia el sentido de la universalidad pastoral, que no se deja limitar por la diversidad de las clases sociales, por orientaciones culturales y políticas, confiando en que es siempre posible una comunicación material y espiritual entre todos los hombres. Somos deudores del evangelio a todos los hombres. Somos deudores de los medios de santificación a todos los bautizados.

e) *Ecumenismo y sentido de la verdad*. Tener sentido ecuménico no significa sólo tener celo por la unidad del cuerpo de Cristo y trabajar para superar el escándalo de la división de las iglesias, sino que ante todo significa reconocer los elementos de la verdad católica presentes en las iglesias separadas (cf UR 3; LG 15). La catolicidad, en efecto, no se identifica nunca "totalmente" en una sola iglesia visible, si bien la fe atestigua sin sombra de duda que la Iglesia establecida por Jesucristo "subsiste" en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él (cf LG 8). Además, la integridad y catolicidad de la doctrina no reposa en una adhesión formal y positivista, sino que reconoce

una jerarquía de la verdad por su nexo con el fundamento de la fe cristiana (cf UR 11). Sin caer en una fe vaga no formada eclesial y competentemente, el movimiento ecuménico estimula a tener un sentido más vivo y calibrado de las verdades cristianas en la diversidad lícita e incluso enriquecedora de las tradiciones.

f) *Libertad de la Iglesia y libertad de conciencia*. La Iglesia no debe exhibir los derechos de la verdad cuando la sociedad civil se encuentra en condiciones de fuerza y los derechos de la libertad cuando se encuentra en condiciones de debilidad. Semejante escisión es inadmisibles en virtud del principio de que "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas" (DH 1), o en virtud del principio de que la búsqueda de la verdad y la obediencia a la misma tiene su raíz en la naturaleza inteligente y libre de la persona humana (DH 2ss), o también en virtud del carácter esencialmente libre del acto de fe (cf DH 10ss). Así pues, la Iglesia reivindica para sí la libertad religiosa como parte indivisible de la libertad para todos en la sociedad civil (cf DH 13), libertad que es condición externa y política para la maduración total de toda verdad humana o religiosa, racional o revelada. Esto no debe significar en modo alguno indiferentismo religioso o descuido en el celo por la libertad de la Iglesia, sino reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios sobre las conciencias y, por lo mismo, de las conciencias, tanto respecto a la sociedad civil como respecto a la Iglesia, y siempre también exigencia de autonomía recíproca entre Iglesia y sociedad civil.

g) *Iglesia, reino y comunión de los santos*. Si la Iglesia es un pueblo de Dios que, inserto en la familia humana más amplia como signo de salvación, camina en la historia hacia el cumplimiento del reino final, entonces quiere decir que la tendencia escatológica del cristiano no puede entenderse ya sólo en sentido individualista, como unión del alma particular con Dios en la visión beatífica, sino que debe contener un elemento eclesial e histórico. Esperar en Dios significa desear unirse a los santos en el reino final de Cristo, pero significa también desear que se realice en la historia para que el mundo sea transformado y

recapitulado en Cristo. Por tanto, la esperanza se hace ya aquí activa no sólo para merecer para sí el paraíso con las buenas obras, sino más bien para acelerar el reino final con la lucha por un mundo humanamente más justo (cf GS 45) y, a la vez, para convertir y santificar a la Iglesia, a fin de que venga el Esposo (cf LG 48). Entre tanto, la piedad de la Iglesia peregrina no puede prescindir de alimentar la comunión con la Iglesia celeste, la de los santos, que esperan impacientes la resurrección y la reconciliación final y por eso interceden por nosotros para que la historia se cumpla pronto (cf LG 49s).

4. *MARÍA Y LA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL* - El nexo entre María y la espiritualidad eclesial debe tratarse aparte y de modo privilegiado. La experiencia espiritual enseña que la comprensión vital de María y la devoción a ella facilitan el acceso a las verdades católicas y a la espiritualidad eclesial concreta. Pero también, recíprocamente, el que vive en la Iglesia el sentido genuino de la fe, antes o después llegará a la comprensión del misterio de María y no encontrará dificultad en profesarle devoción. Este nexo entre María y el sentido de la Iglesia se funda en la maternidad espiritual respecto a la Iglesia, lo mismo que respecto a cada uno de los cristianos y a la humanidad entera, que María mereció bajo la cruz cuando Jesús la confió a la Iglesia naciente y la Iglesia naciente a ella (cf LG 60-65). María es ciertamente modelo de fe y figura de la Iglesia, y, por tanto, la primera criatura de la obra salvífica del Padre y de Cristo. Mas por su estrecha participación y colaboración, totalmente singular, en el plan de salvación del Padre y en los misterios de la vida de Jesús (cf LG 55-59), es también objeto de la devoción de los cristianos debido a la capacidad mediadora que con esto se conquistó (cf LG 66ss).

P. Mariotti

Notas.—(1) M. Flick-Z. Alszeghy, *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana, in Ortodossia e revisionismo*, Roma 1974, 75-82.—(2) H. De Lubac, *Storia e Spirito*, Roma 1971.—(3) H. De Lubac, *Cattolicesimo*, Roma 1948, 162-168.—(4) L. Bouyer, *Spiritualità dei Padri*, Bologna 1968, 345-380.—(5) J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1937, II, 180ss.—(6) *Enarrationes in Psalmos*, cit. en

L Bouyer *o c* (nota 4) 458 —(7) Cf H U von Balthasar *Sponsa Verbi* Cristiandad Madrid 1964 19 56 —(8) Lagarde *Alle origini dello spirito laico* Brescia 1961 I 29 —(9) De Th Muntzer se han publicado no hace mucho los *Scritti politici* Turin 1972 con un ensayo introductorio de E Campi —(10) Véase de santa Catalina el *Dialogo della divina provvidenza* 2 vols Florencia 1928 —(11) *OC* Ed Católica Madrid 1977 288 289 —(12) Cf Tomás Moro *Lettere della prigionia* Turin 1961 —(13) Entre las numerosas obras véase *Sustitucion representacion en CFT* II 726 735 —(14) H U von Balthasar *Il complesso antirromano* Brescia 1974 203ss —(15) A Rosmini *Massime di perfezione* Roma 1976 —(16) J A Moehler *L unità nella chiesa* Roma 1969 —(17) Id *La simbologia* Milan 1853 —(18) Sobre Newman cf J H Walgrave *Eglise en DSP* IV/1 435 436 (19) Sobre Passaglia cf W Kasper *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* Friburgo 1962 —(20) Incluido en el volumen *La realtà della chiesa* Brescia 1973 —(21) Cf Y Congar *Jalones para una teología del lacado* Estela Barcelona 1969 —(22) Cf E Poulart *I preti operai* (1943 1947) Brescia 1967

BIBL.—AA VV *El misterio de la Iglesia* 2 vols Herder Barcelona 1965 —Balthasar H U von *Sponsa Verbi* Cristiandad Madrid 1965 —Boff L *Eclesiogenesis Las comunas des de base reinventan la Iglesia* Sal Terrae Santander 1980 —Bouyer L *La Iglesia de Dios* Studium Madrid 1973 —Congar Y M J *Santa Iglesia* Estela Barcelona 1965 —Congar Y M J *Verdades y falsas reformas en la Iglesia* Inst de Estudios Políticos Madrid 1973 —Dulles A *Modelos de la Iglesia* Sal Terrae Santander 1975 —Hamer J *La Iglesia es una comunon* Estela Barcelona 1965 —Kung H *La Iglesia* Herder Barcelona 1968 —Lubac H *Meditaciones sobre la Iglesia* Encuentro Madrid 1980 —Matagrín G *Política Iglesia y fe* Marova Madrid 1974 —Mersch E *Cuerpo místico y moral* Desclée Bilbao 1963 —Moltmann J *La Iglesia fuerza del Espíritu* Sigueme Salamanca 1978 —Navarro A *La Iglesia sacramento de Cristo sacerdote* Sigueme Salamanca 1985 —Philips G *La Iglesia y su misterio* 2 vols Herder Barcelona 1968 —Ratzinger J *El nuevo pueblo de Dios* Herder Barcelona 1972 —Schillebeeckx E *El mundo y la Iglesia* Sigueme Salamanca 1969 —Schillebeeckx E *Mision de la Iglesia* Sigueme Salamanca 1971

IMAGEN

SUMARIO I Premisas bíblicas 1 Prohibición de las imágenes 2 El hombre imagen de Dios 3 Cristo imagen de Dios II La lucha iconoclasta y la veneración de las imágenes III El icono en la espiritualidad bizantina 1 La iconografía como misterio 2 La iconografía arte divino IV La imagen sagrada en la espiritualidad occidental V La civilización

de la imagen y su espiritualidad 1 Secularización de la imagen y posibilidad de un arte sagrado 2 ¿Salvará al mundo la belleza?

I Premisas bíblicas

1 PROHIBICIÓN DE LAS IMÁGENES 'No harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra. No te postrarás ante ella ni la servirás' (Ex 20 4s) La prohibición rigurosa de hacer imágenes (ordinariamente de seres humanos y de animales) esta motivada en la religion mosaica por el peligro de la idolatría tan difundida entre los pueblos cercanos Su fundamento es la absoluta trascendencia de Dios respecto a la creación (el es el Señor que lo ha creado todo su soberanía domina sobre todo) y su inequívoca y pura espiritualidad (por eso no es posible representarlo sensiblemente) Dios se manifiesta a los sentidos en las 'teofanías' pero no en sí mismo sino en su gloria y poder de manera que la trascendencia y la espiritualidad quedan rigurosamente a salvo (cf Ex 33 18 23) Yahve es un Dios es condido impenetrable a los sentidos y a la inteligencia (cf Is 45 15) A pesar de la prohibición de las imágenes existía en Israel una iconografía sagrada pero es interesante señalar que las representaciones no eran de heroes o de personajes sagrados sino memorias de sucesos de acciones salvíficas de Dios

El Nuevo Testamento continua en cierto modo la tradicion mosaica pero cambiandola de significado Los cristianos que permanecen firmes en la fe a diferencia de los apóstatas se megran a adorar la estatua de la bestia (Ap 13 14s etc) o sea del emperador En efecto Jesus devuelve al Cesar lo que es del Cesar pero reserva rigurosamente para Dios lo que es de Dios La imagen del emperador grabada en la moneda dice que el derecho a la moneda corresponde al Cesar y que con ello se le satisfice sin que pueda exigir mas (cf Mc 12 16 y par) La imagen se mantiene en su valor secular sin repercusion alguna religiosa El cristianismo primitivo a diferencia de los cultos sincretistas contemporaneos no reconoce a la iconografía un valor autonomo de culto centrandose para repetir la presencia de Dios en la palabra y en los sacramentos Pero muy pronto aparecen simbolos y figuras decorativas que recuerdan los misterios de la salvacion en tor

o a la persona de Jesus y de los apóstoles

2 EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS Si es imposible y enganoso representar una imagen de Dios ya que es el creador espiritual y trascendente sin embargo un reflejo o una huella del mismo esta presente en la creacion Esta idea mas bien tardia en su formulacion va precedida de otra mas central y recalcada la del hombre creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 1 26) Esta ultima tiene probablemente un origen mitológico pues se encuentran analogias en la literatura babilonica antes de crear al hombre Dios dibuja sobre una plancha de bronce la criatura que ha de ser formada El hecho de que Dios cree al hombre como imagen de sí mismo no quiere indicar en primer lugar la espiritualidad del hombre sino mas bien su origen divino y su caracter central en la creacion a la que tiene que dominar La imagen de Dios en el hombre es un dato ontico que se transmite con la generacion (cf Gen 5 1s junto con Gen 5 3) y constituye la dignidad del hombre (cf Gen 9 6 el que hiere el cuerpo del hombre ultraja la gloria misma de Dios)

Precisamente la nocion de gloria puede ayuarnos a comprender lo que significa imagen de Dios El hombre ha sido hecho un poco inferior a Dios coronado de gloria y esplendor (cf Sal 8 6s) Gloria indica la manifestacion del poder interior Por tanto el hombre participa de la realidad divina precisamente en eso en su peso en su valor que lo convierte en expresion del poder y de la gloria de Dios Esto puede resultar mas claro si pensamos que en todo el mundo antiguo especialmente en el griego la imagen no es la representacion de un objeto como si estuviera en lugar de ese objeto sino mas bien una irradiacion una manifestacion visible de la esencia de la cosa misma No es la obra de arte sino la cosa misma en su esplendor en su valor la que es imagen sensible de su realidad intima Logicamente esto vale de manera especial para el hombre La Biblia acoge de buen grado todo lo que en las especulaciones griegas podia servir para expresar la idea del hombre como imagen de Dios sin quitarle nada a la trascendencia divina ni a la prohibicion de hacer imágenes de el Bajo la influencia hebraica se ve la imagen de Dios en la espiritualidad del hombre (cf Eclo 17 3ss

que hay que entender no en forma dualista no se excluye la corporeidad sino que se la implica en la imagen como manifestacion sensible) y en la inmortalidad perdida por el pecado (cf Sab 2 23s) En el Nuevo Testamento este significado de la palabra imagen esta confirmado en 1 Cor 11 7s donde se dice que el hombre es imagen y reflejo de Dios mientras que la mujer es reflejo del hombre ya que el hombre no ha sido sacado de la mujer sino al reves Esto no debe entenderse logicamente como negacion de la espiritualidad de la mujer sino que alude a la imagen como derivacion y reflejo sensible Lo mismo se confirma en 1 Cor 15 49 pero aqui el origen terreno senala la imagen de Adan mientras que el origen celestial senala la imagen del Cristo escatológico Segun Pablo el hombre tiene que conformarse con Cristo (cf Rom 8 29) que es la imagen de Dios (cf Col 1 15 2 Cor 4 4) de forma dinamica anticipando una realidad escatologica y restaurando asi en una nueva creacion la imagen del creador (cf Col 3 10) En efecto el cristiano con la cara descubierta refleja como en un espejo la gloria del Señor y el Señor que es espíritu lo transforma constantemente a imagen suya (cf 2 Cor 3 18)

3 CRISTO IMAGEN DE DIOS Esta claro que en el Nuevo Testamento hay un gran enriquecimiento de significados Cristo mismo es imagen de Dios en el sentido de que refleja plenamente en sí mismo la sustancia del Padre (cf Col 1 15) Asi pues en Cristo la nocion de imagen asume su significado mas realista es la cosa misma como duplicada pero no en numero sino en el sentido de una derivacion que es reflejo perfecto y total Pues bien esa imagen del Padre que es desde siempre el Hijo en el seno de Dios es conocida sensiblemente en el Verbo hecho carne (Jn 1 14 14 9) Si Cristo es palabra eterna del Padre dicha ahora en el mundo definitivamente entonces el hombre se hace semejante a la imagen cuando acoge a palabra en la fe y la hace fructificar Si Cristo es sacramento del Padre entonces el cristiano en los sacramentos se conforma con Cristo crucificado y resucitado y participa de la gloria de su imagen El valor soteriologico y escatológico de la palabra y de los sacramentos se basa totalmente en el hecho de que Cristo realiza perfectamente y absorbe por completo el signi

ficado de la imagen de Dios. Todo lo que hay de artificial y espureo en la imagen reproducida respecto a la realidad, desaparece en el cristianismo al ser absorbido en la carne de Cristo, que se convierte en "órgano de la divinidad" (san Atanasio). Por eso el antiguo régimen de la ley era "sombra" respecto a la imagen misma de la realidad (cf Heb 10,1), que se ha manifestado en Jesucristo. Pero solo la fe puede captar esa sustancia de las realidades que no se ven (cf Heb 11,1), la divinidad oculta y manifestada en la carne de Cristo. Por la fe hoy vemos todavía como en un espejo, de manera confusa en cambio entonces veremos cara a cara, hoy conocemos de modo imperfecto, entonces conoceremos como somos conocidos (cf 1 Cor 13,12). El pecado consiste en confundir la gloria de Dios incorruptible con la reproducción de la simple imagen del hombre corruptible y animal (cf Rom 1,23), el pecado aquí no es solo la idolatría, sino la privación de la gloria de Dios en el hombre mediante acciones inmorales que manchan el origen divino de la imagen, de forma que el hombre se hace semejante a lo que adora y se embrutece en consecuencia. En efecto el pecado, según la tradición rabínica recibida por Pablo, si no destruye por completo la imagen la oscurece, sin embargo, profundamente, mas aun, hace que entre la muerte en el mundo¹.

II. La lucha iconoclasta y la veneración de las imágenes

La Iglesia antigua, tanto en Oriente como en Occidente, ofreció seria resistencia a reconocer un valor cultural a las imágenes sagradas, o sea, a las representaciones de Cristo, de María y de los santos, con una intención religiosa. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento, bien entendidos, prohibían el arte, la producción de imágenes profanas. Pero la imagen religiosa encontraba resistencias no tanto, o no solamente, por el peligro de idolatría. En efecto, esas producciones en el ámbito del cristianismo nunca pretendieron tener un valor cultural autónomo, en sí mismas, como en el paganismo. Se trataba mas bien de profundos motivos teológicos, había que preservar el carácter de imagen divina para las realidades primarias, a saber, la creación, el hombre, Cristo, en contraste con las realidades secundarias, o

sea, la obra de arte. Esto estaba también en consonancia con la misma concepción platónica, según la cual la obra de arte debía considerarse como imagen "umbratil" (cf Platon, *Rep.*, 598b). Es significativa la repulsa que Eusebio de Cesarea opone a la exigencia de Constantino de tener una imagen de Cristo: no es posible representar con colores muertos y sin vida a ese Jesús que ya en la tierra era una irradiación de la gloria divina (cf PG 20,1545). Es evidente que aparte del peligro de la idolatría, se trataba de una especie de "ayuno figurativo" para tutelar el valor propio del sacramento, esto es: la imagen de Cristo glorioso, reflejada y presente en la Iglesia y en los sacramentos.

Pero precisamente esta finalidad, funcional y pedagógica respecto a los misterios cristianos o sacramentos del Cristo glorioso, fue la que abrió en Occidente las puertas al uso didáctico y catequético de las sagradas imágenes. Gregorio Magno rechaza la adoración de las imágenes, pero acoge su uso didáctico y pedagógico: "Lo que para los lectores la escritura es la imagen para los ojos de los no instruidos ya que hasta los ignorantes ven en ella lo que tienen que imitar leyendo en ella hasta los que no saben leer" (*Ep.*, 11,13). En una palabra, la imagen llega a adquirir un valor complementario y colateral al de la palabra (las famosas "biblias de los pobres"), capaz como la palabra de suscitar la admiración por las acciones salvíficas de Dios, la fe en Cristo, la relación filial con el Padre.

Oriente (sobre todo el bizantino) tomó otra dirección. El presupuesto teórico son las especulaciones de Filón y la metafísica de Plotino, aun cuando la inspiración sigue siendo profunda y exclusivamente bíblica. Mas aun, aquí la filosofía de la imagen consigue que se mantenga el carácter central de los contenidos teológicos, la cuestión cristológica, entre la antropología y la doctrina trinitaria sigue siendo todavía la cuestión nuclear precisamente en virtud de una estética teológica que tiene su punto de apoyo en la especulación sobre la imagen. Puede afirmarse que la lucha por el reconocimiento del valor cultural de las imágenes constituye la última gran disputa cristológica del Oriente y de la Iglesia antigua. El núcleo teológico era bíblico y común a la catolicidad. Cristo es la imagen del Padre, el Espíritu refleja al Hijo, el hom-

bre ha sido hecho a imagen del Dios trino y la salvación consiste en asumir una vez mas la semejanza con Dios, hasta la gloria. Pero el núcleo especulativo es peculiar: la imagen vale por su relación con el origen, por eso la semejanza tiene un carácter de revelación, de manifestación sensible de la gloria invisible. Está claro que aquí se pone en discusión el dogma de la encarnación.

El concilio de Hieria (año 754), cima de la tendencia iconoclasta, niega que se pueda ofrecer una imagen propia y verdadera de Cristo, ya que debería representar su naturaleza divina. Pero esto es imposible, ya que la naturaleza divina es absolutamente infinita e imposible de pintar. Por otra parte, representar solo la naturaleza humana de Cristo sería como caer en una forma de nestorianismo, que separa las dos naturalezas, negando la unión hipostática. Por consiguiente, representar imágenes de Cristo, además de imposible, es perjudicial, puesto que esas imágenes sepultarían la humanidad de la divinidad y su culto sería fatalmente descaminado (aunque no se cayese en la idolatría). Como se ve, el iconoclasmo estima imposible una estética teológica: esto es, la posibilidad de que la gloria divina se manifieste en la forma de la materia y pueda percibirse en ella.

El concilio segundo de Nicea (año 787), favorable a la veneración de las imágenes, aclaró precisamente que, al ser Cristo imagen de Dios Padre, hace posible la percepción de su sustancia (cuando se encarno el Hijo, la materia misma se vio elevada a la gloria de la unión hipostática con la divinidad y fue hecha entonces capaz de representar, suponiendo la fe, la manifestación de la gloria. Por tanto, las representaciones de Cristo suponen la fe y exigen la *prosknesis* (veneración). El acto cultural, la verdadera y propia adoración (*latreia*), se dirige a la cosa representada (*prototipo*), que se manifiesta y toma forma visible en la imagen. La disputa sobre el culto a las imágenes se hizo aun mas aspera debido a las implicaciones políticas.

Los *Libros carolinos* (año 790) de los teólogos de Carlomagno insisten en que las imágenes no pueden ni deben ser adoradas. Observación perfectamente justa, pero que no tenía en cuenta la distinción bizantina entre *latreia* y *prosknesis*. Conviene observar que el Occidente, más secular, admitira el valor "propio" de la obra de arte, pero

será menos sensible a reconocer en ella el valor "teológico" de la gloria.

Santo Tomas de Aquino, muy riguroso como de ordinario, ve la "utilidad" de la imagen en su triple función como instrumento de información, o sea, para instruir a los que no saben leer, como ayuda para la memoria de los misterios de la salvación y como estímulo para la devoción (cf *In IV Sent.*, 1 III, dist IX, a 2, sol 2, ad 3).

Surge, por otra parte, el problema semántico, o sea, cual es el nexo que hay entre signo y significado. Santo Tomas capta perfectamente el movimiento intencional, que a través del signo termina en el significado. Por eso admite que la imagen de Cristo debe ser adorada, ya que aquí el movimiento del signo al significado termina en Cristo mismo (cf *S Th.*, III q 25, a 3). Pero se mantiene firme el carácter central del hombre criatura racional, al que sólo se le debe reverencia en cuanto imagen de Dios y lugar propio de la semejanza.

No es extraño entonces que san Bernardo de Claraval vea en la multiplicación de las obras de arte la quintaesencia del lujo y una amenaza para la vida espiritual. Exige sobriedad de imágenes en la arquitectura monástica, dejando para los obispos las ricas catedrales. El antropocentrismo occidental inclina fatalmente la espiritualidad de la imagen hacia la relación hombre-sociedad².

III. El icono en la espiritualidad bizantina

1 LA ICONOGRAFÍA COMO MINISTERIO - Por las premisas bíblicas y teológicas es fácil vislumbrar el lugar que las iglesias bizantinas u ortodoxas asignan a la contemplación de las imágenes (o "iconos") de Cristo, de la Virgen y de los santos. Esas imágenes no tienen sólo un valor didáctico o conmemorativo de los misterios salvíficos, ni se contentan con suscitar solamente la devoción, sino que poseen un verdadero y propio valor dogmático y ocupan un lugar de primer plano en la economía eclesial. "El arte sagrado del icono no ha sido inventado por los artistas. Es una institución que viene de los santos padres y de la tradición de la Iglesia" (Concilio de Constantinopla año 843 *Mansi* XIII, 252c). El iconoclasmo peca de docetismo, porque no sabe reconocer la epifanía de lo invisible en lo visible, se muestra insensible

al realismo evangélico, a lo sagrado en la historia, niega a la santidad la capacidad de transfigurar la naturaleza. Así pues, atacar a los iconos significa atacar al estado monástico, al culto de los santos, a la misma maternidad divina de María y, en último análisis, a la encarnación del Verbo.

En la economía eclesial el icono no es solo complementario didáctica y pedagógicamente de la palabra como en Occidente sino que se coloca al lado de la liturgia que afecta al tiempo sagrado y de la arquitectura que afecta al espacio sagrado en una multiplicidad epifánica de la única santidad de Dios en la Iglesia y en el cosmos. Mas aun la visión adquiere cierta primacía sobre la palabra, ya que capta el elemento sensible del Verbo encarnado en la forma espiritual e impregnada de santidad que nos ofrece la energía del Espíritu Santo. No sustituye ciertamente a los sacramentos, pero como una especie de sacramental anticipa en cierto modo la percepción de la gloria final y revela ya ahora la belleza del reino celestial. Por este motivo los iconos aspirantes temen que medirse ante todo con el icono de la transfiguración, temen que asimilar la teología "tabórica". Pintar iconos es un verdadero y auténtico misterio. En el manual de iconografía sagrada se dice "El sagrado ministerio de la representación iconográfica comenzó entre los apóstoles. El sacerdote nos presenta el cuerpo del Señor en los servicios litúrgicos en virtud de sus palabras el pintor, a través de las imágenes" [T. Bolsakov (ed.) *Podlinnik*, Moscú 1903]. Por eso el iconógrafo tiene que prepararse para la pintura con oraciones y ayunos, con ascesis y santidad. Es que el icono está hecho para la contemplación sensible de la divinidad invisible y santa. Venerar los iconos no es un puro acto de reverencia enriquecido por una conmoción devota. "A través de la representación iconográfica, vemos espiritualmente con nuestros ojos carnales al mismo que es invisible. Por medio de esta visión, nuestra mente se eleva al deseo y al amor divino el aprecio que mostramos al icono se transfiere al prototipo del mismo y ya ahora en esta tierra que damos iluminados y penetrados de la luz del Espíritu Santo" (Jose de Volokolamsk). A través de la percepción de la santidad, que se transparenta en la forma sensible quedamos nosotros santificados por la energía del Espíritu Santo.

Esto supone aquella antropología de los padres griegos que después de san Agustín nos resulta extraña a los occidentales. La naturaleza, para los padres griegos no estaba separada de lo sobrenatural sino que concurría en una única energía humano divina a la resurrección del paraíso y a la *theiosis* (divinización) de los hombres. En una palabra se mantenía un dinamismo no solo antropológico, sino también cósmico hacia la divinización, aunque a costa ciertamente de la consistencia ontológica autónoma de lo creado.

2 LA ICONOGRAFÍA ARTE DIVINO - Esto mismo se manifiesta también en los cánones pictóricos establecidos por la "Guía de los iconos" (s. IX). Las técnicas artísticas quedan totalmente absorbidas por el contenido, que no es la representación sino la "imagen" contenida por la representación, o sea los arquetipos divinos que solo pueden revelar la fe y el Espíritu. El pintor ha de captar las estructuras espirituales escondidas. No ya la esencia divina, que permanece oculta pero si las energías divinas. Por eso aunque es arte figurativo no es retrato ni arte abstracta. Sería retrato si diera espacio a los elementos psíquicos (la expresión del gesto, la pose, el movimiento, etc.). Sería arte abstracta si no captase las estructuras pneumatológicas. El rostro de Jesús no es un retrato sino icono de su presencia. La estilización desmaterializa las formas para permitir la revelación de la transparencia final y celestial de la carne. De los santos hay que saber captar no tanto al "hombre interior" —que podría conducir al engaño de identificarlo con la introspección psicológica— sino más bien al "hombre celestial", al que viene junto con Cristo en la parusía. La ausencia de perspectiva y libertad a la hora de definir las relaciones entre las dimensiones reales de los seres y de las cosas (en los ángeles de la *Trinidad* de Rublev la proporción entre el cuerpo y la cabeza es el doble de la real) permiten un "extrañamiento" visual que centra la atención en lo inteligible. La bidimensionalidad engendra una perspectiva "invertida" (las líneas se acercan al espectador), dando la impresión de que los personajes salen del icono y vienen al encuentro de uno. La falta de claroscuros y los colores vivos, ordenados según cánones cromáticos en parte fijos y en parte sumamente libres, expresan el mediocidio de la encarnación

(solo el hades y el pecado son el simple negro, véase la *Natividad*, la *Crucifixión*, etc.), pero no hay drama, sino solo *ánosis*. Todo es luz, pero no se ve la fuente de la luz, ya que ésta es el mismo icono. En su inmensa y recogida inmovilidad hay un infinito juego de energías santificantes que invaden al espectador. El icono más famoso es, sin duda, la *Trinidad* de Andrei Rublev (año 1425). El concilio de los Cien Capítulos, siglo y medio más tarde, la erigió en modelo de la iconografía y de todas las representaciones de la Trinidad. Se encuentra en Moscú, en la iglesia de la Asunción. Una disposición canónica, que no se respeta, prohíbe las reproducciones en papel de los iconos y su venta comercial.³

[> Oriente cristiano VI 3]

IV La imagen sagrada en la espiritualidad occidental

El Occidente, ajeno a cargar la producción de imágenes con semejantes contenidos dogmáticos, más riguroso en la conservación del carácter de "imagen de Dios" para las realidades primarias (Cristo, el hombre, la naturaleza como creación) y la fuerza del Espíritu santificador para los signos sacramentales, orientado hacia una antropología más ético-práctica y, por tanto, más secular, no por ello hay que decir que está privado de una espiritualidad de la imagen. Al contrario, experimentará una dolorosa tensión entre la secularidad de la imagen y la concreción santificante de la encarnación, que marcará de modo dialéctico y dinámico el desarrollo mismo de la civilización frente a la inmovilidad epifánica del mundo bizantino y ortodoxo.

Ya en la Edad Media, como consecuencia de las cruzadas y de las peregrinaciones a Tierra Santa, se desarrolla un simbolismo centrado en la cruz, relacionado con una piedad marcada por el dolorista (identificación de los sufrimientos del fiel con los sufrimientos de Cristo crucificado). Se desarrolla la devoción a las cinco llagas y la del *Viacrucis*, se difunden las reproducciones de los instrumentos de la pasión y las representaciones del crucificado. También en la iconografía mariana se subraya más la humanidad de la virgen madre dolorosa al pie de la cruz que el misterio de la *theotokos* (madre de Dios). Mas que el arte figurativo (des-

arrollada ya desde antiguo en las "biblias de los pobres" y en las miniaturas de los libros litúrgicos monásticos) prevalece el arte dramático (véanse las *laudes* o representaciones sagradas, su gerencia de ordinario por la liturgia paschal) y el plástico (objetos en madera y en piedra, donde el crucifijo ocupa un lugar privilegiado).

Pero la síntesis de todo esto se conseguirá en la catedral gótica, donde la figuración y la plástica se entrecruzan en infinitos juegos decorativos, didácticos y escénicos, encerrados en el mundo del espacio sagrado verdadera mente de la ciudad medieval. Aquí dispondrán de libre juego incluso las representaciones del edén y del apocalipsis que expresan una relación especial de Cristo con la naturaleza y con los animales, y toda una selva de símbolos que expresan una vasta cultura, tanto en las relaciones tipológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como en los presupuestos neoplatónicos, tanto en las referencias a la experiencia litúrgica como en las alusiones a la vida social.

Sera precisamente la figuración pictórica la que mejor exprese la crisis de la espiritualidad occidental. Si el beato Angelico expresa todavía la teología dominicana dentro de los cánones iconográficos clásicos o bien ligados a la gran lección bizantina, Giotto rompe, con la introducción de la perspectiva, uno de los principales presupuestos de ese arte. Con él y después de él ocurre algo grave en la iconografía: algo que sigue una peculiaridad presente ya desde siempre en la espiritualidad occidental: la irrupción en la imagen de la humanidad histórica y social de los temas religiosos. El arte sagrado occidental expresará siempre, por eso mismo, la tensión y el drama entre lo humano y lo divino. El punto de ruptura y de choque dramático sería siempre en último análisis, el crucificado. Esta teología de la cruz, en la cual se acumulan todos los males y ruindades de la humanidad se expresa hasta el paroxismo y de modo plenamente luterano en los dibujos de Grunewald. Aquí el crucificado es injuriado por un pueblo más aun que por la soldadesca lleno de vicios y de rabia satánica. El crucificado extiende sus brazos sobre el madero de la cruz doblado como una ballesta. En la *Tentación de San Antonio* la naturaleza humana corrompida irremediablemente, produce monstruos y demonios que atacan al santo, que grita "¿Dónde estabas buen

Jesus, dónde estabas? ¿Por qué no acudiste en seguida a sanar mis heridas?" También se advierte el eco proletario de la revuelta de los campesinos en las ropas desgarradas, en el paisaje desnudo y alucinante, para expresar la categoría del "vaciamiento" muntzeriano.

La reforma no podrá seguir por el camino iconográfico, ya que no reconoce en el hombre pecador la permanencia de la imagen de Dios. La naturaleza humana produce solamente monstruos (como en el Bosco y en Brughel) y la salvación no viene de la imagen, de la visión, sino solo de la palabra.

Lutero consideraba la imagen como una *adiphoron*, ni buena ni mala. Zwinglio y Calvino luchan decididamente contra el culto de las imágenes. Pero la conciencia de la mundanidad de la imagen se ha impuesto ya claramente. El concilio de Trento recita en la profesión de fe: "Mantengo firmemente que hay que tener y conservar las imágenes de Cristo, de la siempre virgen Madre de Dios y de los demás santos, a las cuales hay que mostrar la debida veneración." San Roberto Belarmino, en contraste con santo Tomas, considera la veneración de las imágenes como algo mas humilde que la veneración de la persona, se ha hecho problematica la relación entre el signo y el significado (religioso). Los comentarios del Tridentino sobre teoría del arte exigen una verdad libre del error para la imagen y proponen una *venustus spiritualis* en contra de la *venustus procaz*.

Todo el arte católico de la contrarreforma se resentirá de esta tensión entre la mundanidad y el misticismo. Y no podemos decir que se alcance siempre el equilibrio. Es dudoso que el *Estasis de santa Teresa* de Bernini exprese el arrebatado místico más bien que el orgasmo de los sentidos, y, ciertamente, detrás del manierismo devoto, como en Rubens, se esconde muchas veces una sensualidad corporal profana. Existen —y se multiplican— los temas religiosos, pero no se da ya la coincidencia mecánica con la inspiración sagrada o con la transparencia mística de lo trascendente en la imagen. La tela se divide en dos: los acontecimientos terrenos de abajo tienen una réplica en el cielo, arriba, y un movimiento de nubes y cuerpos angelicales une al cielo con la tierra, lo trascendente tiene que ser representado espacialmente porque no está ya encarnado en la imagen terrena. Si lo trascendente no está ya mecánica-

mente presente en la imagen secular, a pesar del manierismo devoto, entonces tiene que ser conquistado laboriosamente. En el *Cristo* de Velazquez la sutil sensualidad apolínea del cuerpo de Cristo esta totalmente contenida y absorbida en una luz mística, tierna, tranquilizante y santificadora, el rostro inclinado y semiescondido hace vislumbrar el misterio, ya compuesto, del sufrimiento por amor: el arte se conjuga con la piedad, frente a ese cuadro no es imposible rezar: "Alma de Cristo, santificame, cuerpo de Cristo, salvame, sangre de Cristo, embriagame; agua del costado de Cristo, lavame, pasión de Cristo, confortame, oh buen Jesus, oye-me, en tus llagas escóndeme." Una recuperación que no tiene nada que envidiar a la espiritualidad del icono ni a la plegaria hesicastica y que, al mismo tiempo, no se deja arrastrar por una tragica teología de la cruz luterana, en la que el hombre esta irremediablemente corrompido y en el crucificado estan ausentes el Padre y el Espíritu.

En la piedad popular catolica existe tambien una imagen que no tiene pretensiones artisticas, aunque es simbolo, y quizas mas que simbolo, de una recta comprensión de la humanidad de Cristo: la imagen del Sdo Corazon. Puede discutirse sobre el buen gusto de esa representación, pero no cabe dudar de su valor dogmatico ni de su eficacia santificante. Para derrotar al rigorismo jansenista y al terror de la ira de Dios por la naturaleza corrompida, Cristo ofrece su corazon herido y ardiente, expresando que la misericordia de Dios se encarna en un corazon humano, en el misterio de su caridad, y que, por consiguiente, todo corazon humano es capaz, a pesar de sus pecados, del movimiento misionero y santificador de la caridad.

V. La civilización de la imagen y su espiritualidad

1. SECULARIZACIÓN DE LA IMAGEN Y POSIBILIDAD DE UN ARTE SAGRADO - Por lo dicho hasta ahora queda claro que el valor sagrado del arte no puede confiarse a la opción del tema religioso, sino que debe derivar de una inspiración o intuición que capte en la realidad la huella del creador, en el hombre la imagen de Dios, en Cristo un rayo visible de la divinidad invisible. Poes bien, en el siglo de la Ilustración se fragmentó precisamente la primera idea. El pensamiento

moderno pone de relieve el hecho de que en la naturaleza no se reconoce ya la huella del creador, sino sólo la emoción psíquica del hombre frente a la percepción visual. Partiendo de esta justa observación pasa a hablar de una secularización que constituiría para el hombre la "pérdida del centro" la "muerte de la luz". El arte abstracto de nuestro siglo sería la última descomposición de la realidad, que tiene como raíz el extrañamiento de la verdad.⁵

Esto mismo puede mirarse también bajo otro aspecto. Sabemos que la noción bíblica de imagen comprende no sólo la relación del hombre con Dios, sino también la relación del hombre con los demás en el dominio de la naturaleza. Me parece exacto afirmar que la primera relación se ha hecho hoy mas problematica y que es mas marcadamente objeto de fe, mientras que la segunda tiende a ocupar todo el terreno. Así pues, la coyuntura actual de la civilización permanece todavía en el campo de la teología de la imagen, aunque con graves tensiones y contradicciones internas.⁶ La responsabilidad del arte secular cristiano es la de reconstruir, en la intuición, una imagen terrena del hombre reconciliado con sus posibilidades históricas y sociales en una relación pacífica con la naturaleza. Esto no puede conseguirse mas que por la unidad entre lo verdadero, lo bueno y lo hermoso, pero de manera distinta de como se hizo en la era sacral.⁷

2. ¿SALVARA AL MUNDO LA BELLEZA?

La ascética cristiana ha hablado siempre de una vigilancia de la vista y de una modestia corporal como regla para la fruición y la producción de imágenes de sí mismo o de la realidad circundante.⁸ La intención era, y sigue siendo, no producir y no gozar de representaciones que ofenden a la dignidad de la persona humana y ensucian la gloria de Dios. Esta indicación sigue siendo válida, pero tiene que entenderse e insertarse en una antropología teológica mas amplia, capaz de captar el cambio actual de la historia con sus problemas. Se trata de comprender lo que se ha llamado la civilización de la imagen.

Hoy la imagen no establece ya, como en la Edad Media, una relación entre productores y espectadores de tipo artesanal, cuando en la imagen producida se podía reconocer visual y sensorialmente un mundo organico de valores (en la unidad entre la belleza, la verdad

y la bondad) reconocido universalmente. La invención de la imprenta con sus caracteres móviles (Gutenberg) desplazó ya la religiosidad hacia una profundización crítica y hacia el juicio privado (Lutero la Biblia, el primer libro impreso y el mas difundido, como norma absoluta de la fe), reduciendo las artes plásticas y figurativas, a pesar de la contrarreforma, a valores visuales nuevos y colaterales. La división social del trabajo organizado industrialmente, por una parte, y el nacimiento de la fotografía, del cine, de la imagen publicitaria y de la televisión, por otra, han hecho que explote de nuevo la civilización de la imagen, pero con características distintas.

La imagen se situa como medio de comunicación⁹, ordinariamente de masas¹⁰, y en gran parte como homogeneización en torno al consumo dictado por la producción. De manera que la crítica de la imagen tiende a convertirse en la crítica de la sociedad, en la revelación del desarraigo del hombre, de sus malestares sociales.¹¹ La espiritualidad de la imagen debe guardarse entonces de volverse reflejo ideológico (o pura protesta) de la imagen desdibujada de Dios.

Se plantea en nuevos términos, cada vez mas actuales, el problema de un valor salvífico de la imagen, primero secular y despues sagrada. ¿Tiene sentido aquel grito de Dostoyevski: "La belleza salvará al mundo"? Esto supone una ampliación de la teología tridentina de la gracia, que no puede entenderse ya sólo como realidad ontológica interior (participación de la vida divina), integrada apenas en clave personalista (amistad con Dios, capacidad de diálogo, etc.) o existencialista (horizonte auténtico, decisión por lo existencial crítico, etc.) Quedaría completamente apartado el elemento sensible y estetico (gracia en el sentido de belleza). Sin embargo, la visión del Verbo encarnado no es solamente de gloria escatológica y de tipo puramente intelectual, sino también sensible. Por consiguiente, también debe serlo la gracia, que es anticipación de la visión.¹²

Por otra parte, en la sociedad industrial la producción de imágenes es de las pocas producciones de objetos cuyo valor de uso no consiste en ser destruido, ni se agota por completo en la función de reproducción, de distribución, de servicio. Permanece para ser vista. Su fruición sigue siendo contemplativa.

va; se satisface en el juicio; es hermoso de ver. Es anticipación de la victoria de la contemplación sobre el *homo oeconomicus*. Libera el principio de placer de la pura entrega a la vitalidad, del consumismo, de lo útil, para alimentarse de lo bello. Es un consumo que no destruye el objeto ni lo fetichiza como valor de intercambio. Pero esto supone que ha de ser liberado el *homo faber*. Sólo cuando el trabajo como actividad sensible socialmente útil se encuentre con la producción de imágenes bellas, se podría alcanzar esa unión de visión intelectual y visión sensible que enriquece en el hombre la imagen de Dios, reflejo de su poder. De lo contrario, la imagen no sería "real", no sería manifestación sensible de la cosa, sino sólo epifanía del desarraigo del hombre. Sólo el trabajo "hermoso" y lo "hermoso" del trabajo puede producir imágenes de gracia, que solidaricen a los hombres, que preparen la explosión de la gloria dentro de la humanidad.

La espiritualidad cristiana de la imagen secular recuerda las condiciones teológicas y éticas de las desviaciones históricas de la falsa imagen del hombre para una nueva apropiación de la gloria incluso en el terreno estético. Entonces el problema de la ética de la imagen, el problema del arte cristiano o de la imagen en la liturgia y en la devoción no serán temas separados de las vicisitudes históricas del hombre.

P. Mariotti

Notas.—(1) Sobre la teología bíblica de la imagen, cf G. von Rad-H. Kleinkecht-G. Kittel, *Eikôn*, en *GLNT*, III, 139-184; S. Otto, *Imagen*, en *CFT*, I, 749-756.—(2) Sobre la lucha iconoclasta y la veneración de las imágenes, cf H. Schade, *Imagen*, en *SM*, III, 848-854; C. Capizzi, *Iconoclasmo*, en *Enciclopedia delle religioni* (dir. por M. Gozzini), III, 809-815.—(3) Sobre la teología del icono, cf P. Evdokimov, *L'ortodossia*, Il Mulino, Bolonia 1965, 312-345; Id., *La teología della bellezza*, Ed. Paoline, Roma 1971.—(4) Sobre arte y religión, cf V. Fagone, *Arte e religione*, en *Enciclopedia delle religioni*, I, 607-614.—(5) También H. Sedlmayr, *La revolución del arte moderno*, Rialp, Madrid 1957; Id., *El arte descentrado*, Labor, Barcelona 1959; Id., *El arte en la era técnica*, Rialp, Madrid.—(6) Así aparece en las vicisitudes de la filosofía estética, cuyas etapas más importantes son: E. Kant, *Crítica del juicio*; G. F. Hegel, *Estética*; B. Croce, *Breviario de estética*, Espasa-Calpe, Madrid 1979; G. Lukacs, *Estética*, Grijalbo, Barcelona; M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1980; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme,

Salamanca 1977, 182-222.—(7) Sobre el problema de un arte profano-cristiano, cf J. Maritain, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1957; Id., *La responsabilità dell'artista*, Morcelliana, Brescia, 1963.—(8) Cf un manual de ascética cristiana como, por ejemplo, A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Ed. Católica, Madrid 1968.—(9) Cf M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milán 1967.—(10) Cf R. C. Wright, *La comunicazione di massa*, Armando, Roma 1965.—(11) Cf V. Packard, *I persuasori occulti*, Einaudi, Turin 1958; E. Morin, *L'industria culturale*, Il Mulino, Bolonia 1965.—(12) H. U. von Balthasar lleva a cabo un sugerente y vigoroso intento para formular una estética teológica, en *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.

BIBL.—AA. VV., *Simbolismo y arte en la liturgia*, en "Concilium", 152 (1980).—AA. VV., *Análisis de las imágenes*, Tiempo Contemporáneo, B. Aires 1972.—Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976.—Bissonnier, H., *La expresión, valor cristiano*, Marfil, Alcoy 1967.—Cavarnos, C., *Orthodox iconography*, Inst. for byzantine and modern greek Studies, Belmont 1977.—Hulme, F. E., *Symbolism in christian art*, Blackford Press, Poole 1976.—Mondin, B., *¿Cómo hablar de Dios hoy?*, Paulinas, Madrid 1979.—Moore, A. C., *Iconography of religious: an introduction*, Fortress Press, Filadelfia 1977.—Onasch, K., *Russian icons*, Phaidon, Oxford 1977.—Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1981.—Rosa de Luna, M., *El simbolismo de las religiones del mundo y el problema de la fidelidad*, Eyras, Madrid 1977.—Thibault Laulan, A. M., *La imagen en la sociedad contemporánea*, Fundamentos, Madrid 1976.—Thibault Laulan, A. M., *El lenguaje de la imagen... Estudio psicolingüístico de las imágenes visuales en secuencias*, Marova, Madrid 1975.—Yerro Belmonte, M., *Sociología de la imagen*, Sala, Madrid 1974.—Véase bibl. de *Simbolos espirituales* y de *Artista*.

INICIACION CRISTIANA

SUMARIO: I. Fundamento de la espiritualidad cristiana: 1. Sacramentos iniciales e "iniciáticos"; 2. Una espiritualidad tradicional y moderna; 3. Unidad y riqueza de la espiritualidad cristiana - II. Teología bíblica de la iniciación cristiana: 1. El bautismo de Cristo en el Espíritu: Sinópticos y Juan; 2. El bautismo en la comunidad eclesial; 3. El bautismo en Pablo: experiencia, teología, parénesis; 4. Perspectivas complementarias - III. Teología mistagógica de la iniciación cristiana: 1. Los caminos de la mistagogia patristica; 2. Los contenidos de la liturgia actual: a) El bautismo cristiano, b) La confirmación - IV. Problemas teológicos y pastorales: 1. Problemas teológicos: a) El bau-

tismo de los niños, b) La relación entre bautismo y confirmación; 2. Dimensiones pastorales - V. Perspectivas de espiritualidad: 1. Totalidad y dinamismo; 2. Ascética y mística en perspectiva sacramental.

I. Fundamento de la espiritualidad cristiana

El término "iniciación" pertenece al vocabulario de la primitiva tradición cristiana y designa la "introducción" catequética y sacramental a los misterios cristianos como conocimiento y experiencia; si se habla de una iniciación "cristiana" es para distinguir claramente los contenidos y modos de esta introducción a los misterios, pues en otras religiones, y aun en otras expresiones culturales, hay también formas de iniciación. Esta antigua terminología, emparentada con la palabra "múico", "múesis" con sus derivados "misterio", "mística", se encuentra ya en las *Constituciones Apostólicas* y ha sido con frecuencia usada por los Padres de la Iglesia¹. Recientemente ha sido plenamente recuperada por la liturgia posconciliar para designar el proceso de la experiencia sacramental cristiana que va desde el bautismo —precedido por el catecumenado y sus fases— a la eucaristía, y encuentra su plena aplicación allí donde se realiza de una manera global este proceso de experiencia, es decir, en lo que oficialmente se llama "Rito de la iniciación cristiana de los adultos"². En nuestro caso, la aplicación en concreto al bautismo y a la confirmación, asumidos globalmente como dos sacramentos distintos pero íntimamente unidos entre sí, como demuestra toda la teología bíblica y la primitiva tradición patristica y litúrgica. Supone, pues, una referencia implícita al catecumenado y a la eucaristía.

1. SACRAMENTOS INICIALES E "INICIÁTICOS" - Bautismo y confirmación están en la base de lo que podríamos llamar la "historia de salvación" de cada cristiano. Con ellos acontece en el hombre la salvación cristiana y se empieza un largo proceso de vivencia del misterio de Cristo y de su Espíritu, destinado a germinar plenamente en la gloria a la que hacen alusión tanto el bautismo —con la tensión escatológica de todos sus elementos, como se verá más adelante— como la confirmación, "sello" de Cristo y del Espíritu, donación de la "prenda"

de la gloria futura en el Espíritu Santo. Puestos, pues, al principio de la vida cristiana, la contienen en germen y la condicionan en su totalidad; recibidos una vez para siempre, marcan profundamente el itinerario cristiano; todo discípulo de Cristo será siempre fundamentalmente un bautizado y un confirmado; la eucaristía llevará a plenitud y renovará constantemente la gracia del bautismo y de la unción del Espíritu; como ha escrito un teólogo ortodoxo, bautizado a los treinta años de edad: "Tendremos necesidad de toda una vida y de toda una muerte para ser conscientes de la gracia bautismal, para morir y renacer en Cristo" (O. Clément)³. Toda la existencia cristiana está bajo el signo sacramental del principio de la salvación; en cualquier momento de su vida, en cualquier situación de su vivencia, el cristiano hunde sus raíces vitales en las aguas del bautismo, en la unción del Espíritu; el carácter sacramental lo configura para siempre, lo mantiene en una vivencia a la que no puede renunciar definitivamente, aunque por hipótesis ignore su situación o reniegue de lo que ha recibido; en sentido positivo, el cristiano está llamado a llevar a plena madurez la gracia de la iniciación cristiana, como un compromiso de vida, una colaboración con Dios, un "pacto" inacabado en sus cláusulas hasta que no sea coronado con la gloria.

Hablamos también de unos sacramentos "iniciáticos", en el sentido que esta palabra tiene en la historia y en la psicología de las religiones. El cristiano está llamado a recibir una "iniciación" a los misterios mediante la escucha del kerigma y de la catequesis; ya esta introducción doctrinal tiene carácter misterioso, "iniciático", requiere la fe; bautismo y confirmación presuponen esta iniciación doctrinal, sin la cual los ritos sacramentales correrían el riesgo de un objetivismo mágico. Pero no basta; al discípulo de Cristo se le exige, para entrar en el misterio que se le anuncia, la "experiencia sacramental" —semejante a otro tipo de iniciaciones místicas anteriores, contemporáneas o posteriores—, el paso por una serie de ritos que evocan, significan, comunican el misterio a través de una prolífica serie de simbolismos; la iniciación cristiana es así una "mistagogia", introducción y experiencia de los misterios en los cuales se sumerge, por decirlo así, no sólo aceptando mentalmente lo que ellos quieren expresar, sino también dejándose im-

pregnar exteriormente en su sensibilidad e interiormente en su psicología hasta quedar incluso impactado en su "psique" en su conjunto, la iniciación cristiana es una celebración simbólica plenamente objetiva, que implica la conciencia y la responsabilidad del cristiano mas allá incluso de lo que por el momento es capaz de entender, asumir, experimentar⁴. Todo queda inscrito decisivamente, con la seriedad y la eficacia de una obra divina, todo está pidiendo un desarrollo en plenitud. Este carácter iniciático de los sacramentos primordiales esta plasmado por el uso de elementos signos, gestos que evocan los "arquetipos" de la vida y de la muerte, de la esclavitud y de la libertad. Baste pensar en el uso del agua —de amplio significado evocador como simbolismo primordial de la muerte y de la vida—, o en el simbolismo de la luz y de las tinieblas. El discípulo de Cristo queda alcanzado totalmente a través del sacramentalismo cristiano, para que en el bautismo y en la confirmación, con la plenitud de realidades salvíficas que se comunican, se sienta implicado hasta en lo mas profundo de su ser hasta en lo mas misterioso de su espíritu, en el pleno sentido que tiene su existencia. El bautismo y la confirmación son sacramentos "portadores de sentido", vehicular el auténtico peso existencial que, en Cristo y en el Espíritu, adquieren todas las experiencias humanas: el dolor y el gozo, la vida y la muerte, la historia y el trabajo. Toda la vida del cristiano esta inicial e iniciáticamente marcada por los sacramentos de la iniciación cristiana. Por eso esta pidiendo a gritos —con los gemidos del Espíritu— que el cristiano viva "en fuerza del bautismo" todas las virtualidades germinalmente presentes desde el principio de su historia de salvación.

2 UNA ESPIRITUALIDAD TRADICIONAL Y MODERNA - Los Padres de la Iglesia no conocen otra espiritualidad no hay para ellos otra ascética u otra mística sino la vivencia del bautismo, el testimonio del martirio o las exigencias de la comunión de bienes, el sentido eclesial o el ímpetu de la oración, la opción por la virginidad o el seguimiento de Cristo en el monaquismo, brotan de la gracia bautismal. Ya Pablo había hecho del imperativo moral del cristiano una especie de "memorial" de la iniciación primitiva "Cristiano, sé lo que eres",

"reconoce tu dignidad" dira san León Magno. Para los Padres de la Iglesia no hay más moral ni mas espiritualidad que la que se desprende obviamente del bautismo cristiano con todos sus compromisos de renuncia a Satanás y adhesión a Cristo en los que se concentra la profesión de fe bautismal. Las catequesis patristicas, como las de Cirilo de Jerusalén, Juan Crisostomo, Teodoro de Mopsuestia, presentaran el sentido comprometedor en la línea de moral y de espiritualidad que tiene cada gesto, cada palabra. Así, por ejemplo, Cirilo exhorta a mantener el "memorial" de la nueva vida bautismal "Instruidos suficientemente en estas cosas, os pido que las recordéis siempre. Dios, que de los muertos os ha llamado a la vida, os concede vivir una vida nueva"⁵, y a propósito de la unción "Conservad sin mancha la unción que os amaestrará en todo si permanece en vosotros. Es santa y espiritual salvaguardia del cuerpo y salvación del alma. Ungidos con este sagrado crisma, conservado puro e irreprochable en vosotros progresando en las buenas obras y siendo aceptables al autor de nuestra salvación Cristo Jesús"⁶. Una atenta evaluación de la espiritualidad patristica nos permite afirmar que el bautismo esta en el centro de la vida cristiana, los elogios de los Padres al bautismo cristiano son suficientemente elocuentes para ponderar la estima que cada fiel debe tener de su condición de bautizado. Lejos de insistir en el aspecto negativo, en las obligaciones del cristiano, los Padres llaman la atención sobre el esplendor de esta condición con un entusiasmo capaz de enardecer los animos en una auténtica "mística" del bautismo, se ha observado que el centro de la espiritualidad patristica no es explícitamente la eucaristía sino el bautismo. Un ejemplo elocuente vale mas que muchas palabras. Gregorio Nacianceno, en su célebre homilía sobre el bautismo, canta con énfasis sus nombres y sus efectos y ofrece esta hermosa síntesis, en la que se encuentra la esencia de la iniciación cristiana "El bautismo es el más bello y mas sublime de los dones de Dios. Como Cristo, que es el dador de este regalo, tiene muchos y variados nombres, y esto ocurre por una gozosa experiencia de esta realidad, como cuando amamos una cosa nos gusta repetir sus nombres, y también porque la multiplicidad de sus beneficios hace que broten en nuestros labios sus diversos nom-

bres. Lo llamamos don, gracia, bautismo unción, iluminación, vestido de incorruptibilidad, baño de regeneración, sello y todo lo que hay de mas precioso. Don, porque se confiere a aquellos que nada aportan, gracia, porque se da incluso a los culpables, bautismo, porque el pecado es sepultado en el agua, unción porque es sagrada y real, como los que eran ungidos, iluminación, porque engendra luz y claridad, vestido, porque cubre nuestra vergüenza, baño, porque lava, sello porque nos guarda y es señal de nuestra dedicación a Dios. Los cielos se congratulan con él, los ángeles lo celebran porque es como ellos luminosos, es imagen de la fidelidad celestial, quiéramos cantarlo con nuestros himnos pero no podemos hacerlo como merece su dignidad"⁷.

Esta espiritualidad de la iniciación cristiana, que mantuvo alta la tensión cristocéntrica y eclesial de los primeros siglos, fue decayendo con el correr de los siglos. En la Península Ibérica tuvo en Paciano de Barcelona un representante y en Ildefonso de Toledo un testigo de la doctrina de los Padres en su obra *De cogitione baptismi*⁸. En Oriente perdura la tradición de esta espiritualidad en el libro de Nicolás Cabasilas (s. XIV) *La vida en Cristo*⁹. Con otro corte espiritual se recupera el valor decisivo de este sacramento en algunos representantes de la escuela francesa, especialmente en san Juan Eudes.

La plena recuperación de la iniciación cristiana como matriz y modelo de la espiritualidad coincide con la renovación bíblica y litúrgica. Pero no depende solo de una vuelta a las fuentes, factores socioculturales y movimientos de vitalidad dentro de la Iglesia redescubren en los sacramentos iniciales las esencias de la vida en Cristo y en el Espíritu. Así, por ejemplo, la situación de descristianización ya hizo intuir a Dom Cabrol, a principios de este siglo, la necesidad de una "iglesia confesante", impregnada de su conciencia bautismal en su testimonio y militancia, la situación precaria de los creyentes en el régimen hitleriano extendera esta conciencia a todas las iglesias cristianas, como pudo expresarlo D. Bonhoeffer. Este descubrimiento provoca problemas nuevos que nacen de un deseo de valorar al máximo la conciencia de los sacramentos iniciales recibidos no como una obligación o como una garantía que favorece la pereza mental y existencial, no como un don del que tranquilamente

se puede uno desentender cínicamente —como confesaba J. P. Sartre—, sino como una opción lucida y responsable. Las discusiones sobre el problema pastoral del bautismo de los niños las tentativas de revitalizar la conciencia del don de la confirmación —no obstante la pobreza teológica de que este sacramento adolece en ciertas proposiciones de pastoral que parecia avanzada— tienen una raíz de espiritualidad tomar plena conciencia, como en la antigüedad, del valor y compromiso de la iniciación cristiana. Junto al apremio de la situación eclesial que intenta un cambio del cristianismo convencional a una espiritualidad militante, de una iglesia sociológica a una comunidad consciente de sus opciones bautismales, hay una serie de fermentos positivos que favorecen el descubrimiento vital del valor del santo bautismo y la confirmación. Baste pensar en la espiritualidad laical que como experiencia cristiana busca un fundamento misterioso, objetivo, rico y lo encuentra en el bautismo, o en los movimientos apostólicos seglares, entre ellos la Acción Católica, que revalorizan la confirmación como una especie de sacramento del apostolado cristiano, esta última visión es claramente reductiva, pues el fundamento apostólico de los seglares es a la vez el bautismo y la confirmación y privatizar para la Acción Católica la fuerza testimonial del don del Espíritu es empobrecer en profundidad y en extensión un sacramento cristiano. Anotamos el hecho como un factor de esta providencial evolución que fructifica en la espiritualidad contemporánea.

Es interesante notar cómo un testigo tan sensible y lucido de la situación eclesial de nuestro tiempo, Pablo VI, haya dedicado un párrafo luminoso a la importancia de la iniciación bautismal para toda la Iglesia, en su encíclica programática *Ecclesiam suam*, al hablar de la conciencia de la Iglesia y de su renovación interior. Vale la pena transcribir este autorizado texto magisterial, que lanza un puente entre la espiritualidad de hoy y la de ayer, entre la Iglesia del s. XX y la de los primeros siglos, con una página digna de un Padre de la Iglesia "Es necesario devolver al hecho de haber recibido el santo bautismo, es decir, de haber sido injertados mediante tal sacramento en el Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia, toda su importancia, especialmente en la valoración consciente que el bautizado debe

tener de su elevación más aun, de su regeneración a la felicísima realidad de hijo adoptivo de Dios a la dignidad de hermano de Cristo, a la dicha esto es, a la gracia y al gozo de la inhabitación del Espíritu Santo, a la vocación de una vida nueva, que nada ha perdido de humano, salvo la herencia desgraciada del pecado original y que esta capacitada para dar, de cuanto es humano, las mejores expresiones y experimentar los más ricos y puros frutos. El ser cristiano, el haber recibido el santo bautismo no debe ser considerado como cosa diferente u olvidable, sino que debe marcar profunda y gozosamente la conciencia de todo bautizado. Debe ser pues, considerado por este como lo fue por los cristianos antiguos una 'iluminación' que, haciendo caer sobre el el rayo vivificante de la verdad divina le abre el cielo, le esclarea la vida eterna, lo capacita para caminar como hijo de la luz hacia la visión de Dios fuente de eterna bienaventuranza. Es fácil ver que programa práctico pone ante nosotros y ante nuestro ministerio esta consideración. Nos gozamos observando que tal programa se encuentra ya en vías de ejecución en toda la Iglesia y se ve promovido con celo iluminado y ardiente".¹⁰

Toda esta riqueza ha sido acogida como veremos en seguida, en el ancho mar del Vat II con consecuencias decisivas para una nueva valoración de la espiritualidad cristiana. Notemos sin embargo, la continuidad y la creatividad que esta conciencia recuperada de la iniciación cristiana ha tenido y tiene todavía con proyección de futuro en los movimientos de espiritualidad en los grupos eclesiales. Ya desde su fundación los Cursillos de Cristiandad insistieron en la renovación de la conciencia del propio bautismo. Todos los diversos itinerarios catecumenales de hoy, entre ellos de una manera especial las comunidades neocatecumenales fundadas por Kiko Arguello, han hecho una opción "totalizante" de este programa de la Iglesia antigua. El movimiento carismático, de renovación en el Espíritu acentúa junto con el bautismo la conciencia del don pneumatológico de la iniciación que ahora parece fructificar plenamente —desde una pneumatología liberada y liberante— en los dones, los frutos, los compromisos de este "Pentecostés" del cristiano que es esencialmente el sacramento de la confirmación. Con diversas acentuaciones, la conciencia de la ini-

ciación cristiana ha pasado al primer puesto de la espiritualidad cristiana, aunque no haya desarrollado todavía toda su fuerza pastoral y testimonial, en otros grupos de espiritualidad y apostolado y en la misma pastoral diocesana de conjunto.

3 UNIDAD Y RIQUEZA DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA. El Vat II ha consagrado decisivamente esta recuperación de la iniciación cristiana como elemento unitario esencial de la vida cristiana de la diversidad de las vocaciones de los posibles aspectos que pudieran determinar lo que llamamos "las espiritualidades". El tono solemne doctrinal, de la *Lumen gentium* ofrece estas bases. El bautismo nos introduce en el misterio del sacramento de la Iglesia. Cuerpo Místico de Cristo (LG 7) bautismo y unción del Espíritu son el fundamento de la agregación al Pueblo de Dios con la plena participación en la gracia y en la misión de Cristo y de la Iglesia (LG 9); "por la regeneración y la unción del Espíritu" participan del sacerdocio real de Cristo en su dimensión litúrgica y existencial (LG 10). En un texto rico y sintético se expresa así la esencia de la iniciación: "Los fieles incorporados a la Iglesia por el bautismo quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia. Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y a defender la fe como verdaderos testigos de Cristo con la palabra y con las obras" (LG 11). Aquí radica el fundamento del modelo y la unidad de esa vocación a la santidad que es universal para todos los cristianos, abierta a una plenitud que se consigue por los diversos caminos que existen en la Iglesia (LG 39-41). La acentuación de la unidad y el dinamismo tiene su cima en un hermoso texto conciliar que coloca el bautismo en el centro del ecumenismo: "Por el sacramento del bautismo, debidamente administrado según la institución del Señor y recibido con la requerida disposición del alma, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso, y se regenera para el consorcio de la vida eterna según las palabras del apóstol (cf Col 2,12). El

bautismo, por tanto, constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre todos los que por él han sido regenerados. Sin embargo, el bautismo, por sí mismo, es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo. Así pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación tal como Cristo en persona la estableció y finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística" (UR 22). Solo a través de los innumerables textos conciliares se puede recomponer el mosaico rico de detalles de la espiritualidad bautismal, de la que hemos querido subrayar ahora su unidad y su fuerza sacramental, con referencia a Cristo y al Espíritu, a la Iglesia.

Es sintomático que sean siempre los sacramentos de la iniciación cristiana y no cualquier otro fundamento superficial los que determinan el sentido de la espiritualidad y del apostolado de los seglares en la Iglesia con proyección a la renovación de la sociedad en la que viven inmersos (cf LG 31 33 y AA 3), asumiendo las esencias sacramentales de la iniciación el Vat II ha desarrollado de una manera peculiar la proyección de los seglares en el mundo mediante la participación del triple oficio sacerdotal, real y profético de Cristo (cf LG 34 36). La misma vida religiosa está puesta bajo el signo de la iniciación cristiana como terreno único y fecundo en el que pueden desarrollarse los votos y pueden florecer los variados carismas (LG 44).

La orientación del conchilo resulta de una gran importancia para la espiritualidad cristiana. Ante todo, ofrece un fundamento objetivo, sacramental, amplio como la riqueza misma de la iniciación, único como única es la fundamental historia de la salvación y la vocación cristiana. De esta riqueza y universalidad de esta unidad fundamental, brotan las demás espiritualidades, que tienen un ulterior fundamento sacramental —sacerdocio, matrimonio— en conexión y continuidad con el bautismo, o una opción peculiar —la vida religiosa— o una situación global de vida —la espiritualidad laical—. A esta fuente sacramental hay que reducir finalmente cualquier otra espiritualidad resultante de la acentuación de un aspecto ya esencialmente contenido en la riqueza genérica del bautismo cristiano, no hay espiritualidad específica que no sea

simplemente el cultivo, la síntesis de alguno o algunos aspectos de la riqueza "genérica" que existe en la iniciación cristiana, esto vale tanto para las espiritualidades "históricas" de diversa denominación (carmelitana, franciscana, ignaciana) como para las que resaltan algún aspecto (oración, acción, trabajo) o alguna categoría de personas (jóvenes, ancianos). Cuando se pone el acento sobre lo específico sin reducirlo a lo genérico cristiano, se vuelca la pirámide de los valores con peligro de destruir el equilibrio; acentuar el integralismo de algunas opciones, favorecer una conciencia de "élite", que está contra la unidad y la universalidad de la vida cristiana bautismal, descuidando quizá lo que enriquece y preserva al cristiano de cualquier tendencia sectaria en la espiritualidad eclesial. Nunca un hilo de agua podrá competir con la riqueza del río, sin embargo, todos los afluentes de la espiritualidad podrán enriquecer la espiritualidad de la Iglesia, contenida esencialmente en la iniciación cristiana y por ello, como vida de la Iglesia, capaz de enriquecerse con la experiencia progresiva del Espíritu en las personas y en la historia. La vuelta a los orígenes es siempre garantía de salud objetiva en la espiritualidad de la Iglesia.

En la iniciación cristiana, finalmente se recupera la unidad de la experiencia cristiana, desgarrada por las diversas divisiones doctrinales que el movimiento ecuménico trata de recomponer. En el bautismo —por no hablar de la confirmación que permanece un problema ecuménico por parte de los protestantes— las confesiones cristianas encuentran constantemente la amplitud de la espiritualidad cristiana y el estímulo para uno de sus objetivos y tareas fundamentales, vivir la unidad en Cristo y dar testimonio de ella ante el mundo. Hemos recogido el texto ecuménico sobre el bautismo del Vat II (UR 22), no podemos olvidar el recurso constante a este fundamento común hecho por todos los documentos de diálogo, el último de ellos el documento de "Fe y Constitución" sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio (Lima 1982) que subraya la unidad y la riqueza del sacramento de la fe y de la regeneración en estas líneas fundamentales: participación en la muerte y resurrección de Cristo, conversión, perdón y purificación, don del Espíritu Santo, incorporación al Cuerpo de Cristo, sello del reino.¹¹

II. Teología bíblica de la iniciación cristiana

La necesaria premisa sobre la actualidad del tema nos lleva ahora a recoger en breve síntesis los datos de la revelación, manantial seguro e inagotable de la espiritualidad del bautismo y de la unión del Espíritu. La riqueza de textos y de temas nos obligan a una opción metodológica y a una simple referencia a los contenidos sustanciales, en realidad, bautismo y confirmación como participación del misterio de Cristo y del Espíritu en la Iglesia tienen una conexión con toda la doctrina del NT y engarzan, por las tipologías y las grandes "maravillas de Dios" de la historia de la salvación, con todo el AT.

1 EL BAUTISMO DE CRISTO EN EL ESPÍRITU SINÓPTICOS Y JUAN. El hecho constitutivo del bautismo cristiano se encuentra en el mandato explícito de Cristo "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28,20), "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará, el que no crea se condenará" (Mc 16,16). En ambos mandatos la unión de la misión, de la predicación y de la iniciación, mediante el bautismo, en Mt la referencia a la economía trinitaria, en una fórmula tardía, en Mc la necesidad de la fe como premisa del rito del bautismo. Desde este mandato, la teología de los sinópticos se remonta al significado específico de un rito, ya conocido por los judíos y prosélitos, practicado por Juan, asumido por Jesús en un momento en que se descubre todo su poder mesiánico y su naturaleza de Hijo de Dios (cf Mt 3,13-17, Mc 1,9-11, Lc 3,21-22, Jn 1,29-34), un hecho fundamental que proyecta luz sobre el rito al que se someteran los cristianos, como imitación del gesto y participación en el misterio bautismal de Cristo, tanto más que desde este hecho Jesús proyecta proféticamente sobre sus discípulos la realidad misma en la que él ha sido bautizado el Espíritu (Lc 3,16), una promesa repetida momentos antes de la Ascensión a los cielos (He 1,5). Por otra parte, el bautismo de Jesús, que prefigura el cumplimiento de su misión como Siervo de Yahvé, hace una referencia explícita al momento de la Pasión a través de dos textos enigmáticos de Lc 12,50 y Mc 10,38-39, en los

que aparece la muerte como una inmersión bautismal "Con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!"

Juan, el evangelista, completa la revelación sinóptica con una mayor insistencia en el bautismo del Espíritu, con una acentuación del elemento simbólico polivalente del agua, "nacer del Espíritu", "nacer de lo alto", "nacer de nuevo", como se expresa Jesús en el coloquio con Nicodemo (cf Jn 3,1-21), indica primitivamente, mas que el rito la necesidad de una adhesión en la fe y una novedad que es fruto permanente del Espíritu en todo su dinamismo, la lectura "del agua y del Espíritu" (Jn 3,5) probablemente tardía, expresa la ritualización de ese nuevo nacimiento. Pero el don del Espíritu —agua en abundancia— es promesa constante de Jesús (Jn 7,37-39), de cuyo seno manaran torrentes de agua viva (según la moderna lectura del texto) promesa realizada simbólicamente e inicialmente en el Calvario cuando del costado de Cristo brota sangre y agua (Jn 19,34). Juan alcanza aquí la teología de los sinópticos en las dos acentuaciones bautismales: la fe como condición de adhesión, el Espíritu como autor y don del bautismo cristiano. En las cartas de Juan se hablara mas bien de los efectos del bautismo en el Espíritu un nuevo nacimiento, una nueva vida de una semilla divina (cf 1 Jn 2,29, 3,9, 4,7 y *passim*) con consecuencias en el comportamiento moral del cristiano. Y, además, se hará alusión a la unión interior del Espíritu, como capacidad sobrenatural de la fe que penetra como una nueva sabiduría, fruto de la Alianza nueva (cf 1 Jn 2,20-27).

Con la lógica aceptación de la fe y el bautismo, el discípulo de Jesús entra, pues, en el misterio de su Evangelio anunciado y en la vida nueva del Reino prometido.

2 EL BAUTISMO EN LA COMUNIDAD ECLESIAL. El mandato de Cristo de bautizar se inaugura solemnemente el día de Pentecostés, la secuencia de momentos claves contenidos en el texto narrativo corresponde con precisión a una primitiva ritualización de la iniciación cristiana tras el anuncio del kerigma de Jesús, muerto y resucitado, que provoca la compunción del corazón de los oyentes, una pregunta y una respuesta "¿Qué hemos de hacer, hermanos? Pe-

dro les contestó Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo" (He 2,37-38), precede el anuncio, siguen la llamada a la conversión, adhesión de fe a Cristo salvador el bautismo en el nombre de Jesús con los efectos de la remisión de los pecados y el don del Espíritu. La vida de la comunidad primitiva tanto en Judea como en la diáspora, como entre los gentiles, documenta ampliamente la misma secuencia de hechos en diversos bautismos personales y colectivos (He 8,12 y ss., 8,38, 10,48, 16,15 y 33, 18,8, 19,6). La fórmula primitiva "en el nombre de Jesús" indica el sentido específico y misterioso de una adhesión a Cristo como Señor y Salvador. Se realiza en el seno de la comunidad eclesial, por mandato de los apóstoles o por sus enviados. Todo se cumple en virtud del Espíritu que tal vez precede (He 10,44), tal vez sigue a distancia la ablución bautismal. En dos lugares el don del Espíritu se atribuye explícitamente al gesto de la imposición de las manos, en He 8,15-17, probablemente como gesto de plena comunión eclesial, en He 19,6 como signo, al parecer normal, de una ritualización de la iniciación que completa el bautismo con una imposición de las manos, gesto conocido y practicado por los judíos. En los Hechos se da mas relieve a los acontecimientos en este caso que a los contenidos del bautismo cristiano, aunque no faltan los elementos principales.

3 EL BAUTISMO EN PABLO. EXPERIENCIA Y LOGÍA PARÉNESIS. San Pablo habla de la iniciación cristiana en todo el cuerpo de sus cartas de manera global. En el prevalece la experiencia personal y singular de su conversión y de su bautismo, con los efectos de renovación, iluminación, plenitud del Espíritu (cf He 9,17-19, 22,12-16, 26,16-18). Es la experiencia creciente de la nueva vida que lo habilita para exponer doctrinalmente el misterio inefable del bautismo cristiano, no satisface curiosidades a propósito de la ritualización, pero abre perspectivas inmensas acerca de lo que es el misterio del bautismo en Cristo, en el Espíritu y en la Iglesia. Desde el punto de vista más cristocéntrico, hay que aludir al texto fundamental en Rom 6,1-11 con su pasaje central "¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su

muerte? Fuimos, pues, con él sepultados con el bautismo de la muerte, a fin de que al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (vv 3-4), el bautismo es una comunión, inmersión, en el misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo, con efectos idénticos a los prefigurados y adquiridos por el misterio de la muerte resurrección de Cristo: muerte del hombre viejo y del pecado, vida y resurrección en Cristo. De este planteamiento fundamental se desprenden todas las conclusiones que Pablo propone en innumerables textos en sintonía con la vida en Cristo, en su muerte y en su nueva vida en el Espíritu (cf Gal 2,19-21, 5,24-25, Col 3,1-4, Ef 2,4-8). De aquí surge la exhortación a vivir según la "iniciación" recibida, tanto en sentido negativo —lucha contra el pecado (Rom 6,12-14)— como en el sentido positivo —revestirse de Cristo Jesús, de sus obras y sentimientos (Ef 4,17-32)—. En otros textos Pablo pone claramente el bautismo en conexión con la acción y el don del Espíritu, en quien somos bautizados (1 Cor 12,13), objetiva su actuación con palabras simbólicas: unión que consagra, sello que marca, prenda que se nos entrega (2 Cor 1,21-22 y Ef 1,13-14, 4,30), o llama al bautismo baño de regeneración y de renovación en el Espíritu Santo (Tit 3,5-7). Está claro que las alusiones implícitas a la iniciación se hallan allí donde se habla de los maravillosos efectos de la vida cristiana como filiación divina y don del Espíritu (cf Gál 4,6, Rom 8,14-17, Ef 2,4-8). Finalmente, la perspectiva eclesial del bautismo en las dos metáforas características de Pablo —el cuerpo y la esposa— esta bien clara en 1 Cor 12,13 y Ef 4,4-5 (un solo cuerpo y un solo bautismo) y tiene una hermosa dimensión mística en Ef 5,25-27 cuando se refiere al baño nupcial de la esposa (cf 1 Cor 6,11).

4 PERSPECTIVAS COMPLEMENTARIAS. En otros escritos apostólicos tardíos encontramos puntos de referencia que, si no enriquecen cuanto Pablo y los evangelistas nos han propuesto, en parte lo confirman. Así, la primera carta de Pedro —de evidente sabor bautismal, sin llegar a afirmar que describa una primitiva liturgia de iniciación o una homilía bautismal— engarza con los temas tradicionales de la vida nueva, del pueblo nuevo, con una invitación a una con-

ducta digna del nombre cristiano (cf 1 Pe 1 2 3 18-22 4 1 19) El autor de la Carta a los Hebreos recuerda la doctrina del bautismo y de la imposición de las manos en un texto que podría aludir a los tres sacramentos de la iniciación cristiana "iluminación" bautismal, alimento de la palabra y de la eucaristía, participación en el Espíritu (He 6,2-4), el bautismo se presenta como purificación interior e iluminación (Heb 10 22 32)

Esta simple enumeración de las alusiones más explícitas al bautismo cristiano nos permite afirmar que constituye como la infraestructura misteriosa de toda la revelación del NT. Se afirma claramente la inmersión del cristiano en toda la economía o misterio de Cristo y de su Espíritu, en la Iglesia, con proyección de conducta moral y exigencias de vida comunitaria, todo desemboca en una vida en Cristo o una existencia según el Espíritu como forma concreta de vivir la iniciación cristiana. Parece prematuro pedir a los textos neotestamentarios al menos como hoy los ven la mayoría de los exegetas, una neta distinción ritual entre el bautismo y la confirmación.

III. Teología mistagógica de la iniciación cristiana

No se puede evocar la iniciación cristiana sin aludir a la opulenta teología que los primeros siglos han acumulado sobre ella, con un maximalismo bíblico, litúrgico y teológico que esta muy lejos de las reducciones posteriores a un problema de materia y de forma, de efectos y de obligaciones morales. Se trata de una teología mistagógica no sólo porque se dedica a iniciar en los misterios o explicarlos después de haberlos experimentado —como en el caso de las catequesis jerusalimitanas de Cirilo—, sino porque constituye una atenta minuciosidad, a veces compleja, explicación de cada palabra y gesto, la Biblia con sus textos y alusiones, la liturgia con el simbolismo de sus ritos ofrecen innumerables pistas para esta teología mistagógica. En parte se puede decir que la liturgia postconciliar, tanto en el bautismo de niños y en la confirmación como en el rito continuo de la iniciación cristiana de los adultos, ha conservado lo esencial de la liturgia primitiva, con ritos y palabras que todavía hoy mere-

cerían una adecuada "mistagógica" que desvele los contenidos que se comunican y los compromisos que se adquieren.

1. LOS CAMINOS DE LA MISTAGOGÍA PATRÍSTICA Desde los primitivos bautismos judeo cristianos, evocados por los trabajos de J. Danielou, confirmados por las investigaciones arqueológicas de B. Bagatti¹², cantados en fragmentos por las *Odas de Salomón*, hasta la propia ordenación de los ritos bautismales del *Ordo Romanus XI*, la iniciación cristiana constituye un auténtico microcosmos de lugares teológicos que desarrollan en abundancia tipologías bíblicas, contenidos doctrinales, exigencias morales, experiencias espirituales, hasta una auténtica "mística misteriosa" del bautismo y de la unción. Aquí sólo podemos referirnos a los caminos de la mistagógica tal como la encontramos expresada en los comentarios de los Padres catequistas, homilias, tratados.

Ocupa el primer lugar la vía bíblica, con un análisis exhaustivo de los textos explícitos alusivos a la iniciación y a sus efectos, pero se remonta, con el método tipológico de los Padres, inspirado por la misma tradición neotestamentaria, a una búsqueda de todas las tipologías y símbolos del Antiguo y del NT. Así, por ejemplo, se teje la tipología del agua a través de los libros sagrados (como todavía hoy se hace en la oración de la bendición de la fuente bautismal) la creación primordial y el diluvio, el paso del mar Rojo y la peregrinación por el desierto, las aguas de Mara y la fuente de la roca viva, el paso del Jordán, el ciclo milagroso de Elías y Eliseo en este río, donde se baña y se cura Naaman el sirio. Se juega con el tema del árbol de la vida y del retorno al paraíso. Se cumplen en el bautizado los suspiros por el agua viva, o las prefiguraciones sacramentales del Salmo 22, o de las aguas limpias y purificadoras, prometidas por los profetas. Todo el evangelio de Juan, con su carácter "acuático", es evocador de las realidades bautismales de Caná de Galilea al Cenáculo, donde Jesús lava los pies, del paralítico de Betsaida al ciego de nacimiento, de la Samaritana a la promesa de los ríos de agua viva, de la efusión de sangre y agua en la cruz a la pesca milagrosa en el lago de Tiberíades¹³.

Otra vía preferida es la explicación simbólica, a veces hasta el exceso, de cada uno de los gestos de la liturgia de

la iniciación —en la que se han acumulado ritos de diversa procedencia—. Así por ejemplo, la entrada en el baptisterio se interpreta como un retorno al paraíso: la renuncia a Satanás, vuelto hacia Occidente, y la adhesión a Cristo, mirando a Oriente, como un paso del reino de las tinieblas al de la luz, la deposición del vestido como el despojarse del viejo Adán y sus obras, la unción pre-bautismal como el fortalecimiento del atleta de Cristo, que tiene que luchar en la piscina bautismal contra el dragón: la inmersión en el agua como la sepultura y la resurrección, la introducción en una tumba sepulcral, que es a la vez seno materno, bajar las gradas del baptisterio y volverlas a subir como una kénosis y una ascensión, semejantes al vaciamiento de Cristo y a su bajada hasta el lugar de los muertos para resucitar victorioso, la unción postbautismal como el perfume que sigue al baño, con la unción del Espíritu, la signación con la cruz como la marca de posesión, la vestidura blanca y, como en algunos ritos orientales se hace, la corona que se impone, significan el revestirse de Cristo, el sentido nupcial y real del bautismo cristiano, la imposición de las manos como transmisión del Espíritu, el beso de paz como acogida gozosa en la comunidad de la Iglesia, igual que se hace en familia con un recién nacido, la primera celebración eucarística con el ofrecimiento de los dones canta la nueva vida de los bautizados entronizados en el pueblo sacerdotal, la comunión eucarística a la que se añade un caliz con leche y miel, como la entrada definitiva en la tierra prometida. Todo ello no tiene simplemente el sentido de una experiencia gratificante que se agota en la celebración misma, proyecta en la "parennesis" de los Padres precisos compromisos de vida¹⁴.

Otro camino recorrido por los catequistas antiguos es la explicación exhaustiva de los diversos nombres del bautismo, tanto en su origen bíblico como en su derivación litúrgica, como hemos podido apreciar en el texto citado de Gregorio Nacianceno, y como hacía todavía Nicolás Cabasilas en el s. XIV¹⁵. Se profundiza en el sentido de las palabras bíblicas bautismo (inmersión), purificación, regeneración, renovación, "catarsis", iluminación, unción, sello, prenda o arras. De aquí se pasa al amplio comentario de los efectos que produce y de los compromisos que se asumen. Los Padres establecen una ló-

gica continuidad entre esencia y existencia, entre ser cristiano y vivir como cristiano. La literatura patristica ofrece jugosas catequesis mistagógicas tanto en Oriente como en Occidente, donde los excesos, si los hay, no son fruto de un nominalismo o de hojarasca barroca, sino de una profunda fe, de una lectura sapiencial de la Escritura, de una emocionada y vibrante experiencia cristiana llevada, sin romanticismo, hasta el martirio si es necesario.

2. LOS CONTENIDOS DE LA LITURGIA ACTUAL - Una síntesis doctrinal de la iniciación cristiana la ofrece la liturgia renovada tanto en las premisas a los ritos como en las palabras y los gestos litúrgicos. La Iglesia ha recuperado en los textos actuales la quintaesencia de la tradición de los primeros siglos. A esta liturgia nos acercamos para obtener una apretada síntesis doctrinal¹⁶.

a) *El bautismo cristiano*. Toda la teología del bautismo se puede resumir en una serie de nombres consagrados por la tradición cristiana.

Sacramento de la fe. En el centro de la celebración bautismal tenemos la profesión de fe, requisito esencial según el precepto del Señor (Mc 16,16), en este misterio se subraya que la fe es un don de Dios y un compromiso permanente, una conversión para entrar definitivamente en una historia de salvación que supone la escucha constante de la palabra, una opción definitiva para llevar la fe a una profesión y a una dilatación con las palabras y las obras. En el bautismo de los niños el sacramento de la fe tiene una primera referencia a la fe de la Iglesia entera, representada por la comunidad eclesial y por los padres y padrinos del bautizado, con el consiguiente compromiso de educación del bautizado en la fe en el momento oportuno. En el bautismo de los adultos la profesión bautismal es la cima de ese camino de fe recorrido a través del catecumenado. En cualquier hipótesis, el bautismo inaugura un camino de fe en la Iglesia en el sentido positivo que le daban los Padres y todavía hoy le da la Iglesia oriental a la profesión de fe —contrapuesta a la renuncia a Satanás—, es decir, como una adhesión vital a Cristo.

Iluminación. Es el aspecto positivo de la fe subrayado por la tradición antigua y hoy presente con el rito del cirio en cendado que se entrega al bautizado o a

sus padrinos La fe es conocimiento del misterio, capacidad de penetración en la intimidad de Dios, es luz para la mente y purificación para el corazón Pablo escribe citando un antiguo humno cristiano "Despierta tu que duermes y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo" (Ef 5 14), Clemente Alejandro nos ha conservado la continuación de esta pieza "Porque el Señor es la luz de la resurrección, engendrado antes del lucero de la mañana, con sus rayos nos otorga la vida"¹⁷ El cristiano es un "iluminado" un "iniciado" en los misterios, cuyo conocimiento puede penetrar cada vez mas en esta vida por la contemplación y la experiencia espiritual, hasta la luz sin ocaso de la gloria

Nuevo nacimiento El simbolismo de las aguas bautismales, la gracia de la nueva vida en Cristo, el don filial del Espíritu que habilita para decir "Abba Padre" resaltan el don de la regeneración, una nueva vida de la muerte del pecado, afirmada con claridad en los exorcismos, pero vida en abundancia, de la semilla de Dios, del agua y del Espíritu con la plenitud del ser hijos de Dios Vida plena pero en germen, destinada a crecer indefinidamente, a madurar con la experiencia, hasta la vida eterna, de la que el bautismo es semilla y prenda

Participación en el misterio pascual La regeneración bautismal es fruto y evocación del misterio de la muerte y de la resurrección de Jesús, una inserción en este misterio marca definitivamente al bautizado como un discípulo que acepta en la fe y en la vida repetir con el bautismo un gesto de adhesión vital a Cristo Crucificado y Resucitado como Señor de su destino, y a la vez empieza una historia, marcada por el "destino" de la cruz gloriosa, por el misterio pascual como "iniciación fundamental" de su existencia, que se desarrolla siempre como una "pascua" un "morir y resucitar" constantemente y conscientemente, hasta la última pascua —morir para vivir definitivamente— en la muerte corporal

Incorporación a la Iglesia El bautismo en la fe de la Iglesia tiene múltiples referencias al misterio del Cuerpo del Señor La Iglesia es la madre fecunda la fuente bautismal su seno mater no, fecundado por el Espíritu La unción posbautismal con el crisma pone de relieve la incorporación del neófito al Cuerpo de Cristo como participación en

su triple oficio real, profético y sacerdotal El cristiano entra a formar parte de una familia acogido por el beso de paz de los cristianos, y está llamado a vivir consciente y activamente su inserción en la vida e historia del Pueblo de Dios

b) **La confirmación** La unción posbautismal del bautismo de los adultos que confiere la confirmación y el rito mismo de la confirmación con sus premisas doctrinales, ofrecen una clara teología de este segundo sacramento de la iniciación

Don del Espíritu Santo Con toda claridad se afirma que el bautismo en el Espíritu Santo tiene en la confirmación la ritualización del don pentecostal de este mismo Espíritu Lo indica la nueva fórmula sacramental inspirada en la oriental "Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo" Y lo subraya desde siempre el gesto de la imposición de las manos en Occidente y la unción con el crisma en Oriente Hoy el gesto de la imposición de las manos ha sido integrado en la unción con el crisma, que conserva como símbolo sacramental toda la polivalente evocación de significados crisma unción crisma-perfume crisma sello por lo tanto, consagración interior a imitación de Cristo, marca de posesión indeleble para la vida eterna, perfume de las buenas obras en el testimonio

Para la edificación de la Iglesia El sentido pleno de la unción del Espíritu es la participación plena en todo el misterio y ministerio del Espíritu, con la doble perspectiva del bautismo de Jesús, momento de su consagración mesiánica para la misión evangelizadora, y la evocación sacramental del día de Pentecostes, como aparece en algunos textos del rito actual Confirmación como "pentecostes del bautizado", plenitud del misterio pascual en su efusión y manifestación para la consagración del Cuerpo de Cristo y para la continuación de su misión en la historia de la humanidad Por este sacramento el bautizado entra en la misión del Espíritu recibe sus dones y en él, que es el Don por excelencia queda habilitado para los servicios, carismas y misiones que se le pueden asignar en la Iglesia, inserción consciente vinculación más estrecha, colaboración mas generosa para defender y difundir el mensaje para experimentarlo en la profundidad del Espíritu y testimoniarlo con su audacia

IV. Problemas teológicos y pastorales

La iniciación cristiana no esta exenta de problemas teológicos y pastorales, que aquí no podemos menos de recordar sin caer en evidente omisión, aunque sólo sea de manera sintética

1 PROBLEMAS TEOLÓGICOS - Son dos los temas salientes de una cierta problemática teológica en torno a la iniciación cristiana el bautismo de los niños y la clara distinción entre el sacramento del bautismo y de la confirmación En realidad, no son problemas de orden dogmatico, pues para la Iglesia católica no existe duda alguna al respecto y tanto la legitimidad del bautismo de los niños como la clara distinción del bautismo y de la confirmación pertenecen al dogma

a) **El bautismo de los niños** Desde la antigüedad por una tradición apostólica, como afirma Orígenes, la Iglesia ha bautizado a los niños desde la más tierna edad y lo ha hecho no por el simple motivo de la remisión del pecado original, sino por el deseo de ofrecerle la plenitud de la salvación en Cristo San Agustín, en la carta a Bomfacio, ha dado un fundamento decisivo a esta praxis de la Iglesia al afirmar que los niños, aun que no puedan hacer un acto de fe, son bautizados en la fe de la Iglesia y asumen en el momento oportuno todas las responsabilidades de esta fe profesada Lutero, a pesar del planteamiento de la sacramentalidad en términos de fe fiducial, no negó la legitimidad de este bautismo, como no lo hicieron los otros reformadores, sólo la voz discordante de Tomás Muntzer con los anabaptistas se levantó contra esta práctica de la Iglesia, llevando en realidad hasta las últimas consecuencias las tesis de Lutero A la posesión pacífica de esta doctrina puso una grave hipoteca K Barth con sus tesis sobre la inutilidad del bautismo de los niños por la impotencia para profirir un acto de fe, unico verdadero elemento de la justificación que Dios ofrece y el hombre acepta cuando a él se entrega Desde 1942 cuando Barth lanzó su tesis, sus posiciones han influenciado las iglesias cristianas, incluida la católica, no han faltado reacciones negativas dentro del área protestante que han reafirmado a nivel bíblico, patristico y teológico la posición tradicional, baste pensar en las opinio-

nes de O Cullmann y J Jeremias¹⁸ La "sospecha" barthiana ha abierto brechas en la pastoral con excesivas simpatías hacia el bautismo de adultos y críticas excesivas hacia el bautismo de los niños Tras varios lustros de incertidumbre pastoral en algunos sectores de la Iglesia católica un documento de la Santa Sede, la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre el bautismo de los niños (1980)¹⁹ da cumplida respuesta a temores y objeciones La opción de la Iglesia quiere salvaguardar el principio tradicional del bautismo de los niños y la garantía de su educación religiosa para dar al bautismo la plenitud sacramental que exige la fe personal En todo caso la Iglesia opta por un maximalismo favoreciendo, con una buena garantía inicial, el hecho de bautizar a los niños incluso en el caso de que sus padres no sean creyentes ya que en el caso de familias cristianas se da por descontado el deseo de instruir a los niños en la fe bautismal Para los católicos no debiera existir en este caso un problema teológico, aunque queden abiertos graves problemas pastorales para responsabilizar a padres y padrinos y garantizar la armoniosa educación en la fe

b) **La relación entre bautismo y confirmación** Sobre el sacramento de la confirmación ha pesado desde el s XVI su negación como "sacramento inutil" por parte de los protestantes, una reciente polémica en campo anglicano ha hecho recrudescer el problema, suscitando de rechazo un inmenso interés por este sacramento desde el punto de vista bíblico, litúrgico, teológico y pastoral El dilema propuesto por el anglicano G Dix hoy nos parece excesivamente reductivo o el bautismo confiere el Espíritu Santo y entonces la confirmación está de sobra, o da sólo la remisión de los pecados y la confirmación confiere el don del Espíritu²⁰ La Iglesia católica, con el nuevo rito de la confirmación, ha hecho opciones precisas respecto a múltiples aspectos del sacramento, al menos por cuanto se refiere al futuro, dejando a la historia compleja del sacramento un saldo de cuestiones oscuras De hecho ha optado por una nueva fórmula sacramental que pone de relieve el don del Espíritu, ha elegido la unción con la imposición de las manos en un unico gesto como materia del sacramento, no obstante la ambigüedad litúrgica de tal imposición de manos, ha

vuelto a la afirmación del obispo como *ministro originario del sacramento* como consagrador del crisma, aunque pueda delegar su administración a quienes no son obispos, de manera normal en la iniciación cristiana de los adultos. Ha señalado la edad de la confirmación, según la regla tradicional de los últimos siglos en torno al uso de razón, dejando a las Conferencias Episcopales la decisión sobre la oportunidad de postergarla. Sin entrar de lleno en una discusión teológica sobre el sentido específico de la gracia de la confirmación, relacionada con el bautismo, ha afirmado claramente su vinculación al hecho de Pentecostés y a la economía del Espíritu Santo para el crecimiento de la Iglesia. No puede quedar encajada en un dilema la acción del Espíritu, que en la historia de la salvación en Cristo y en la Iglesia es progresiva reiterativa, novedosa. Si el bautismo es obra del Espíritu la confirmación supone una ulterior característica efusión del Paráclito. Entre los dos sacramentos se puede establecer una cierta analogía a nivel cristológico: la encarnación por obra del Espíritu Santo el bautismo en el Jordán con la consagración mesiánica por medio del Espíritu, y un parecido a nivel eclesiológico entre el nacimiento de la Iglesia en el Calvario y su manifestación plena en Pentecostés. Bautismo y confirmación confieren el misterio pascual en plenitud, manifestado en el don pentecostal del Espíritu. En la iniciación cristiana de los adultos la sucesión de los ritos sigue el orden unitario de la antigüedad cristiana, conservado todavía hoy en las iglesias orientales en el bautismo de los niños. La separación ritual de la confirmación — surgida en Occidente al reservar a los obispos la imposición de las manos para el don del Espíritu — retrasa en el tiempo el acontecimiento pentecostal. En este hecho hay un cierto inconveniente teológico por una excesiva separación temporal de los dos sacramentos, y con frecuencia por una ilógica anticipación de la eucaristía antes de que se haya recibido la confirmación, con una evidente ruptura del nexo tradicional de los tres sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía. A la ambigüedad teológica hace de contrapeso la oportunidad pastoral de retrasar la confirmación a un momento oportuno de la evolución en la que se pueda tomar mayor conciencia — mediante una adecuada preparación catequética y espiritual — del don bau-

tismal recibido y de la gracia del Espíritu que confiere la confirmación como pentecostes del cristiano. La opción de la Iglesia ha discurrido por estos cauces, dejando abiertas las puertas a una mayor profundización teológica y a una mejor disposición pastoral.

2. DIMENSIONES PASTORALES. Como se ha podido apreciar, los dos problemas teológicos fundamentales de la iniciación cristiana han sido remitidos a una pastoral eclesial, en la que juega un papel decisivo una palabra de la espiritualidad.

En vez de hacer pesar sobre inocentes la problemática de los adultos, como tal vez han parecido ser las objeciones contra el bautismo de los niños, conviene que toda la responsabilidad recaiga sobre la comunidad eclesial. Una adecuada pastoral del bautismo de los niños requiere en primer lugar la formación de comunidades cristianas responsables y maduras, conscientes de la gracia y responsabilidad de su bautismo, gozosas en la transmisión de la misma vida divina, preparadas para acoger en un clima de fe a los niños, que en el momento oportuno empezarán a participar plenamente en la vida de la Iglesia. Allí donde las comunidades cristianas han logrado este camino de madurez en la fe, no hay objeciones de principio sobre la oportunidad del bautismo de los niños, asumido con lucidez y con orgullo. Baste pensar en las comunidades neocatecumenales o carismáticas, que desde su misma experiencia, típicamente bautismal, y con motivaciones ciertamente no sospechosas de cristianismo sociológico, celebran con renovada belleza el bautismo de los niños y más tarde los integran activamente en la participación litúrgica y en la catequesis. Si citamos este caso es porque se trata con frecuencia de personas que han encontrado el sentido de la fe en la edad madura. No podemos compartir la opinión, en este caso extremista, de J. J. von Allmen²¹, que preconiza una interrupción del bautismo de niños por parte de todas las iglesias como un signo de salud para el Pueblo de Dios. Si horroriza la hipótesis de un mundo sin niños, debiera asustar la fría opción de una iglesia "sólo para adultos". Mejor sería gastar las energías pastorales en la promoción pastoral de comunidades maduras sin cargar sobre los niños las culpas eventuales de los mayores. Y ésta es una tarea pas-

toral que encuentra en los movimientos eclesiales una respuesta convencida. Allí donde se preparan grupos cristianos que profundizan comunitariamente en la experiencia de la fe, se están preparando los ambientes de esa educación cristiana que hoy ya no garantizan automáticamente ni la sociedad, ni la escuela, ni tal vez la familia, pero a la que no puede renunciar la comunidad cristiana, que en su tiempo asumió la tarea de hacer fructificar la gracia bautismal.

Análogas consideraciones caben en torno al sacramento de la confirmación. El problema central es el de la preparación adecuada, desde diversas perspectivas, H. Kung y recientemente Y. Congar²² prefieren mantener el orden lógico de la iniciación cristiana, de manera que la confirmación preceda a la primera comunión en los primeros años de la infancia, cuando se despierta el uso de razón y el niño es capaz de fuertes experiencias religiosas que lo marquen (H. Kung), pero Congar observa que el ambiente apropiado será el de una comunidad que vive la experiencia del Espíritu y favorece así una plena conciencia del don recibido. Dada la opción flexible de la Iglesia, no conviene hipotecar con prejuicios teológicos una praxis que continuará siendo pluralista en cuanto a la edad. Sin embargo, es acertada la anotación de Congar, una adecuada catequesis para la confirmación no puede reducirse a una transmisión de nociones sobre el Espíritu, sino que requiere una educación a esta sensible docilidad al don de Pentecostés, como se da hoy en algunas comunidades que han descubierto esta dimensión de la vida cristiana.

Los problemas pastorales del bautismo y de la confirmación se remiten de esta forma a una orientación de espiritualidad, a una madurez comunitaria de la Iglesia, que prepara lugares de experiencia y de mistagogia para valorizar en el momento oportuno la preparación a la iniciación cristiana o a recuperar plenamente su dinamismo santificante.

V. Perspectivas de espiritualidad

Podemos completar algunas consideraciones hechas al principio con una serie de anotaciones generales que conciernen directamente a la espiritualidad.

1. TOTALIDAD Y DINAMISMO. Podemos sintetizar en dos consignas la espiritualidad de la iniciación cristiana: "Vivir las virtudes del bautismo", "vivir en virtud del bautismo". La primera consigna acentúa la totalidad de la vida cristiana, la segunda, su dinamismo hacia la perfección.

Los fundamentos bíblicos y la teología mistagógica de la iniciación han evidenciado la riqueza sacramental del principio de la vida cristiana. Basta definir la iniciación como una inserción en el misterio de Cristo y del Espíritu para ponderar su fecundidad. En efecto, no hay realidad de la vida cristiana que no tenga su raíz en la iniciación, su fundamento objetivo en estos sacramentos pascuales: la oración, el trabajo, el testimonio, la fraternidad, el sentido pascual del dolor y de la alegría, el martirio, la contemplación, las virtudes teologales, el cristocentrismo, todo está contenido radicalmente en el bautismo y la confirmación. Todo pertenece a una economía de gracia que deposita como en germen la multiforme riqueza de Cristo para ser llevada al pleno desarrollo humano y sobrenatural, en una madurez espiritual y en un esplendor de santidad testimonial.

"Vivir en virtud del bautismo" recuerda el dinamismo creciente de la existencia cristiana. No hay que recordar la iniciación como un acontecimiento que quedó perdido en los recuerdos del pasado, la doctrina del carácter sacramental actualiza providencialmente la conciencia de una realidad siempre presente, de un estado permanente, con la iniciación cristiana coinciden en el cristiano el manantial y el arroyo, la inserción actualizada en Cristo y en el Espíritu. Pero también resultaría reductiva la visión de la iniciación cristiana como la causa, el manantial de donde brota una vida, es el modelo, la causa ejemplar, por decirlo en terminología escolástica, de la vida cristiana. Bautismo y confirmación como "mimesis", imitación consciente y objetiva del misterio pascual y de la gracia de Pentecostés constituyen un modo de vivir, un modelo de existencia, un arquetipo sobrenatural de la experiencia del cristiano en dimensión personal y comunitaria. En cada momento de la vida, una actuación de una dimensión cristiana recibida en la iniciación, en cada situación decisiva del crecimiento espiritual, una opción que recuerda la fidelidad a las promesas bautismales, una acogida

del don sacramental del Espíritu y con él una actualización personal del misterio pascual.

La riqueza espiritual de la iniciación no tiene sólo una dimensión "ad intra" —la experiencia sobrenatural del cristiano—; revierte necesariamente en una expansión que concuerda con la obra de Cristo y del Espíritu. El trabajo y el testimonio, la renovación de la sociedad, el influjo liberador de las estructuras mundanas, son dimensiones de la iniciación, proyecciones de la pascua de Cristo y de la acción renovadora del Espíritu. Desde la Iglesia, espacio vital de la iniciación, el cristiano proyecta hacia la humanidad las energías renovadoras del Resucitado, la fuerza del Espíritu que hace nuevas todas las cosas. La plena transformación del cristiano en un hombre nuevo y la comunidad cristiana en una sociedad nueva atestiguan la fuerza de la iniciación y son gemitos y profecía de la renovación cósmica que en el bautismo se anticipa para todos los cristianos. Hay en la perspectiva de la iniciación la lenta gestación de una "pascua universal", de un "pentecostés sobre el cosmos", que cada cristiano anticipa y en los que colabora hasta que se cumpla el designio de Dios.

2. ASCÉTICA Y MÍSTICA EN PERSPECTIVA SACRAMENTAL - Las etapas clásicas de la vida espiritual —vía purificativa, iluminativa, unitiva— evocan su matriz sacramental con el recuerdo explícito de la iniciación cristiana. Hay que volver a plantear con precisión el influjo del bautismo en la raíz misma de la teología espiritual y de sus itinerarios, hasta la ascética y la mística. Con frecuencia se ha hecho teología espiritual sin contar con la iniciación cristiana, que es su base mística, objetiva, total, dinámica. Todo el desarrollo de la vida cristiana hasta las cimas de su perfección, todos los itinerarios espirituales reciben del contexto de la iniciación claridad y equilibrio, ya sea que se proponga la cumbre de la santidad como martirio, contemplación o experiencia mística, perfección de la caridad o heroicidad de las virtudes. Todo está contenido en la gracia sacramental como un árbol frondoso en su diminuta semilla. Los Padres lo han dicho: los grandes autores espirituales no lo han ignorado —como veremos más adelante—; la renovación litúrgica ha pedido justamente a la espiritualidad una mayor atención a los datos sacramentales.

La ascesis cristiana recobra todo su sentido positivo, liberador, pascual cuando se mide con la gracia de la conformación con Cristo en su misterio pascual y en docilidad al Espíritu para que lleve hasta lo más profundo del cristiano la renovación que purifica e ilumina. Journet ha escrito que las purificaciones de la noche oscura están ya inscritas en la gracia bautismal; habría que añadir que tienen su "fuego vivo" en el don del Espíritu de la confirmación²⁵.

La mística cristiana es esencialmente mística bautismal. Lo han afirmado los Padres —entre ellos san Juan Crisóstomo— cuando han hablado del bautismo como de la alianza nupcial de Dios con el cristiano; esta afirmación llega hasta la mística de san Juan de la Cruz²⁶; el santo de Fontiveros establece una unidad sustancial entre el desposorio de Cristo con la Iglesia en la Cruz, en el bautismo con cada cristiano, en el matrimonio espiritual como culminación de esa "misma gracia" que se va desarrollando al paso del hombre. Santa Teresa dejó escrito que todas las almas están desposadas con Dios por medio del bautismo²⁷. La experiencia mística sobrenatural no es más que la conciencia de un desarrollo de los gérmenes de la gracia bautismal como vida en Cristo y en su Espíritu, plenitud del amor de Dios y del prójimo, esplendor de la fe y de la esperanza, inhabitación trinitaria y configuración con Cristo hasta la unión transformante. Las descripciones más audaces de los místicos cobran credibilidad cuando se las acerca al fundamento objetivo de la gracia bautismal, que a través de la ascesis y de las purificaciones ha llegado a dar los mejores frutos²⁸.

Hoy, sin embargo, habría que poner de relieve —y pocos lo hacen— la relación especial entre la experiencia mística y el don sacramental del Espíritu recibido en la confirmación. Si la teología mística más iluminada ha atribuido las sublimes experiencias de Dios al Espíritu Santo y a sus dones, si una nueva fenomenología sobrenatural —todavía necesitada de discernimiento— parece renovar hoy los prodigios de Pentecostés en la "renovación carismática", el estudio de la mística no puede olvidar la fuente de este Espíritu. En la experiencia mística, como vivencia y testimonio, como plenitud de carismas y servicios en favor de la Iglesia, se puede reconocer el don pentecostal del Espíri-

tu. La misma fenomenología mística tiene connotaciones evidentes con esas "maravillas de Dios" que son obras de su Espíritu.

Desde los principios de la vida cristiana hasta sus cimas más altas todo está marcado por la gracia de la iniciación. Bautismo y confirmación culminan a nivel cristológico, pneumatológico y eclesial en la celebración de la eucaristía. En ella se renueva, crece y madura la comunión con Cristo y la vinculación con el misterio y misión del Espíritu Santo.

J. Castellano Cervera

Notas.—(1) A. Solignac, *Mystère*, en *DSP*, X, 1865.—(2) Ya en las premisas generales que se leen en el *Ritual del bautismo de niños*, Madrid 1970, 9, y en general en *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, Madrid 1976.—(3) *L'Autre Soleil Autobiographie spirituelle*, Stock, París 1975, 171.—(4) Ha estudiado el tema desde el punto de vista psicológico L. Bernaert, *La dimension mística del sacramentalismo cristiano*, en *Experientia cristiana e psicologia*, Borla, Turin 1965, 270-297.—(5) Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Le catechesi ai misteri*, Città Nuova, Roma 1977, 66.—(6) *Ib.*, 72.—(7) *Homilia in sanctum bapismus*, 3-4 PG 56, 362-363.—(8) San Ildelonso de Toledo, *El conocimiento del bautismo*, Ed. Católica, Madrid 1981, 223-378; versión, introducción y notas de Julio Campos —(9) Patmos, Madrid 1952.—(10) *Ecclesiam suam*, nn. 34-35.—(11) *Battesimo, eucaristia, ministero* Teste della commissione Fede e Costituzione (Lima 1982), LDC, Turin 1982, 15-25.—(12) J. Daniélou, *La teología del gudeo-cristianismo*, II Mulino, Bolonia 1974, B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, Ciudad del Vaticano 1981, 213-221.—(13) Cf. por ejemplo, A. Manrique, *Teología bíblica del bautismo* *Formulación de la Iglesia primitiva*, Madrid 1977, J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Cristiandad, Madrid 1964.—(14) Una buena síntesis de la liturgia y la patristica en Th. Camelot, *Espiritualidad del bautismo*, Marova, Madrid 1963.—(15) *O c.*, 123-127.—(16) Una breve síntesis en las premisas al *Ritual del bautismo de niños*, nn. 3-6, 87-93; *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976, n. 2.—(17) *Protrepticum*, IX PG 8, 95.—(18) K. Barth, *La doctrine ecclesiastique du baptême*, en "Foi et Vie", 47 (1942), 1-50; O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Paris-Neuchâtel 1948; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gotinga 1948; resume bien la problemática D. Grasso, *Hay que seguir bautizando a los niños?*, Sigueme, Salamanca 1973.—(19) *Instrucción sobre el bautismo de los niños* (20-X-1980), Ciudad del Vaticano 1980, había anticipado la síntesis y respuestas de la Instrucción L. Liger, *Debat sur le baptême des petits enfants Motivations doctrinales et expériences actuelles*, en "Gregorianum", 57 (1976), 613-657.—(20) Un buen resumen de todo el problema en D. Borobio, *Confirmar hoy De la teoría*

a la praxis, Bilbao 1978, 72-144.—(21) J. J. von Allmenn, *Reflexiones d'un protestant sur le pédobaptisme generalise*, en "Maison-Dieu", 89 (1967), 66-86, y recientemente en su libro *Pastorale du baptême*, Paris-Friburgo 1978.—(22) H. Kung, *La confirmación como culminación del bautismo*, en "Concilium" extra (nov. 1974), 99-126 (síntesis del problema y orientaciones sobre la confirmación); Y. Congar, *Le "seaeu du don de l'Esprit" Réflexions sur le sacrement de la "confirmation"*, en *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Cerf, Paris 1980, 292-295.—(23) Cf. nuestro artículo *L'ascesi cristiana come evento pasquale*, en AA. VV., *Ascesi cristiana*, Teresianum, Roma 1977, 285-303.—(24) *Cantico espiritual B*, estrofa 23.—(25) *Camino de perfección*, Autógrafo Escorial, 38, 1.—(26) Sobre todo este tema, cf. nuestro artículo *Mística bautismal Una página de san Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, en "Rev. de Espiritualidad", 35 (1976), 465-482.

BIBL.—AA. VV., *El bautismo de los niños en ambientes desecularizados*, Marova, Madrid 1968.—AA. VV., *Crisis en las estructuras de iniciación*, en "Concilium", n. 142 (1979).—AA. VV., *El sacramento del Espíritu*, PPC, Madrid 1976.—Aldazabal, J.-Roca, J., *Confirmación*, CPL, Barcelona 1980.—Borobio, D., *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Desclée, Bilbao 1978.—Borobio, D., *Confirmar hoy. Guía doctrinal para el catequista*, Desclée, Bilbao 1978.—Borobio, D., *Confirmar hoy Libro del confirmado*, Desclée, Bilbao 1978.—Bourgeois, H., *El futuro de la confirmación*, Marova, Madrid 1973.—Camelot, Th., *El bautismo y la confirmación en la teología contemporánea*, Herder, Barcelona 1961.—Camelot, Th., *Espiritualidad del bautismo*, Marova, Madrid 1963.—Cullmann, O., *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971.—Cullmann, O., *El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sigueme, Salamanca 1972, 151-231.—Daniélou, J., *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1962.—Grasso, D., *¿Hay que seguir bautizando a los niños?*, Sigueme, Salamanca 1973.—Hamman, A., *El bautismo y la confirmación*, Herder, Barcelona 1970.—Iniesta, A., *El bautismo. Introducción y comentarios al nuevo rito y maternal de catequesis y la celebración*, PPC, Madrid 1970.—Manrique, A., *Teología bíblica del bautismo* *Formulación de la Iglesia primitiva*, Escuela Bíblica, Madrid 1977.—Marcel, P. Ch., *El bautismo, sacramento de pacto de gracia*, Fundación de Literatura Reforma, Rijswijk 1968.—Mouroux, J., *Del bautismo al acto de fe*, Studium, Madrid 1966.—Vergés, S., *El bautismo y la confirmación*, Apostolado Prensa, Madrid 1972.—Villalmonete, A. de, *Teología de la confirmación*, Herder, Barcelona 1965.

INSTITUTOS SEculares

SUMARIO I. Sus orígenes - II. Consagración secular Secularidad consagrada - III. Vida

evangélica Consejos evangélicos IV Comunidad espiritual V Dificultades y remedios La prueba de los hechos

I. Sus orígenes

La historia de la consagración especial de laicos que viven y actúan en pleno mundo se remonta a los tiempos del cristianismo primitivo, en los que se tiene clara noticia de vírgenes totalmente dedicadas al reino de Dios. Debido a la extrema simplicidad de las estructuras eclesiales y a las frecuentes persecuciones, tales presencias quedaron aisladas y limitadas en su número.

Las vicisitudes de los siglos sucesivos y la consolidación de la vida religiosa [Vida consagrada] hicieron cada vez más marginal y limitado el fenómeno, hasta que, a comienzos de la crisis eclesial que siguió a la reforma protestante, santa Angela Merici fundó hacia 1530 una compañía de vírgenes seculares, las cuales —respondiendo personalmente a las exigencias objetivas que poco a poco se iban manifestando— se dedicaba, permaneciendo en el seno de su familia y en su propio ambiente, a los pobres y sobre todo a la juventud abandonada.

La idea volvió a surgir 260 años más tarde, en el clima candente de la Revolución francesa, con el padre De la Cloivière. Tras la supresión de los órdenes religiosos decretadas por los Estados Generales (1790), fundó dos sociedades, una sacerdotal y otra femenina (los sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús y las hijas del Corazón de María), las dos con votos y reglas, aunque sin vida común sin hábito y sin observancia claustral.

Finalmente, cuando en la segunda mitad del s. XIX se puso de manifiesto el grave proceso de descristianización de los países europeos, este ideal cobró nueva vida en varios países de Europa.

En 1938 estos organismos (llamados entonces “asociaciones”) eran unos veinte, distribuidos por ocho países. Sus fundadores o responsables participaron aquel año en una reunión organizada en San Galo (Suiza) por el padre Agustino Gemelli OFM, con el consentimiento de Pío XI. Al final firmaron una petición al Santo Padre para que concediese a sus asociaciones el reconocimiento jurídico. La cosa resultaba muy difícil, ya que el Código de Derecho Canónico no preveía una plena consagración de laicos, sino que más bien situa-

ba a los que profesaban los consejos evangélicos (llamados entonces indiscriminadamente “religiosos”) en una posición intermedia entre los clérigos y los laicos (c. 107), así pues, parecía lógico que los dos términos “laicidad” y “consagración” tenían que excluirse mutuamente.

En 1939 el padre Gemelli redactó —con la colaboración de Giuseppe Dossetti— una “memoria” histórico-jurídico-canónica sobre las “asociaciones de laicos consagrados a Dios en el mundo”. Mas por disposición del Santo Oficio tuvo que retirarla, los tiempos no estaban maduros.

Sin embargo, ocho años más tarde, o sea en 1947, era promulgada la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, con la que Pío XII daba vida finalmente a los “institutos seculares” (= IS), reconocidos por la Iglesia como “sociedades, clericales o laicales, cuyos miembros, permaneciendo en el mundo, profesan los consejos evangélicos para adquirir la perfección cristiana y para ejercitar plenamente el apostolado”, y esto en dos grandes direcciones: “renovar cristianamente las familias, las profesiones y la sociedad civil, con el contacto íntimo y cotidiano de una vida consagrada estable y totalmente a la perfección” y “desempeñar ministerios en lugares, tiempos y circunstancias en los que los sacerdotes y religiosos no podrían ejercitarlos o sólo de manera muy difícil”.

El año siguiente Pío XII, con el motu proprio *Primo feliciter*, recomendaba que “al dar un ordenamiento a estos institutos” se asegurase de que “siempre y en todo se ponga de manifiesto lo que constituye el carácter propio y específico de estos institutos, o sea, la *secularidad*, en la que reside toda su razón de ser”. Precisaba, además, que “toda la vida tiene que convertirse en apostolado”, de tal manera que “manifieste el espíritu interior que lo informa y al mismo tiempo lo alimente y lo renueve continuamente”. Este apostolado —entendido como dimensión global de la vida en los IS— tenía que ejercerse “*veluti ex saeculo*”, o sea, desde dentro del mundo [Vida consagrada, III, 5].

II. Consagración secular. Secularidad consagrada

El ideal estaba ya claramente definido y reconocido oficialmente. Se pre-

sentaba ahora el problema de traducirlo en una experiencia colectiva coherente, en una doctrina orgánica y adecuadamente fundada. La empresa resultó difícil, sobre todo por causa de algunos teólogos y canonistas que se sentían inclinados instintivamente a situar de una manera o de otra esta gran novedad dentro de los esquemas del pasado.

Solo en septiembre de 1970 con ocasión del I Congreso mundial de los IS en Roma, quedaron definitivamente resueltas las cuestiones de principio. El prefecto de la congregación de religiosos y de IS, el cardenal Ildebrando Antonutti, afirmó en el discurso inaugural “Para algunos —que no pertenecen ciertamente a institutos seculares— la secularidad sería una pequeñez, un aspecto puramente fenoménico que es condieria una realidad muy distinta pero esto no es verdad ni mucho menos. Hay que entender la secularidad en su aspecto o contenido lógico que es el más sencillo, el más normal, el más completo, el que más comúnmente se entiende. Lo mismo que el bautismo, la confirmación y el orden dejan intacta la secularidad específica del fiel así la consagración de los IS deja intacta la secularidad de sus miembros”.

Y el papa Pablo VI, después de hablar largamente a los congresistas de su especial consagración en plena profesión de los consejos evangélicos afirmó claramente por dos veces “Sois laicos”, concretando “En la forma común a todos”, “vuestra opción no os separa del mundo, de esa profanidad de vida en la que los valores preferidos son los temporales”.

El 2 de febrero de 1972 Pablo VI volvió sobre el tema al recordar el 25 aniversario de la *Provida Mater*: “El alma de todo instituto secular ha sido el ansia profunda de una síntesis, ha sido el anhelo de la afirmación simultánea de dos características: 1) la consagración plena de la vida según los consejos evangélicos y 2) la responsabilidad plena de una presencia y de una acción transformadora desde dentro del mundo para plasmarlo, perfeccionarlo y santificarlo”.

Aquel mismo año, hablando a los responsables generales de los IS reunidos en su I Asamblea mundial, insistió en el tema, precisándolo más: “Os encontráis en una misteriosa confluencia de dos poderosas corrientes de la vida cristiana, recogiendo riquezas de la una y de la otra. Sois laicos, consagrados como tales por los sacramentos del bautismo

y de la confirmación, pero habéis escogido acentuar vuestra consagración a Dios con la profesión de los consejos evangélicos, asumidos con obligaciones y con un vínculo estable y reconocido. Seguis siendo laicos, empeñados en los valores seculares propios y peculiares del laicado, pero la vuestra es una ‘secularidad consagrada’”.

De este modo, añadía Pablo VI en el discurso a la II Asamblea del Consejo Mundial de IS (25 agosto 1976), “si permanecen fieles a la vocación propia, los institutos seculares serán algo así como el laboratorio experimental en el que la Iglesia verifica las modalidades concretas de sus relaciones con el mundo”.

III. Vida evangélica. Consejos evangélicos

El decreto *Perfectae caritatis* 2, a, del Vat II afirma que, “como quiera que la última norma de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio, esa ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema”.

Es un principio importante para la Iglesia de hoy que al comienzo de una nueva época histórica vive una de las aventuras más arduas y decisivas de su historia. Inspirarse de forma genuina y total, en la enseñanza de Cristo, recogida y transmitida por quienes la escucharon directamente y vivieron con él la experiencia irreplicable de la primera comunidad, es la condición absoluta para enfrentarse con los problemas de una sociedad acuciada por una profunda crisis espiritual, como es precisamente la nuestra. Releer y revivir a fondo el evangelio *sine glossa* (san Francisco de Asís), evitando elecciones —siempre arbitrarias— en el conjunto de los temas tan ricos y al mismo tiempo estrechamente unitarios que expresa el evangelio, rechazando tanto los modos reductivistas como los rígidos literalismos, y abriéndose, por el contrario, con lealtad, sencillez y prontitud al significado de las enseñanzas de Cristo captado en la lectura comunitaria de la Iglesia bajo la guía auténtica del magisterio poniéndolo en contacto directo con nuestra vida entera en sus dimensiones personales y sociales, espirituales y materiales, sagradas y profanas. Ésta y solamente ésta, es la gran regla de todos los consagrados y, de manera especialísima, de los miembros de los

fecundidad apostólica que está llamada a producir. Valgan entonces, como reveladores, dos órdenes de hechos: las palabras de los papas y las "causas de beatificación" en proceso.

Pío XII: "Los más antiguos de estos institutos ya se han acreditado, y con los hechos y las obras han comprobado que... se puede conseguir con certeza una consagración íntima y eficaz de sí mismo al Señor, no sólo interna, sino también externa... y que se tiene de este modo un medio muy adecuado de penetración y apostolado" (*Provida Mater* 9). "En nuestro siglo se han multiplicado silenciosamente los institutos seculares" (*Provida Mater* 12). "Tenemos ante la vista la multitud de tantas almas escondidas con Cristo en Dios, que en el mundo aspiran a la santidad y, con gran corazón y ánimo valeroso, consagran toda su vida a Dios" (*Primo feliciter*, prólogo).

Pablo VI: "Veinticinco años son un tiempo relativamente breve; sin embargo, han sido años de especial intensidad, comparables con los de la juventud. Ha sido un florecimiento magnífico" (Discurso en el 25 aniversario de la *Provida Mater*).

Causas de beatificación. Ya han sido proclamados beatos Contardo Ferrini y Giuseppe Moscati; Armida Barelli es sierva de Dios. Sólo esta última era miembro de un instituto secular; los otros dos murieron antes de que naciera esta forma de consagración especial, pero participaron sin duda en el gran movimiento espiritual que le dio origen, y con su experiencia demostraron la real posibilidad de llevar hasta el extremo, en una síntesis unitaria, la totalidad de entrega a Dios en el servicio a los hombres vivida plenamente en el mundo

G. C. Brasca

BIBL.—AA. VV., *Los institutos seculares después del Vaticano II*, Mensajero, Bilbao 1969.—AA. VV., *Spiritualità degli Istituti secolari*, Ancora, Milán 1973.—Beyer, J., *Los institutos de vida consagrada*, BAC, Madrid 1978.—Canals, S., *Institutos seculares y estado de perfección*, Rialp, Madrid 1981.—Escudero, G., *Los institutos seculares. Su naturaleza y su derecho*, Colsusa, Madrid 1954.—Gemelli, A., *Secularidad y vida consagrada*, Mensajero, Bilbao 1968.—Moriada, A., *El Opus Dei—una interpretación*, Indice, Madrid 1974.—Oberti, A., *Vocación y misión de los Institutos seculares*, Mensajero, Bilbao 1968.—Perinelle, J., *Los caminos de Dios. La vida religiosa y los institutos seculares*,

ELE, Barcelona 1962.—Perrin, J.-M., *Consagración a Dios y presencia en el mundo*, *Los institutos seculares*, Desclée, Bilbao 1966.

ISLAMISMO

SUMARIO: I. Sumisión a Dios - II. Meditación del Corán - III. Imitación del modelo profético - IV. Solidaridad con la comunidad de creyentes - V. Testimonio de la trascendencia de Dios - VI. Adoración mediante un culto desnudo - VII. Obediencia y fidelidad a las prescripciones de la ley - VIII. Perspectivas ascético-místicas.

I. Sumisión a Dios

La espiritualidad del musulmán consiste ante todo en vivir totalmente su sumisión (*islam*) a Dios, y esto en todas las dimensiones de su ser personal y social, realizando así el monoteísmo antiguo y primordial revelado por Dios a Abraham, "el amigo de Dios", el primer "sometido" (*muslim*) de la historia (3,67), al que luego imitaron en su *islam* José (12,101) y todos los profetas, incluidos Jesús y sus discípulos (5,111). Este monoteísmo abrahámico había sido cambiado o traicionado por los hebreos y los cristianos; pero fue luego restituido a la pureza de sus orígenes y a la simplicidad de sus principios fundamentales por Mahoma, reformador y reconstructor de la religión pura; se trata de un monoteísmo "de naturaleza pura", el de los *Hanif*, que es propuesto como modelo perfecto a todos los hombres. "En verdad, la religión (*din*) ante Dios es el *Islam*, y aquellos a los que se había dado el Libro (*Kitab*) se vieron desgarrados por cismas sólo después de que les vino la ciencia, por envidias surgidas entre ellos" (3,19). En efecto, Dios "os ha prescrito aquella religión (*din*) que había recomendado antes a Noé y que te reveló a ti, y que recomendó también a Abraham, a Moisés y a Jesús diciendo: 'Observad la religión y no os dividáis en sectas'" (42,3). De este modo la religión musulmana no es innovadora, sino renovadora, ya que devuelve al hombre a la fidelidad debida a este "pacto primordial" (*mithaq*) de la pre-eternidad de que habla el Corán: "Cuando tu Señor sacó de los lomos de los hijos de Adán a todos sus descendientes y les hizo testimoniar contra ellos mismos: '¿No soy yo —les pregun-

tó— vuestro Señor?'. Y ellos respondieron: '¡Sí, lo atestiguamos!'" (7,172). Esta es la respuesta justa del hombre, sintetizada en la palabra *islam*, que significa "sumisión", o sea, abandono, confianza y obediencia incondicionada. *Aslama* (forma verbal), antes de significar "abrazar la religión de Mahoma" significa "darse totalmente a Dios" con espíritu de gratitud, como dijo Mahoma a los que discutían con él: "Me he dado por entero (o sea, me he sometido, *aslamtu*) a Dios, yo y el que me siga" (3,20).

El estado de ánimo que corresponde a este compromiso espiritual se llama abandono (*tawakkul*): el creyente (*mu'min*) confía sus propios asuntos al mejor de sus apoyos, o sea a Dios, "que es suficiente procurador" (4,81), ya que "nos basta Dios, que es buen procurador" (3,173), y con las palabras mismas del Corán dice: "Mi éxito no depende más que de Dios; en él he confiado, a él acudo esperando" (11,88). Uno de los noventa y nueve "hermosos nombres" (*asma'husná*) de Dios se refiere al acto mismo de fe: Dios es *mu'min* (59,23), el que "pone en seguridad" (*amn*) al creyente (*mu'min*), que sólo en Dios encuentra su seguridad. Como dice al-Kalâbâdhî († 999), "este abandono supone tres grados. El primero, que menciona el Corán, consiste en la confianza que se pone en el 'procurador divino'. El segundo es más fuerte: el comportamiento con Dios altísimo es parecido a la actitud del niño con su madre; el que está en el segundo grado se abandona por completo y no será capaz de dar explicaciones a las palabras ni de hacer un análisis mental, pues de lo contrario perdería su estado de abandono. El tercer grado es el más elevado: consiste en estar en las manos de Dios altísimo, tanto en el movimiento como en el descanso, lo mismo que el cadáver en manos del que lava los muertos". Para llegar al primer grado y seguir luego hasta el tercero de este *islam*-abandono, el creyente recibe la ayuda de Dios mismo, que le da su palabra (el Corán), su profeta (Mahoma) y su comunidad (la *umma* musulmana): tres "viáticos" que se proponen a la meditación, a la imitación o a la exhortación.

II. Meditación del Corán

Redactado en lengua árabe "clara", el Corán (*Qur'ân*, recitación) es muy bello en su forma, eficaz y concisa, y en

la armonía de sus rimas y asonancias. Salmodiado por expertos y repetido por cada creyente, revela una sonoridad perfecta y un valor musical único; por eso ejerce una fascinación irresistible para el oyente árabe y constituye la única prueba de credibilidad del *Islam*, ya que no es humanamente posible combinar la elocuencia del Corán con su composición: "Di: 'Aunque se reuniesen los hombres y los *ginn* para producir un Corán como éste, no lo lograrían, por más que se ayudasen unos a otros'" (17,88). Puesto que ha sido "revelado" (dictado por Dios) y no sólo "inspirado" (Dios autor único), el Corán participa del carácter creado de la misma Palabra divina, dado que la "tabla preservada" (*Lauh mahfûz*) en Dios es su arquetipo incorruptible. Palabra eterna que es propuesta en el "tiempo" de los hombres, el Corán tiene para los musulmanes el mismo valor que Cristo para los cristianos.

Aprendido de memoria por todos en la única lengua litúrgica musulmana (la lengua árabe), el Corán es objeto de veneración y de meditación: "Este es el Libro exento de dudas, dado como guía a los que temen a Dios, los cuales creen en el Invisible... y en lo que se te ha revelado a ti y en lo que se te reveló antes de ti y están seguros del mundo del más allá" (2,2-4). Como dice Al-Ghazâlî († 1111), "el Corán se recita con la lengua, se escribe en volúmenes, se guarda en los corazones. A pesar de ello es eterno, subsistente en la esencia de Dios excelso, no sujeto a división ni separación por transferirlo a los corazones o al papel". Por eso el Libro es recibido, meditado y casi saboreado por el creyente mediante una lectura literal que aprovecha hasta el máximo todas las posibilidades filológicas del texto antes de pasar a los "significados" religiosos, jurídicos, filosóficos y teológicos; la lectura de los comentarios (los *tafsîr*) es abundante y permite a los "espirituales" progresar desde el sentido "aparente" (*zâhir*) al sentido "escondido" (*bâtin*); de ahí los diversos niveles de interpretación y de meditación del Corán, libro realmente polivalente.

De aquí se sigue que la comprensión del Corán que se permiten muchos contemporáneos se articula en tres etapas: una aceptación ponderada del sentido literal del texto (con una extraña y frecuente tendencia al "concordismo" entre los versículos descriptivos y las invenciones de la ciencia moderna);

luego, un espíritu de sumisión para aceptar los versículos "misteriosos", dado que Dios es "el más sabio" (pero sin excluir a veces cierto intento de interpretación simbólica); finalmente, una interpretación del sentido "escondido" cuando se trata de las realidades últimas (el cielo, el infierno), ya que el misterio de Dios sigue siendo inalcanzable. Así, "la belleza literaria del Corán —como dice Mustafá Mahmúd— ofrece al creyente un medio único para acercarse a la unicidad de Dios", mientras que una "re-lectura" atenta permite hacerse interrogantes renovados e intuiciones más amplias.

III. Imitación del modelo profético

A semejanza de los árabes, que mostraban un respeto especial con las costumbres de los antepasados (*Salaḥ*), siguiendo sus costumbres y sus virtudes (o sea, su *Sunna*), los musulmanes han visto siempre en Mahoma "el sello de los profetas" y, por tanto, su común antepasado en la fe y en la obediencia; todos se esfuerzan en conocer su vida, sus virtudes, sus palabras, sus actos y también sus silencios. Así, el conjunto del modelo profético adquiere un valor normativo o directivo hasta convertirse en la tradición (*Sunna*) que imitar y transmitir; los *hadīth* (dichos) de Mahoma son meditados e interiorizados hasta crear en la conciencia del creyente un amor particular a ese "hombre perfecto y profeta elegido". El Corán lo proclama: "¡Ciertamente, tu índole es nobilísima!" (68,4); por eso se propone a Mahoma como modelo único para su comunidad: "Tenéis en el mensajero de Dios un buen ejemplo" (33,21).

Todas las generaciones musulmanas se han preguntado por sus milagros y por las señales de su autenticidad. Ghazālī nos dice cuáles fueron sus buenos modales, cuál era su forma de hablar y de reír, de comer y beber: munificencia, liberalidad, coraje, modestia, perdón, etc.; y concluye: "¡Alabado sea Dios, que educó a su profeta, haciendo hermosa su educación y purificando sus cualidades y costumbres, lo tomó luego por su elegido y predilecto y ha ayudado a imitarlo a los que ha querido refinar! El Mahoma, era el más clemente de los hombres, el más animoso, el más justo y el más amable. ¡Que Dios nos ayude a obedecer el mandato de Mahoma y a tomarlo como modelo en el obrar!".

El mismo Mahoma habría dicho: "Os recomiendo que temáis a Dios, que escuchéis a vuestro jefe y le obedezcáis, aunque fuera un esclavo que se ha proclamado vuestro príncipe. Porque aquellos de vosotros que vivan dentro incurriéndose divergencias en el Islam. Debéis, pues, manteneros unidos a mi tradición (*Sunna*) y a la de los califas ortodoxos y bien dirigidos. Guardaos de las innovaciones en las cosas del Islam, ya que toda innovación es extravío". Para ser fieles a estas palabras del profeta, los musulmanes *sunnitas* (la enorme mayoría) intentan reproducir sus imperativos y consejos, mientras que los *chiitas* (seguidores de Ali, primo y yerno de Mahoma) añaden al modelo profético el de Ali, el musulmán perfecto que supo realizar lo que había vislumbrado su suegro.

IV. Solidaridad con la comunidad de creyentes

Conscientes de pertenecer a "la mejor comunidad (*Umma*) que jamás se ha suscitado entre los hombres" (3,110) —porque dice Dios en el Corán: "Hemos hecho de vosotros una comunidad que sigue el camino medio, para que seáis testigos ante todos los hombres y el mensajero de Dios sea testigo ante vosotros" (2,143)—, los musulmanes recuerdan siempre aquella recomendación divina: "Asíos todos juntos a la cuerda de Dios y no os disperséis" (3,103). ¿No dice quizá un *hadīth* que "todos los creyentes son hermanos"? En efecto, Mahoma habría dicho también: "Ninguno de vosotros será verdaderamente creyente hasta que no quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo", añadiendo en otro *hadīth*: "No seáis celosos, no ofrezcáis mayor precio sobre la venta de los unos y de los otros, no os odiéis, no os volváis mutuamente las espaldas, no vendáis a costa de la venta de otro; estad unidos como hermanos. El musulmán es hermano del musulmán; no lo oprime, no lo abandona, no le dice mentiras, no lo desprecia. Todo en el musulmán es sagrado para otro musulmán: su sangre, su hacienda, su honor".

Comunidad estrechamente unida e integrada en sus instituciones religiosas, sociales y políticas, la *Umma* de los musulmanes representa la "morada de la sumisión" (*Dār-al-Islam*) y la "de la paz" (*Dār-al-Salām*), ya que en ella los derechos de Dios son promovidos por todos. Dios la exige expresamente: "De

vosotros se forme una comunidad de hombres que invitan al bien, ordenan las acciones recomendables y prohíben las reprobables" (3,104). Responsables unos de otros, los musulmanes se sienten entonces llamados a intervenir continuamente para que se les facilite todo a los creyentes en su sumisión a Dios. Recomendar el bien y evitar el mal constituye, por tanto, un deber de corrección fraterna que corresponde a todos y que es descrito por el profeta en términos muy claros: "El que de vosotros vea una cosa reprochable, la corrija con su mano; si no puede, con su lengua; si no puede, con su corazón: es lo mínimo que puede exigir la fe". Así crece y se manifiesta el "consentimiento de la comunidad" (*igmd*), que resulta igualmente normativo para el pensamiento y el comportamiento de todos, dado que Mahoma dijo: "Mi comunidad no estará nunca de acuerdo sobre un error". Y Ghazālī subraya que "es obligación de todo musulmán comenzar por mejorarse a sí mismo, cumpliendo puntualmente los preceptos religiosos y absteniéndose de las cosas prohibidas. Luego enseñará esto a la gente de su casa y pasará a sus vecinos; luego a la gente de su ciudad; luego a la del campo de alrededor..., hasta los confines del mundo".

V. Testimonio de la trascendencia de Dios

El musulmán, en nombre propio y como representante de su comunidad, tiene que ser, por tanto, un testigo delante de Dios y de los hombres de que "no hay más dios que Dios y que Mahoma es el enviado de Dios". Tal es la fórmula de la *chahāda* (testimonio), que constituye musulmán a toda persona que la pronuncia con los labios y la asume con el corazón y con la mente. Su *credo* resume entonces las verdades esenciales del monoteísmo fundamental (el "abrahámico", según el Corán). Como dice un *hadīth*, "la fe consiste en creer en Dios (dotado de todos los atributos de la perfección), de sus ángeles (y también en los demonios y en los *Ginn*), en sus libros (Torah, Salmos, Evangelio y Corán; este último abroga a los anteriores), en sus profetas (Adán, Enoc o Idris, Abraham, Lot, Ismael, Isaac, Jacob, José, Job, Moisés, Aarón, Dhū l-Qifl o Ezequiel (?), David, Salomón, Elías, Eliseo, Jonás, Zacarías, Juan Bau-

tista, Chu'aib, Hūd, Sâhlih, Jesús y Mahoma), en su juicio final (resurrección, juicio, retribución: paraíso o infierno) y en la predestinación para el bien o para el mal".

Convencido de la absoluta trascendencia de su Señor (*Rabb*) (que está por encima de toda realidad creada y no puede ser alcanzada por ella; tal es el sentido de la palabra deprecativa *tâ'ala*), el creyente recibe la revelación de la unicidad de Dios (*Tauhīd*) y se convierte en defensor suyo, en su servidor e imitador, sabiendo que si Dios está por encima de todo su conocimiento y aprehensión —ya que "él tiene las llaves de lo invisible, que nadie conoce fuera de él" (6,59)—, también le está presente porque es "Proveedor" (51,58) y está "más cerca de él que su vena grande del cuello" (50,16). Los musulmanes repiten con Ghazālī: "Alabado sea el que posee el trono glorioso (85,12), 'el que hace lo que quiere' (85,16), el que guía a los mejores hombres por el recto sendero, les otorga su favor después de que han atestiguado su unicidad y les da a conocer que en su esencia es uno sin aliado, singular sin semejante, Señor sin adversario, solo sin rival; que él es uno, eterno sin primero, perpetuo sin un principio, perenne sin un último, sempiterno sin fin, subsistente sin cesar, continuo sin interrupción", ya que "es el primero y el último, el manifiesto y el oculto y sabio sobre todas las cosas" (57,3).

Siguiendo así la *via remotiois*, el creyente puede pensar que tiene un primer conocimiento de la esencia de Dios, de su unicidad, de sus atributos y de sus obras. Pero pronto se da cuenta de que "lo contingente no puede conducir más que a algo contingente como él" y comprende, con Al-Haillāg, que "no lo conoce más que aquel a quien se ha dado a conocer, no proclama su unicidad más que aquel a quien se la ha descubierto, no cree en él más que aquel a quien ha concedido creer, no lo describe más que aquel en cuya intimidad se ha recibido su revelación". Pero estas perspectivas, demasiado místicas, quedan situadas en su verdadero valor por la afirmación de la teología clásica, que tiene a Ghazālī como portavoz auténtico: "Si preguntas cuál es el punto extremo al que puede llegar el conocimiento de Dios por parte de los iniciados, te respondo: su incapacidad de conocerlo. Su conocimiento real es que no lo conocen ni pueden conocerlo. Porque solamente a Dios le es

posible conocer a Dios con un conocimiento real”

Teología apofática del silencio ante el misterio de Dios, acerca del cual el musulmán se negará a formular preguntas o imaginar acceso alguno “Yo no puedo enumerar las alabanzas que te corresponen, decía Mahoma, tu eres como tu mismo te alabas” Al creyente le basta con profundizar en su monoteísmo, esforzándose en interiorizarlo como aconseja Ghazâlî “El primer grado de monoteísmo se tiene cuando el hombre dice con los labios ‘No hay mas dios que Dios’, el segundo grado se tiene cuando el corazón del que pronuncia esa frase cree en ella, el tercer grado se tiene cuando el hombre ve la unicidad de Dios por vía de revelación mediante la luz del Verdadero, el cuarto grado se tiene cuando el hombre no ve en lo que existe más que un Único” Monoteísmo de los hipocritas, de los musulmanes comunes, de los cercanos a Dios, de los justos o *Sâfi*, tales son los grados del testimonio la lengua, el corazón, la visión en la unicidad y el anonadamiento en la unicidad

Entonces se abre para el creyente un solo camino, pero inmensamente rico el de la meditación de los hermosos nombres de Dios. No es una casualidad que Dios mismo los haya escogido entre otros muchos para manifestar mas o menos algún aspecto de su misterio. La invitación viene del Corán “A Dios le pertenecen los nombres mas hermosos, invocadlo por tanto, con esos nombres” (7 180) El es “el rey, el santo, el dador de paz, el tranquilizador, el guardian” (59,23) Estos noventa y nueve nombres, expresiones coránicas de los atributos divinos, abren horizontes infinitos y tienen significados cada vez mas ricos. En consecuencia, el musulmán puede muy bien terminar todas sus oraciones sobre los “hermosos nombres” diciendo “Recurro, Señor, a cada nombre (que es) tuyo, con el que tu mismo te has nombrado, o que has hecho ‘bajar’ a tu libro, o que has enseñado a alguna de tus criaturas, o cuyo uso te has reservado en el conocimiento que tienes de tu propio misterio”

VI. Adoración mediante un culto desnudo

Consiente de su total dependencia, semejante a la del esclavo (*‘abd*) para con su amo, el creyente quiere ser “siervo (o esclavo) de Dios” (*‘abd Allâh*) para realizar el designio divino

que se le ha revelado en el Corán “Yo no he creado a los hombres sino para que me adorasen” (51,56) Este “culto sincero” se expresa a través de ritos concretos con intenciones predeterminadas, dice un *hadîth* “El Islam se ha construido sobre cinco pilas tras atestiguar que no hay más dios que Dios y que Mahoma es el enviado de Dios practicar la oración, dar limosna, ayunar el mes de Ramadan, hacer la peregrinación a la casa sagrada cuando exista esa posibilidad”

La oración ritual (*salât*) debería hacerse cinco veces al día, siguiendo el ritmo de la jornada (amanecer, mediodía, tarde, puesta del sol, noche) y después de abluciones totales o parciales (según el mayor o menor estado de impureza), en comunidad se hace los viernes en la mezquita del barrio. El ayuno durante el día (*siyâm*) convierte al mes de Ramadan casi en un retiro colectivo de la comunidad musulmana (se multiplican las oraciones y las meditaciones por la noche, se recuerda que solo el Señor es nuestro provisor y se participa del hambre y sed de los pobres). La limosna legal o supererogatoria (*zakât, sadaqa*) distribuye la renta de los bienes terrenos y purifica su adquisición y su uso (¡o abuso!) La peregrinación a La Meca hace volver a las fuentes de la fe y de la historia, ensancha la experiencia musulmana a nivel internacional y, sobre todo, prepara y conduce a los musulmanes a la gracia del arrepentimiento y del perdón a través de una especie de “conversión”. Todos estos ritos tienen como primera y última finalidad la gloria y alabanza del único Señor y constituyen el mejor servicio a su grandeza y a su misericordia. La comunidad musulmana es un pueblo que da testimonio, que reza, que ayuna, que da limosna y que va a la “casa de Dios”. Así se respetan los derechos de aquel que ordenó a Mahoma “Celebra las alabanzas de tu Señor y pidele perdón” (110,3)

Mas para el verdadero creyente estos ritos tienen sus misterios que hay que descubrir y realizar luego. Si “la pureza es la meta de la fe”, como dice un *hadîth*, Ghazâlî enseña que “la pureza tiene cuatro grados 1) purificación del cuerpo de las impurezas, suciedades y excrementos, 2) purificación de los miembros de las culpas y pecados, 3) purificación del corazón de las costumbres reprobables y de los vicios detestables, 4) purificación de la intmidad de todo lo que no es Dios excelso. Esta últi-

ma es la pureza de los profetas y de los justos” Por otra parte la oración es “celebración de Dios” y “banquete de los monoteístas” y alcanza sus “valores íntimos” gracias a “la presencia del corazón, a la comprensión, al temor reverencial, a la esperanza y a la vergüenza” Ghazâlî explica, además, que “el ayuno tiene tres grados 1) abstenerse de satisfacer los placeres del vientre y del sexo, 2) Abstenerse de los pecados del oído, de la vista de la lengua, de las manos, de los pies y de los demás miembros 3) Abstenerse de las preocupaciones de esta vida y de los pensamientos terrenos y de todo lo que no es Dios”

Al Makki († 996), al tratar de la limosna recuerda que hay que darla con bondad de ánimo espontáneamente, con sinceridad para con el Señor con el deseo de ver su rostro, no por la hipocresía del “me han visto” ni pensando en la propia reputación o decoro ni por ostentación. Cuando se hace hay que creer en la superioridad de los pobres. Así la práctica de la *zakât* esta destinada a dirigir al hombre al desprendimiento de todo bienes materiales y cualidades materiales. A propósito de la peregrinación el dialogo entre Al Yunaid († 910) y su discípulo nos muestra todas sus dimensiones espirituales “Al alejarte de casa para ir en peregrinación ¿te alejaste de todos tus pecados? —No —Entonces no hiciste ningún viaje. Y en cada etapa ¿avanzaste un paso en el camino de Dios? —No —Entonces no recorriste el camino etapa por etapa. Cuando al entrar en territorio sagrado, te pusiste los vestidos de peregrino ¿abandonaste las cualidades de la naturaleza humana lo mismo que dejabas caer tus ropas? —No —Entonces no te pusiste el traje de peregrino. Al dar las siete vueltas a la Kaaba, ¿contemplaste la inmaterial belleza de Dios en la morada de la purificación? —No —Entonces no diste las vueltas. Cuando el último día sacrificaste una víctima, ¿sacrificaste también tus deseos mundanos? —No —Entonces no hiciste el sacrificio. Y cuando arrojabas las piedras, ¿tiraste con ellas algunos de tus pensamientos sensuales? —No —Entonces no arrojaste las piedras ni hiciste la peregrinación”

VII. Obediencia y fidelidad a las prescripciones de la ley

La fe (*imân*) en el culto (*islâm*) no son suficientes para el musulmán que desea

responder coherentemente a todas las exigencias de su religión. El esta llamado a la obediencia en espíritu de “benevolencia” (*ihsân*), que consiste —como dice un *hadîth*— “en servir a Dios como si lo viesen pues aunque no lo veas él te ve”. El “camino recto” es el que revela Dios en el Corán (versículos jurídicos) y se fue luego concretando en la ley (*char‘a*) a través de los siglos. Ghazâlî amonesta a su discípulo diciéndole “Hijo, la quintaesencia de la ciencia esta en saber qué es la obediencia y la devoción. Sabete que la una y la otra consisten en cumplir las órdenes y las prohibiciones del legislador bien sea hablando, bien obrando. Esto es todo cuanto digas, hagas u omitas tiene que ser conforme a la ley. Hijo, es preciso que tus palabras y tus acciones sean conforme a la ley ya que la ciencia y las obras en disconformidad con la ley son extravío”. Por eso el creyente musulmán admira, medita y realiza la voluntad de su Señor aunque no sepa sus motivaciones. Le basta con contentar los deseos de Dios dado que las virtudes se resumen en la virtud primordial de la obediencia (*tâ‘a*)

Así pues, hay que conocer la ley y amarla (tal como dice el salmista en Sal 118 119) y saber cuales son los actos “obligatorios recomendados, permitidos desaconsejados o prohibidos”. Mas aun Mahoma alaba la importancia de la intención y de la búsqueda de la temperancia tuciorista “Las acciones no se retribuyen mas que según las intenciones que las han inspirado”. “Lo que es lícito esta claro, y también lo que es ilícito entre los dos se sitúan esos actos equívocos que gran numero de personas no saben distinguir. El que se libra de ellos pone fuera de peligro la propia religión y el propio honor”. En la realización de este tuciorismo (*uara‘*) ético-religioso, el creyente experimenta aquella lucha “interior” entre “el alma apasionada que empuja al mal” (12,53) y “el alma reprobadora” (75,2) una vez alcanzada la victoria con la ayuda de Dios (*tau‘îq*), el alma humana puede oír la voz de Dios que dice “Y tu, alma tranquila, vuelve a tu Señor, complaciente y complacida, y entra a formar parte de mis servidores, entra en mi paraíso” (89,27 30). Satisfacción divina y felicidad humana, tal es la última etapa de la obediencia del creyente. Esta última es la que le hara vivir eternamente junto a Dios.

VIII Perspectivas ascético-místicas

En su fidelidad intransigente al monoteísmo coránico, en su interiorización continua del culto sincero y en su realización escrupulosa de la ley islámica, el musulmán adquiere una valoración de su experiencia religiosa que le permite recorrer numerosas etapas del itinerario ascético-místico (*zuhd* y *tasawwuf*). El sabe muy bien que "el hombre ha sido creado ambicioso" (70,19), "injusto e ingrato" (14,34) y también "ignorante" (33,72), pero el Corán le repite incesantemente que "Dios se ha prescrito la misericordia" (6,12), y un *hadith* afirma que "la misericordia (de Dios) precede a (su) colera". Mahoma llega a decir explícitamente "El Dios altísimo ha dicho Hijo de Adán, mientras me sigas invocando y pongas en mí tu esperanza, yo te perdonaré todos los pecados que hayas podido cometer Hijo de Adán, si me traigas el equivalente de la tierra en pecados y vinieras luego a buscarme sin asociar nada a mi nombre, yo te concedería el mismo equivalente en perdón".

¿Cuáles serán, pues, las etapas, las estaciones y las detenciones del itinerario del creyente? Está el conocimiento (*ma'rifa*), no adquirido, sino recibido, como dice un místico "Dios mismo se da a conocer a nosotros por sí mismo y nos conduce al conocimiento de sí por sí mismo". Pero se necesita también el arrepentimiento (*tawba*), con los grados que describe Al-Misri († 859) "El vulgar dirige su arrepentimiento a la culpa, los privilegiados a la tibieza y los profetas a la vista de su impotencia para alcanzar lo que otros han alcanzado". También se necesita la renuncia (*zuhd*) cada vez mayor a todo cuanto pudiera "asociarse" a Dios como dice Al Yunaid "La renuncia son las manos vacías de bienes y los corazones vacíos de todo apego". Entonces puede pasar se a los grados del abandono (*tawakkul*) ya descritos, para llegar al amor de Dios o a su cercanía, "amor de confesión" o "amor de éxtasis", que se expresa en la "conformidad" con la voluntad de Dios o sea "obediencia a lo que él ordena, abstención de lo que prohíbe y complacencia en lo que decide y decreta".

Queda el último interrogante ¿Cuál es la última etapa del itinerario del creyente? Un *hadith* discutido revela que "Dios creó a Adán a su imagen", lo cual significaría que "el alma (humana) es

por su semejanza y paralelismo con Dios una escala que lleva al conocimiento de su Creador" como dice Ghazali, dado que "las cosas se conocen por medio de sus semejanzas y de las analogías a ellas". Pero ¿cabe pensar en una "visión de Dios" (*ru'yat Allâh*)? El Corán habla de "rostros que aquel día serán resplandecientes mirando a su Señor" (75,22-23) describe a Dios como "luz de los cielos y de la tierra — luz sobre luz" y afirma que "Dios guía a su luz a quien quiere" (24,35) Pero parece ser que esta "luz" última es inalcanzable, ya que el profeta habría dicho "Dios tiene setenta velos de luz y tinieblas. Si el los apartase, el sublime resplandor de su rostro quemaría a todo el que se acercase a él con su mirada". Es verdad que, según Ghazali, "hay dos especies de ojos uno externo y otro interno, el del reino (*malakût*)" pero en definitiva, "es costoso sumergirse en el mar profundo de los misterios divinos no es fácil, ciertamente, intentar descubrir las luces divinas más allá de los velos humanos".

Sigue siendo entonces válida la oración de Ghazali "¡Ojalá Dios te guie hacia la búsqueda de la felicidad suprema te encamine a la subida de la cima excelsa, te facilite con la luz de la verdad el discernimiento, purifique tu intimidad de todo lo que no es la verdad!". Parece como si la fe musulmana estuviera llamada a no pedir nunca que sean corridos esos "velos de luz y de tinieblas" que ocultan los misterios divinos la grandeza del hombre estribaría toda ella en su certificación y en su testimonio. Sí, le basta devolverle a Dios sus la bios creados para repetirle que "no hay más dios que Dios", puesto que Dios solo es digno de pronunciar la *shahâda* (profesión de fe) y de repetirla desde siempre y para siempre. Así pues el "encargo" (*amâna*) que el hombre ha recibido en medio de lo creado es ser el "testigo" de este testimonio (33,72)

M. Borrman

BIBL.—AA VV *Actas del primer congreso internacional islam cristiano de Córdoba Córdoba 1977*—Asín Palacios M *El islam cristianizado estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* Plutarco Madrid 1931—Asín Palacios M *Vidas de santos andaluces La Epistola de la santidad de Ibn Arabi de Murcia* Hyperion Madrid 1981—Boewering G *The mystical vision of existence in classical Islam* Walter de Gruyter Berlin 1980—Burckhardt T *Esoterismo isla*

mico Taurus Madrid 1980—Gilsenan M *Saint and Sufi in modern Egypt An essay in the sociology of religion* Clarendon Press Oxford 1973—Guraieb J E *El sufismo en el cristianismo y el Islam* Kier B Aires 1976—*Koran (el)* Aguilar Madrid 1973—Lings M *¿Que es el sufismo?* Taurus Madrid 1981—Mahrkhabat R *El esplendor del Día Prometido* Clie Tarrasa 1976—Pareja F M *La religiosidad musulmana* Ed Católica Madrid 1975—Sacc I *El pensamiento religioso de Ibn Jaldun* CSIC Madrid 1973—*Textos sufi* Kalendar B Aires 1969—Thylmann L *Ge sange des tanzenden Gottesfreundes Aus der Dichtung des persischen Mystikers Rumi* Her der Friburgo de Brisgovia 1978

ITINERARIO ESPIRITUAL

SUMARIO I Homo viator el hombre en camino 1 El hombre ser temporal 2 El hombre ser en devenir 3 El hombre tarea de sí mismo II Dinamismo de la vida espiritual según la Biblia 1 La vida espiritual como camino que recorrer 2 La vida espiritual como crecimiento y maduración III Itinerarios espirituales en la historia de la Iglesia 1 Los dos caminos 2 El ideal gnostico 3 El progreso en la caridad 4 El triple camino 5 Itinerario de la mente hacia Dios 6 La subida al monte Carmelo 7 El camino de perfección 8 Hacia una mística apostólica 9 El camino IV Itinerario espiritual para el hombre de hoy 1 Iniciación cristiana a) Adquirir una mentalidad de fe b) Tomar conciencia de las exigencias bautismales c) Insertarse activamente en la comunidad eclesial d) Integrar la fe cristiana con la vida diaria 2 Maduración espiritual a) La libertad de los hijos de Dios b) Una fe sólida y personal c) Discernimiento espiritual d) Relación social creativa y constructiva 3 Unificación mística a) Impresión de vivir una vida más amplia y profunda en presencia de una fuerza ideal b) Sentido de continuidad entre Dios y la propia vida c) Sentido de inmensa y confiada libertad d) Desplazamiento del centro afectivo emotivo

I. "Homo viator": el hombre en camino

El caminar es una experiencia primordial que permite al hombre liberarse de un determinado lugar y alcanzar nuevas áreas y metas. La itinerancia, distinta de las emigraciones ocasionales y del turismo, se convierte en sistema de vida de los pueblos nomadas, que

pueden repetir con G K Gibrane "Nos otros, los errantes, que andamos siempre buscando el camino más solitario, jamás iniciamos un día donde entrañamos el día anterior. Nunca nos encontramos la aurora donde el poniente nos dejó. Aun cuando la tierra duerme nosotros viajamos!"¹ La función motriz ambulatória fundamenta el simbolismo del caminar humano en el orden físico, psíquico y espiritual el hombre es un itinerante — "homo viator" según la expresión de G Marcel² — siempre en camino hacia el logro de su plenitud. Y, paradójicamente —añade G Marcel—, parece como si "sólo pudiera establecerse un orden terrestre estable a condición de conservar el hombre la conciencia aguda de su condición itinerante"³ Precisamente este sentido del dinamismo humano se ha agudizado en la cultura contemporánea, que se complace en "ver las cosas bajo el aspecto de su mutabilidad y evolución" (GS 54). En particular, esta visión dinámica del hombre ha madurado bajo el influjo de algunas corrientes como el historicismo, el evolucionismo y el existencialismo contemporáneos.

1 EL HOMBRE SER TEMPORAL. La concepción histórica del hombre propia de la Biblia y del cristianismo, se debilitó con el racionalismo ilustrado para volver a imponerse en el siglo pasado sobre todo por obra de Hegel y de sus seguidores para quienes la realidad es historia y nada existe fuera de ella. Esta visión reductiva tuvo como efecto hacer de la historia la forma dominante de la cultura "Historicidad es la categoría fundamental desde la que el hombre mismo, a partir de ahora, tiene que aprender a conocerse de un modo nuevo. El mismo no existe más que en cuanto deviene, y todas sus imágenes están bajo el signo de la historia y deben entenderse sólo dentro de ella"⁴. Así pues, el devenir histórico es un proceso de génesis de la conciencia y de lenta liberación del hombre, pero también el lugar de la acción del hombre para transformar el mundo y no sólo interpretarlo.⁵ El hombre es un ser temporal que no puede realizarse totalmente en un momento, sino solo en una sucesión de tiempos, evoluciona y se construye con la historia. Por eso tiene que abrirse al fluir y a la dinámica de la historia que condiciona y lleva a cabo su desarrollo, y al mismo tiempo actuar personalmente imprimiendo en ella su

propio sello y realizando un proyecto valido "La fundamental constitución temporal del hombre no significa que viva dentro del tiempo como en un espacio vacío y dentro de él cumpla su tarea. El tiempo no es como una forma vacía que el hombre llene. Tampoco es un escenario en que haga el papel que la vida le asigna. La temporalidad significa más bien que el hombre a consecuencia de su más íntima manera de ser vive también temporalmente continuamente produce cambios en el mundo que habita y en él mismo"⁶. Por eso el camino del hombre no podrá separarse del tiempo y de la historia.

2 EL HOMBRE SER EN DEVENIR. En contra de la concepción estática y fixista, el evolucionismo considera la realidad en mutación y progreso continuo y necesario. Para Teilhard de Chardin la evolución no se aplica sólo al origen del universo y de la especie humana sino que es "una condición general a la cual deben doblegarse y someterse para ser posibles y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas. Una luz esclareciendo todos los hechos, una curvatura a la cual deben amoldarse todos los rasgos, he aquí lo que es la evolución"⁷. En la trama del mundo, la vida del hombre es de todas formas una gran aventura, que supone un crecimiento hacia lo máximo del ser: una maduración, una unificación, pero al mismo tiempo paradas, crisis y disminuciones. El planteamiento evolutivo fue adquiriendo progresivamente terreno en las ciencias humanas, en la cultura y en la teología. La moral "cerrada", un sistema de hábitos inmutables cede el puesto a la moral "abierta", que es dinamismo, impulso y exigencia de movimiento.⁸ El concepto de dinámica ha entrado en la psicología científica para investigar los fenómenos de la vida psíquica en las fuerzas y motivaciones que los determinan. También la hagiografía ha abandonado su concepción estática para tener en cuenta los ritmos, el desarrollo y la maduración del santo en los diversos períodos de su vida.⁹ Finalmente la teología estudia el problema del desarrollo de los dogmas a fin de aclarar la identidad del hecho original a través de las transformaciones de los tiempos que cambian.¹⁰

3 EL HOMBRE, TAREA DE SÍ MISMO. El existencialismo, a pesar de sus diversas ramificaciones, está de acuerdo en re-

conocer la tarea perenne del hombre llegar a ser él mismo a través de un camino que no tendrá término. Para Sartre, el hombre no puede ser definido, ya que al principio no es nada. "Será a continuación y será lo que se haya hecho. El hombre no es más que aquello que se hace. Este es el principio del existencialismo"¹¹. Toda la vida del hombre está orientada a construir su destino, pasando de la existencia vulgar y anónima a la auténtica, que consiste en asumir la propia situación de ser para-la-muerte (Heidegger) y de ser-participante de lo-divino (Kierkegaard, Le Senne, Lavelle). En esta última perspectiva la vida del hombre no es una simple ratificación de la naturaleza, sino una vocación, esto es, "la búsqueda de una coincidencia de sí consigo mismo o sea, con la parte mejor de sí"¹². En realidad esta coincidencia no se realiza nunca plenamente, ya que las potencias o facultades humanas pueden permanecer sin ejercitarse y dar origen a un distanciamiento o intervalo entre lo real y lo ideal. Por consiguiente, yo no puedo nunca coincidir conmigo y he de confesar con obligada humildad mi infidelidad constante a mí. Vocación. Pero no es repudiando nuestra finitud como nos salvamos sino aceptando nuestros límites y colmandolos con lo divino, que siempre se nos ha ofrecido en participación. Solo con el amor, perfección del acto de participación, en cada acción y en el exacto cumplimiento de las tareas cotidianas, se crea la persona y se llega a ser uno mismo por la fidelidad a Dios. El existencialismo ha difundido la conciencia del hombre como ser incompleto, que no puede detenerse, sino que tiene que realizarse continuamente.

La orientación dinámica de la cultura interpela al cristiano para que preste la atención debida al aspecto evolutivo de la vida espiritual que está llamado a vivir en la actual situación histórica. Por tanto hemos de recordar que, "tributaria del tiempo debido a su arraigo en una época determinada, nuestra vida sobrenatural lo es también debido a las condiciones de su desarrollo. En efecto, la gracia no suprime la naturaleza, sino que se apoya en ella y respeta sus estructuras y sus leyes"¹³. La vida espiritual tiene sus ritmos, su crecimiento, su dinamismo, que se debiera precisar a la luz de la palabra de Dios, de la tradición eclesial y de los datos culturales y experienciales de nuestro tiempo.

II. Dinamismo de la vida espiritual según la Biblia

La descripción bíblica de la vida del creyente nos permite vislumbrar la complejidad de la experiencia religiosa [Experiencia espiritual en la Biblia], que no se puede comprender ni expresar de manera adecuada en conceptos y símbolos. Los diversos aspectos de la condición cristiana se presentan a veces dentro de una perspectiva de oposición y antinomia. Antinomias espirituales. Experiencia espiritual en la Biblia II, 5. e], se invita al cristiano a vivir una existencia definida al mismo tiempo como servicio y filiación, como gozo y mortificación, como presencia y fuga del mundo, como camino estrecho y mesa del reino, como culto y praxis, como estabilidad y camino.¹⁴ Aunque es posible compaginar estas antinomias mediante una mayor profundización del significado de los términos o a nivel de vida, hay que renunciar a su solución definitiva, expresan la compleja situación del cristiano, en la que han de coexistir necesariamente el ya y el todavía-no, la historia y la escatología. El peso del pasado y la acción del Espíritu. Precisamente porque está llamado a vivir en un tiempo intermedio, el creyente no puede atrincherarse en una visión estática, tiene delante de sí un camino que recorrer, cuyo trazado general, en sus comienzos, en su recorrido y en su término, ha sido dibujado por la Biblia sobre todo mediante un grupo de imágenes que gravitan en torno a los símbolos predominantes de "camino" y de "vida". Analizando esta simbología bíblica [Símbolos espirituales] nos será posible percibir el dinamismo que guía el itinerario del creyente hacia las metas a que lo llama el Señor en su plan de salvación.

1 LA VIDA ESPIRITUAL COMO CAMINO QUE RECORRER. Los semitas, que acostumbaban expresar las realidades espirituales con términos concretos, recurren a las palabras *camino*, *sendero*, *via* para indicar el modo de vivir, la conducta moral y el comportamiento religioso del hombre.¹⁵ Como en el mito de Hércules en la encrucijada, que tiene que escoger entre el mal y la virtud, también en la Biblia se invita al hombre a realizar una opción radical por el camino que propone Dios. "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia. Si

escuchas los mandamientos de Yahvé, tu Dios, que yo te prescribo hoy, si amas a Yahvé, tu Dios, si sigues sus caminos" (Dt 30,15-16). El tema de los dos caminos desarrolla la oposición entre el camino de los malvados, que es tortuoso y lleva a la ruina (Prov 21,8, 12,28, Sal 1,6), y el de los justos, que es derecho y perfecto (1 Sam 12,23, 1 Re 8,36, Sal 101,2,6), consiste en buscar la justicia, la fidelidad y la paz (Prov 8,20, 12,28, Sal 119,30, Is 59,8) y conduce a la vida (Prov 2,19, 6,23, Jer 21,8). A la pregunta del fiel sobre las exigencias de Dios, el profeta Miqueas responde sintetizando la vida moral del israelita: "Se te ha dado a conocer, ¡oh hombre!, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama. Es esto practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con tu Dios" (Miq 6,8).

El Dios de Israel no se contenta con una moral genérica, exige que se recorran sus caminos maravillosos, aunque muchas veces desconcertantes. "Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos —dice Yahvé—. Tan altos como el cielo por encima de la tierra se elevan mis caminos sobre vuestros caminos" (Is 55,8-9). Superando las esperanzas humanas, el camino de Dios se define como *partida*, *salida*, *exodo*. Abraham tiene que salir de su tierra para aventurarse por un país extranjero (Gén 12,1-5), el pueblo elegido está marcado por la experiencia del exodo cuando es guiado por Dios a través de un camino largo y difícil de comprender (Ex 13,17-18, Dt 8,2), hasta la alianza y la tierra prometida, los hebreos desterrados y sometidos al yugo de Babilonia experimentan un nuevo exodo o liberación de la esclavitud política, signo de la liberación que realizará el "siervo de Yahvé" de la esclavitud más profunda constituida por el pecado (Is 42,1,9, 53,5-12).

El Nuevo Testamento recogerá los temas del camino y del exodo, espiritualizándolos y sobre todo dándoles una dimensión marcadamente cristológica. No sólo refiere las palabras de Cristo sobre los dos caminos (Mt 7,13,14), sino que incluso define al cristianismo simplemente como "el camino" (He 9,2, 18,25, 19,9,23, 22,4; 24,14,22), como indicando que él es ahora la expresión definitiva de la voluntad de Dios. En sus "dichos de entrada" (Mt 5,3,5,10,20, 18,3, 19,23-24, 21,31, 22,12, 23,13, 25,10,21,23, Mc 9,47, Jn 3,5). Jesús establece las condiciones esenciales para entrar en el

reino de Dios sobre todo la *conversión* pronta, radical, efectiva (Mc 1,15, Mt 18,3, Lc 13,1-5) y la *fe* [*Creyente*] como actitud de entrega total a Dios y a Cristo (Mc 1,15, 5,34, 16,16, Jn 3,15ss, 6,29, 20,31) Invita, además, a su *seguimiento* (Mc 2,4, 3,13, 10,21, Lc 9,57-62, Jn 1,43, 6,70, 13,18, 15,16), entendido como "introducción en las condiciones de vida de Jesús, participación en su destino"¹⁶ El seguimiento impone a los llamados asperezas inauditas, que se resumen en la renuncia radical al propio yo con todas sus tendencias egoístas hasta el sacrificio de la vida (Mc 8,34-35), pero ayuda al mismo tiempo a superar toda praxis legalista o degenerada y lleva a unificar las exigencias morales y religiosas en el amor a Dios y al prójimo¹⁷

La innovación más importante respecto al progreso espiritual del hombre en el mundo de lo divino consiste en la identificación del camino con Jesús "Yo soy el camino" (Jn 14,6) El camino o comportamiento de la vida en sintonía con la voluntad de Dios no es ya un conjunto de leyes o de actitudes, sino la persona misma de Jesús, el es el camino, porque es el mediador que revela al Padre y constituye el único acceso a él (Jn 14,7-9) En esta misma línea, la Carta a los Hebreos se refiere a Cristo jefe-guía y precursor (Heb 2,10, 6,20, 12,2), que inauguró el "camino nuevo y viviente" de acceso a Dios Así pues, hermanos, puesto que tenemos la gozo sa esperanza de entrar en el santuario, en virtud de la sangre de Jesús, siguiendo el camino nuevo y viviente que él ha inaugurado a través del velo, es decir, de su carne... acerquémonos" (Heb 10,19-22) El mismo Cristo es un camino nuevo, que permite superar el abismo que separa a los pecadores de la santidad de Dios (cf Heb 9,8), y un camino viviente, porque anima y sostiene con su intercesión (Heb 7,25, 13,8) la marcha de los fieles hacia la Jerusalén celestial (Heb 12,22) Pablo podrá entonces animar a los creyentes "Como acogisteis al Señor Jesucristo, caminad en él" (Col 2,6), y "Caminad en el amor siguiendo el ejemplo de Cristo, que nos amó" (Ef 5,2)

El caminar cristiano asume a veces dos matices, convirtiéndose en *carrera* o en *peregrinación* El primer aspecto, que urge y subraya el dinamismo del itinerario espiritual, es presentado por Pablo con la imagen deportiva de la carrera en el estadio (1 Cor 9,24-27) y con

la referencia a sí mismo, proyectado totalmente después de su conversión a obtener la corona de la vida "Hermanos, yo no creo haber alcanzado ya la perfección, de una cosa me ocupó olvidando lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que está delante, corro hacia la meta, hacia la vocación celestial de Dios en Cristo Jesús" (Flp 3,13-14) La tensión hacia el futuro se convierte en un imperativo para los cristianos "Corramos con perseverancia en la prueba que se nos propone, fijando nuestra mirada en Jesús, el autor y consumidor de la fe" (Heb 12,1-2)

El pueblo de Dios es, además, un pueblo de peregrinos y de prófugos (Heb 11,13, 13,9, 6,18), que no posee una ciudad permanente (13,14), su vida presente no puede considerarse más que como una peregrinación (1 Pe 1,1, 2,11) En efecto, los cristianos, aunque están en el mundo, "no son mundo" (Jn 17,16) y su "patria está en los cielos" (Flp 3,20) La declaración de Abraham "Yo soy extranjero y peregrino entre vosotros" (Gén 23,4) se ha convertido en definición del alma religiosa, en un título al que se nos remite en la oración para ser escuchados (Sal 39,13, 119,19, 1 Crón 29,15) San Pedro deduce de ahí su espiritualidad del pasajero, que no se acomoda a las costumbres locales en contraste con la santidad "Amadísimos, os exhorto, como peregrinos y extranjeros que sois, a que os abstengáis de los apetitos carnales, que combaten contra el alma" (1 Pe 2,11) Los cristianos no son vagabundos sin una meta, sino peregrinos por "el camino del santuario" (Heb 9,8), donde Cristo les ha precedido, procurándoles una redención eterna (Heb 9,12-24-25) La afirmación sobre los cristianos que se han "acercado a la montaña de Sión, a la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celeste" (Heb 12,22) no se refiere solamente "al primer acceso, con motivo de la regeneración por el bautismo, sino que evoca todo el recorrido de la vida cristiana, un avanzar por el camino roturado por el Cristo-prodromos (cf Heb 10,19-20) e incluso una llegada progresiva que no se realizara definitivamente hasta después de la muerte (cf Heb 2,14-15, 13,13)"¹⁸

El camino del éxodo, que ocupa un lugar central en el pensamiento religioso de Israel, conserva un valor permanente para los cristianos "Todo esto les sucedía para servir de ejemplo y fue escrito como aviso para nosotros" (1 Cor 10,11) San Pablo evoca en un contexto

bautismal los episodios de la travesía por el desierto (la nube el mar, el maná, la fuente, el castigo) para sacar de allí diversas consecuencias morales evitar toda presunción y toda vanidad necia, ya que a pesar de los beneficios de Dios es posible serle infiel en la tentación (1 Cor 10,6-12) La Carta a los Hebreos (3,7 19, 4,1 11) esboza una homilía sobre el salmo 95, exhortando con urgencia a evitar la esclerosis espiritual o endurecimiento del corazón que caracterizo a los israelitas por el desierto y les impidió entrar en la tierra prometida "Tened cuidado, hermanos, que no haya entre vosotros un corazón tan malo e incrédulo que se aparte del Dios viviente Esforcemonos, pues por entrar en este reposo, para que nadie su cumba, imitando este ejemplo de desobediencia" (3,12 4,11)

Sobre todo san Juan desarrolla la tipología del exodo presentando a Jesús como nuevo Moisés que guía la marcha del pueblo de Dios hacia el Padre¹⁹ Como Moises, Cristo libera a los hombres de la esclavitud (Jn 1,29 8,31-46, 1 Jn 3,5 6), los alimenta con un pan bajado del cielo (Jn 6,30 58) los reúne en comunidad (Jn 11 51-52) les da una ley nueva (Jn 1 14 18) Jesús es además, el cordero pascual cuya sangre redime del pecado (Jn 1,29, 19,31 42), y la serpiente de bronce, levantada para evitar la muerte (Jn 3,14 15) Siguiendo a Jesús, también los cristianos tienen que realizar su "pascua" o paso de este mundo al Padre, llevando a cabo su exodo definitivo (Jn 13,1, 14,3 17,24) En una perspectiva más universal el Apocalipsis suena como un canto de victoria en tonado después de la epopeya del nuevo exodo, cuando se realice la plena manifestación del Señor, entretanto, la Iglesia vive una tensión llena de esperanza "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap 22,20)

2 LA VIDA ESPIRITUAL COMO CRECIMIENTO Y MADURACIÓN El itinerario del creyente expresado en el Nuevo Testamento en términos de vida, comprende una triple fase la inicial, constituida por el nacimiento en Cristo mediante el bautismo la del crecimiento o progresiva maduración como tarea de toda la existencia terrena, y la final cuando sea completo y definitivo el triunfo de la vida

El cristiano nace en el bautismo, "la vatomo de regeneración y renovación del Espíritu Santo" (Tit 3,5), que inserta en Cristo crucificado y glorificado

(Rom 6,3-5, Gál 2,20, Flp 1,20) y ha creyentes hijos de Dios (Jn 1,12-13, 3,1-5) y miembros de la Iglesia (He 2,38 41, 1 Cor 12,13, Ef 5,26) El bautismo, esencialmente obra de Dios, no actúa de manera mágica, presupone la fe y la conversión (He 2,38, 16,30-31) y exige un camino de vida nueva (Rom 6,4, 3,1 15) Realmente la condición del bautizado es paradójica coinciden en él la posesión de los bienes mesianicos, sobre todo el gran don del Espíritu, y, al mismo tiempo, la figura fugaz de este mundo con sus límites, condicionamientos, debilidades y pecados El cristiano tiene que seguir a Cristo, "autor de la vida" (He 3,15), en una dimensión operativa y moral, en correspondencia con la unión ontológica realizada por el bautismo San Pablo con una serie de imperativos derivados de indicativos²⁰ [*Jesucristo* II, 2], insiste en que los cristianos se conviertan en lo que son esto es, que lleven una vida en correspondencia con su ser en Cristo Pero a este dinamismo en línea retrospectiva se añade la tensión hacia las últimas realidades que forman el objeto de la esperanza cristiana, la mística bautismal tiende intrínsecamente a la comunión escatológica con Cristo cuando se realice la redención completa y definitiva San Pablo se complace en describir en dos cuadros el presente y el futuro, el ya y el todavía no, su pensamiento lo ha resumido de este modo A Wikenhaus ser "Ahora poseemos las arras del Espíritu (2 Cor 1,22 5,5, Rom 8,23) Ahora, en el misterio del bautismo, ha quedado muerto el hombre viejo y se nos ha otorgado una nueva vida, pero solo en la realidad místico sacramental (Rom 6,4 ss) Con esto se nos ha dado, ciertamente garantías de que algún día poseeremos los bienes futuros, pero no los tenemos todavía Nos falta la inserción en los derechos del Hijo, nos falta el cuerpo de la resurrección, en una palabra todavía no hemos sido conformados con la imagen de Cristo celestial Sobre nuestra vida sigue escrito todavía 'En la esperanza fuimos salvados' (Rom 8,24) Nos falta aún la plenitud suprema del bien y de la gloria 'También nos otros que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo' (Rom 8,23) Seguimos aun prisioneros en el cuerpo terreno (Rom 6,12, 2 Cor 5,6), vivimos todavía en la carne (Gál 2,20), no ha sido aun destruida la tienda de

nuestra morada terrena (2 Cor 5,1 4) Y puesto que llevamos un tesoro tan precioso en vasijas de barro, seguimos expuestos a toda clase de sufrimientos, fatigas y luchas, tenemos que combatir constantemente contra la carne, que lucha en nosotros contra el espíritu por la supremacía (Gal 5 17) 'Nuestra vida permanece oculta con Cristo en Dios' (Col 3 3) solo se nos revelara en el futuro (Rom 8 18) cuando llegue el día esperado de la 'revelacion de los hijos de Dios' (Rom 8,19) Así pues sólo la parusia traera la redencion completa, la posesion de hecho y sin restricciones de los bienes de la salvación²¹ Por muy grande y profunda que sea, la salvacion presente se queda palida ante el esplendor de la gloria futura, pero aunque sea en el sufrimiento, en sintonia con toda la creacion que "gime y esta en dolores de parto hasta el momento presente" (Rom 8,22), los cristianos anhelan la perfecta filiacion divina [✓ Hijos de Dios]

Sin embargo, antes de alcanzar la meta final es necesario realizar un largo trabajo de maduracion y crecimiento, que el Nuevo Testamento presenta como el paso de una condicion inferior y rudimentaria a una etapa superior y mas perfecta Este progreso hacia el pleno desarrollo espiritual se indica mediante una serie de comparaciones inspiradas en los aspectos evolutivos de la vida humana y que denotan la condicion inicial e ideal a la que hay que tender [✓ Madurez espiritual II]

a) *Niños adultos* Mientras que los evangelios simpatizan con los niños elevandolos a simbolo de los discipulos auténticos de Jesus por su disponibilidad ante las propuestas divinas (Mc 10,15 Mt 18,3-4, 19 14) las cartas del Nuevo Testamento nos invitan varias veces a dejar la edad infantil para "crecer en orden a la salvacion" (1 Pe 2 2) San Pablo se lamenta con los corintios de que se han quedado en "niños en Cristo", incapaces, por consiguiente, de un "alimento solido", esto es, de una comunicacion mas profunda del misterio de la salvacion (1 Cor 3,1 3, cf también Heb 5,11 14, en donde se opone los niños necesitados de leche a los hombres ya hechos o "perfectos") Hay que evitar "ser niños vacilantes y dejar se arrastrar por ningun viento de doctrina" (Ef 4,14), al contrario, "crezcamos en el amor a todas las cosas hacia el que es la cabeza, Cristo" (Ef 4,15)

También san Pablo indica "Hermanos, no seais niños en los juicios, sed niños en la malicia, pero cabales en los juicios" (1 Cor 14,20) Por consiguiente, el cristiano no tiene que quedarse en la iniciacion o en la etapa infantil, caracterizada por la inexperiencia, la incompetencia, la incapacidad para profundizar en la sabiduria divina esta llamado a hacerse adulto en Cristo adquiriendo la madurez de discernimiento, la impermeabilidad al error y la vida segun la verdad de la caridad

b) *Imperfectos perfectos* La imperfeccion del cristiano es un dato innegable que Pablo contrapone a la realizacion final escatologica (1 Cor 13,11, Flp 3,12 16) esa falta hay que superarla progresivamente desde ahora, acercandose a la plenitud de la madurez en Cristo (Col 1,28 Ef 4,13) Cuando el Apostol afirma "Entre los perfectos predicamos la sabiduria, no la de este mundo" (1 Cor 2 6), no pretende hablar de un grupo esotérico de iniciados, sino de los que han alcanzado el desarrollo pleno de la vida y del pensamiento cristianos Respecto al contenido de la perfeccion la invitacion de Jesus a ser perfectos como el Padre celestial (Mt 5 48) significa hacerse misericordiosos como él, mientras que para Santiago uno es perfecto cuando no se queda atras en ningun punto (Sant 1 4) sobre todo no faltando al hablar (Sant 3 2) y practicando la ley perfecta de la libertad, esto es, el mandamiento del amor al proximo (Sant 1 25, 2 8) En esta misma linea, Pablo puede señalar la perfeccion en el amor mutuo, que es "la plenitud de la ley" (Rom 13,10)

c) *Ignorantes maestros* Ademas del carisma magisterial o ministerio de la enseñanza de la que gozan algunos en la Iglesia (Rom 12,7 1 Cor 14,6 26 28, Ef 4 11), existe para todos los fieles la exigencia de abandonar "la doctrina elemental sobre Cristo" para pasar a "la doctrina perfecta" (Heb 6 1) El pasaje fundamental en este proceso dinamico hacia un conocimiento mucho mas profundo (cf Col 1 10, 1 Pe 3 18) es el siguiente "Acerca de esto tendríamos muchas cosas que decir, difíciles de explicar porque sois tardos para comprender Pues debiendo ser ya maestros por razon del tiempo, todavía tenéis necesidad de que se os enseñen los primeros rudimentos de los oráculos de Dios, y habéis llegado a tener necesidad de

leche no de alimento solido Ahora bien, aquel que se alimenta de leche no puede gustar la doctrina de la justicia por que es niño todavía El alimento solido es para los perfectos que por razon de la costumbre tienen el sentido moral desarrollado para el discernimiento del bien y del mal" (Heb 5,11 14) Antes de tocar el tema del sacerdocio de Cristo el autor de la Carta a los Hebreos muestra sus reservas ya que los cristianos, a pesar del tiempo transcurrido despues de su conversion se han quedado en el *abecedario* de la doctrina revelada y de la perfeccion deberian ser ya maestros esto es cristianos adultos y perfectos capaces de comprender mas profundamente y comunicar la revelacion y bien entrenados por el ejercicio para discernir inmediatamente y con seguridad el bien y el mal

d) *Carnales espirituales* La oposicion paulina entre carne y espíritu (Gal 5 16 26) se refleja en la antitesis seres "carnales" y "hombres espirituales" (1 Cor 3 1), que indica dos categorias de personas las que se dejan guiar por la naturaleza humana debil y solidaria con el pecado (2 Cor 1,12 Rom 6,19) y las que se mueven dentro de la esfera de accion del Espíritu Santo, que mora en ellos como principio de dinamismo y de santificacion (1 Cor 6 19 Gal 5 18) En particular el hombre es carnal o natural cuando vive una vida limitada a un horizonte puramente terreno, que lo hace incapaz de acoger los misterios de Dios, en cambio el hombre espiritual esta en disposicion de dar una correcta valoracion de los acontecimientos y de toda realidad porque esta iluminado por el Espíritu (1 Cor 2 13 15) El cristiano que ha recibido el don del Espíritu esta llamado a secundar su accion caminando en el Espíritu (Gal 5,16 18 Rom 8,4) hasta la suprema redencion, cuando Dios dé vida a los cuerpos mortales por medio del Espíritu (Rom 8 11) Solo entonces nacera el verdadero hombre espiritual, plenamente poseído y transformado por el Espíritu y convertido al estilo de Cristo en un hombre incorruptible, inmortal y glorioso (1 Cor 15,43 54)

Como en la imagen del camino también en la de la vida es esencial la referencia a Cristo Cristo se proclama y es considerado "vida" (Jn 14,16, Flp 1,21 Col 3,4) la maduracion del cristiano se mide en ultimo analisis por su relacion espiritual con él Si bien el crecimiento

afecta al campo del conocimiento de Dios (Col 1,10), de la fe (2 Tes 1,3, 2 Cor 10 15, Flp 1,25) de la justicia (2 Cor 9,10) y del amor (1 Cor 14,1, Flp 1 9, 1 Tes 3,12), el cristiano conforme al plan divino tiene que tender a reproducir en si mismo la imagen de Cristo mediante una participacion progresiva de su vida resucitada (Rom 8,29, 2 Cor 3,18) La perfeccion cristiana implica la identificacion no solo con Cristo resucitado, sino también con el Hijo de Dios en su vida humana (Ef 4 11 20) La vision individualista queda superada por el hecho de que el crecimiento en el conocimiento y en el amor de Cristo va orientado a la edificacion de todo el cuerpo eclesial alcanzando de este modo "el estado del hombre perfecto a la medida de la edad de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13)

Se puede concluir que, segun la vision biblica "el cristiano no es jamás uno que ha llegado a la meta (Flp 3,12), sino que, en su carrera hacia adelante, en su marcha hacia la perfeccion, aspira a alcanzar por la virtud del Espíritu Santo la estatura perfecta de Cristo"²² No puede fossilizarse porque en su etapa intermedia se ve urgido tanto por el pasado como por el futuro, a caminar y a crecer A sus espaldas esta el germen de vida recibido en el bautismo de regeneracion que debe desarrollarse en autentica existencia filial hasta alcanzar la meta suprema de la gloria frente a si el cristiano encuentra a Cristo, modelo perfecto y camino viviente para llegar a las ultimas realidades

III. Itinerarios espirituales en la historia de la Iglesia

Los escritores de espiritualidad desde la edad patristica hasta hoy, no son meros epigonos de los hagiografos del Nuevo Testamento, encarnaron en su propio contexto cultural los datos biblicos sobre la vida espiritual, acentuando alguno de sus aspectos y concretando sus etapas y sus metas Para nuestro proposito creemos que bastara recorrer la historia de la espiritualidad a fin de obtener algunas indicaciones especificas sobre el dinamismo de la vida cristiana y las diversas fases de su desarrollo²³

1 LOS DOS CAMINOS El tema de los dos caminos, tomado del sermón de la

montaña, entro pronto en la catequesis cristiana. La *Didaje* se abre con estas palabras "Dos son los caminos, el uno de la vida y el otro de la muerte, y entre los dos es grande la diferencia" (1, 1). La *Carta a Bernabe* insiste "Hay dos caminos de enseñanza y de accion el de la luz y el de las tumbias" (XVIII, 1 2). Aunque se trata de guías liturgicas, disciplinares y morales, estos documentos no describen la dinamica de estos caminos, sino que se limitan a invitar a escoger de una vez para siempre el de la vida o de la luz.

2 EL IDEAL GNÓSTICO Para Clemente de Alejandria († hacia el 215) la vida espiritual tiende, a traves de una larga subida hacia la perfeccion cristiana, que consiste en la *gnosis* o perfecto conocimiento de Dios. El *gnostico* o cristiano perfecto se caracteriza por algunas notas "En primer lugar, la contemplacion, luego, el cumplimiento de los preceptos, finalmente, la instruccion de los buenos"²⁴ a lo que hay que añadir la caridad y la *apatheia* o dominio de las tendencias desordenadas, que son condiciones para llegar a la *gnosis* y tambien a sus efectos. La *gnosis* no es simple contemplacion, sino una experiencia compleja que abarca los principales aspectos de la vida cristiana.

Con acentos mas ricos y variados, Origenes († hacia el 254) describe a menudo el camino hacia la perfeccion, que el contempla tambien en la linea de la *gnosis*. Recorre el viaje de los hebreos desde Egipto hasta la tierra prometida para trazar las etapas de la vida espiritual, a la huada del mundo y la lucha contra los demonios siguen las visiones las tribulaciones del desierto y, finalmente la vida perfecta o *gnosis*, que es la entrada en los secretos de la sabiduria divina y al mismo tiempo unión mística con el Verbo²⁵. Origenes subraya el hecho de que el camino espiritual, aun que llegue a la *gnosis*, no termina nunca, ya que el alma, proyectada siempre hacia adelante, parece avanzar como los nomadas con sus tiendas. Nunca llega el momento en que el alma, inflamada por el fuego de la *gnosis*, puede perder tiempo y descansar, siempre se ve empujada desde lo bueno a lo mejor y desde lo mejor a las cumbres mas elevadas²⁶.

3. EL PROGRESO EN LA CARIDAD - San Agustín († 430), a pesar de su nocion de sabiduria, no transmitio a Occidente la

estructura fundamental de la *gnosis*²⁷ ve en la caridad el centro, la esencia, la medida y el fin de la vida cristiana. El progreso en la vida espiritual es proporcional al progreso en la caridad, que puede ser "incipiente, progresiva, grande y perfecta", o bien "nacida, alimentada, robustecida y perfecta"²⁸. El amor es constitutivo de la conversion "Si no amais nada, seriais hombres inertes y muertos, detestables y despreciables. Amad, pero poned atencion en lo que amais"²⁹, tambien la meta de la caridad, o sea la contemplacion, esta constituida por un amor dulce y gozoso que da origen a la experiencia de lo divino. Como la vision de Dios y la perfeccion de la caridad no pueden alcanzarse plenamente en esta vida, san Agustín exhorta a un continuo progreso "No estes nunca contento de tu estado si quieres llegar a un estado mas perfecto, ya que cuando te complaces en ti mismo dejas de progresar. Si dijese basta, he llegado a la perfeccion lo habrias perdido todo"³⁰. Este mismo paradigma sera adoptado por muchos autores occidentales entre ellos san Bernardo († 1153), que distingue el progreso espiritual segun los grados del amor carnal, servil, filial místico, ademas de los grados de la humildad y la libertad³¹.

4 EL TRIPLE CAMINO La division tripartita de la vida espiritual aparece ya en Evagrio Pontico († hacia el 400) con la clasificacion en tres fases *praxis*, *contemplacion*, *teologia*³². Sin embargo, en Occidente encuentra mayor fortuna la distincion que se remonta al Pseudo Dionisio (ss V VI) de actividad *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*³³ asi como la que nos transmite santo Tomas († 1274), que habla de *incipientes*, *proficientes* y *perfectos*³⁴. Los dos esquemas del Areo pagita y del Aquinate se funden en las tres *vias* que adoptan y propagan los manuales de nuestros dias a) la via purgativa o de los incipientes atañe a la purificacion del alma y la lucha contra el pecado, b) la via iluminativa o de los proficientes consiste en la practica positiva de las virtudes, c) la via unitiva o de los perfectos es la vida mística de union con Dios³⁵.

5 ITINERARIO DE LA MENTE HACIA DIOS La Edad Media registra muchos escritos con el titulo de "via" o "itinerario", entre ellos, el mas famoso es el *Itinerarium mentis in Deum*, de san Buenaventura († 1274), el gran representante

franciscano de la mística contemplativa. El camino que propone este opusculo se distingue de los anteriores por su concepcion mas amplia, que abarca a todos los seres del universo "Para llegar a intuir el primer principio es preciso que pasemos por su huella, que es corporea, temporal y fuera de nosotros éste es el primer entrar en la vida de Dios. Ademas hay que penetrar en nuestra mente, que es imagen de Dios eterno y espiritual y esta dentro de nosotros, se avanza de este modo en el camino de Dios. Y tambien es necesario que con el alma dirigida al primer principio trascendamos hacia lo sempiterno y espiritualismo que esta por encima de nosotros, esto es la exultacion en el conocimiento de Dios y en la veneracion de su majestad"³⁶. A traves de varias ascensiones o iluminaciones articuladas, el alma celebra con Cristo su pasqua o supremo tránsito "momento místico y secretismo" de éxtasis mental y transformacion en Dios.

6 LA SUBIDA AL MONTE CARMELO San Juan de la Cruz († 1591) recurre al simbolismo del monte [↗ Símbolos espirituales] que hay que escalar para ayudar a los principiantes y proficientes que a menudo se quedan en los primeros grados de la perfeccion por no conocer el camino, a alcanzar el alto estado de la perfeccion que es la union del alma con Dios. Mientras que en otras obras describe el camino espiritual desde la perspectiva de la accion divina en la *Subida al monte Carmelo* el santo subraya el aspecto activo del hombre, que ha de realizar un trabajo de despojamiento radical y de purificacion total de todo aquello que no es Dios, a fin de poder unirse a el en el amor. La ascesis purificativa se designa con el nombre de *noche* e incluye tres etapas: la *noche de los sentidos*, que consiste en mortificar los afectos desordenados; la *noche de la inteligencia*, en la que se avanza con la fe pura, y la *noche de la memoria y de la voluntad*, cuando estas facultades quedan purificadas por la esperanza y la caridad³⁷.

7 EL CAMINO DE PERFECCION Ademas de describir el itinerario espiritual segun las siete moradas del "castillo interior" santa Teresa de Avila († 1582) acude a la comparacion del camino para tratar de la oracion como marcha hacia la perfeccion, o sea hacia el Señor. Entre los diversos grados progresi-

vos de oracion se distinguen la ↗ oracion vocal la ↗ meditacion, la oracion infusa y la ↗ contemplacion perfecta. El camino de perfeccion no se orienta hacia metas exteriores, sino hacia el interior, en donde habita el Maestro. Hacer oracion es conversar y vivir con él, sabiendo que el es quien dirige el coloquio. Por eso la santa toma como modelo el *Padrenuestro* y asegura que Dios eleva a la contemplacion a quien haga lo posible para no detenerse en el camino³⁸.

8 HACIA UNA MÍSTICA APOSTÓLICA Aunque reconoce la validez del itinerario espiritual que culmina en la contemplacion mística J. Lebreton observa que la experiencia de los santos rechaza todo esquema demasiado rigido "La vida mística es una vida contemplativa, pero la contemplacion misma puede estar como orientada hacia otro fin, la accion apostolica o el sufrimiento reparador"³⁹. Cita entonces al padre Godínez († 1644) misionero en México y autor de *Praxis theologiae mysticae*, que distingue las purificaciones de los contemplativos de las de los hombres apostolicos. Dios quiere convertir a estos en instrumentos dociles para la salvacion de los hermanos. Asi sucedio con Maria de la Encarnacion, en cuya vida el patrimonio espiritual no representa el grado supremo, en efecto "elevada desde el año 1627 al matrimonio espiritual, se vio sumergida de nuevo durante los veinte años siguientes en pruebas penosissimas orientadas no a la contemplacion, sino a la accion apostolica"⁴⁰. La recuperacion del sentido misional ha llevado a elaborar una espiritualidad que no coincide con la de tipo monastico sino que esta dirigida al misterio de la palabra y se inspira en el modelo de Cristo y de los apóstoles⁴¹ [↗ Apostolado VII].

9 EL CAMINITO La busqueda de una manera sencilla de realizar la unión con Dios esta presente en autores de los ss XVI XVIII. Benedicto de Canfeld publico en 1609 la *Regla de perfeccion que contiene un compendio de la vida espiritual reducida solamente al punto de la voluntad de Dios*. Santa Teresa de Avila en el *Camino de perfeccion* llama a la oracion un "atajo" o "via rápida". Ma dame Guyon lanza en 1685 su *Modo breve y facilísimo para la oracion*. San Luis Grignon de Montfort († 1716) presenta la consagracion de María como

“un camino breve, fácil, perfecto y seguro para llegar a la unión con nuestro Señor, en la que consiste la perfección del cristiano”⁴² A santa Teresa de Lisieux († 1897) le debemos el “caminito” “un caminito recto, recto, un caminito totalmente nuevo” que consiste en “una disposición del corazón que nos hace humildes y pequeños en los brazos de Dios, conscientes de nuestra debilidad confiados hasta la osadía en su bondad de Padre”⁴³ El éxito y el valor de la propuesta de la santa de Lisieux pueden señalarse en su proyección del hombre hacia una actitud de apertura y confianza en el Dios misericordioso del evangelio “El caminito es una dinámica de la esperanza inspirada por la fe, comprometida en el amor. Es una expresión y ante todo una realización de la esencia misma del evangelio el don de la misericordia dirigido a todos pero en primer lugar a los pobres, a los pequeños a los humildes, a los que están en la miseria, incluida la del pecado”⁴⁴

De este recorrido a través de los siglos se pueden sacar algunas conclusiones sobre el itinerario del cristiano. a) el sentido dinámico de la vida espiritual que presenta la Biblia [↗ *supra*, II] fue acogido y valorado por la tradición eclesial. El progreso es considerado como ley natural de la santidad hasta el punto de que todos están de acuerdo con la afirmación de san Bernardo “El que no quiere avanzar retrocede. Jesucristo es el primero en la carrera. Si os parais mientras él avanza a grandes pasos no solo no os acercareis a la meta sino que la misma meta se alejara de vosotros”⁴⁵. b) la variedad de itinerarios, establecidos a partir de un elemento particular o de la antropología de una época determinada, demuestra que tienen un valor relativo. Ninguno de ellos nunca es capaz de exigir el carácter de normatividad absoluta o de perfecta correspondencia con la vivencia cristiana. Incluso la “triple vía”, adoptada con oportunas reservas y difundida por los manuales de espiritualidad si se presenta dentro del esquema de incipientes proficiencias perfectos, resulta genérica y susceptible de los contenidos más diversos, si se concreta en la función purgativa iluminativa unitiva, corre el peligro de reservarse para un período o fase determinada de la vida espiritual lo que es situación o tarea permanente del cristiano en cada una de las etapas de su caminar⁴⁶. Se

comprende entonces la opción de G. Thils “En lugar de tres etapas, intentamos describir la línea de la evolución, partiendo de un comienzo y desarrollando hasta el fin, en resumen, hemos optado por la imagen de la curva o del gráfico. Por otra parte, trataremos de describir, en el sentido dogmático de la palabra lo que representa esta curva en la vida de la gracia en la evolución psicológica intelectual y voluntaria, y, finalmente, en el perfeccionamiento de la actividad temporal de la vocación. Quizá podamos responder así a una exigencia contemporánea”⁴⁷. Esta orientación oportunamente perfeccionada, nos parece adecuada a nuestro objetivo, que es el de trazar con fidelidad a los datos bíblicos, dentro de la recuperación de algunos elementos tradicionales y con referencia a la actual antropología bíblica, un itinerario espiritual para el hombre de nuestro tiempo.

IV. Itinerario espiritual para el hombre de hoy

Quien se ponga a hojear cualquiera de los tratados de ascética y mística de moda en nuestro siglo sentirá cierta dificultad para insertarse en los esquemas evolutivos que proponen. A pesar de que recuerdan de manera concreta y significativa el dinamismo y el desarrollo progresivo de la vida espiritual aparecen marcados por una antropología y unas condiciones de vida de un tiempo superado. K. Rahner denuncia en el itinerario hacia la mística contemplativa ciertas “imágenes procedentes más de la concepción neoplatónica del espíritu que del cristianismo y dominantes todavía hoy en el concepto de mística”⁴⁸. G. Thils, en pos de Tanqueray, indica que el progreso en la oración no siempre coincide con el grado de santificación y que “el cristiano que vive en el mundo pensara a simple vista que todos estos capítulos de la vía unitiva no son para él”⁴⁹. A.-M. Besnard observa que la vida espiritual no puede catalogarse en un sistema ordenado y lineal, ya que es historia, en la que “interfieren continuamente las incitativas imprevistas de Dios, la libertad del hombre y los contratiempos de las circunstancias”⁵⁰, habría que señalar, finalmente, que los caminos tradicionales han sido trazados en perspectiva individualista, sin tener suficientemente en cuenta la dimensión

comunitaria y litúrgica de la vida cristiana.

Situándonos dentro de la cultura actual, parece que el trazado del camino espiritual del cristiano de hoy tiene que atenderse a algunas exigencias especialmente sentidas.

a) El sentido vivo de la personalidad humana como algo original e irrepetible elimina en principio los esquemas de masiado concretos, que no tienen en cuenta los diversos ritmos de maduración. El itinerario espiritual habrá de tener un carácter fluido y orientador, que se compagine con la variedad de recorridos personales y atienda a las opciones de base.

b) La asunción real de la condición humana histórica y de sus compromisos de liberación y promoción rechaza un camino orientado exclusivamente hacia prácticas culturales o separado de la vida social. Toda concepción privatizada del itinerario espiritual pierde impacto en la mentalidad del cristiano de hoy, consciente de su misión de ser en el mundo fermento de la libertad y de progreso de fraternidad y de justicia.

c) El despertar de la conciencia eclesial y la valoración de la vida comunitaria se oponen al establecimiento de un itinerario espiritual orientado en forma individual a la salvación y perfección del alma. Como el designio divino se dirige a “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” (LG 9), el camino del hombre fiel a la revelación no puede prescindir de la vida de la Iglesia y en particular, del ritmo sacramental que envuelve la existencia entera del cristiano y de la celebración del ciclo litúrgico que propone anualmente el misterio de Cristo con sus implicaciones vitales.

d) La afirmación de las ciencias psico-sociológicas hace necesaria la confrontación entre la maduración del hombre y la del cristiano, en particular respecto a los dinamismos fundamentales de afirmación de sí mismo y de amor de diferenciación y de integración, de declive y de crecimiento. El itinerario espiritual no puede verse como una subida gradual y armónica, ya que, como cualquier otro camino humano,

lleva consigo contradicciones, crisis, conflictos y paradas que si se resuelven positivamente, dan un paso hacia soluciones nuevas y equilibrios mejores [↗ Madurez espiritual, ↗ Patología espiritual].

Estas cuatro exigencias que acabamos de señalar demuestran la complejidad del itinerario espiritual que hay que proponer al hombre de hoy. Se trata más bien de una encrucijada de caminos el que traza la historia del mundo, el camino litúrgico que recorre la comunidad eclesial, el camino personal e irrepetible de cada uno con sus problemas y limitaciones, con sus reservas vitales y con los dones de gracia que le ofrece el Dios de la salvación.

Para evitar tanto las divisiones artificiales que viviseccionan al cristianismo como los trazados que descuidan la función dinámica de la crisis, hay que concebir el itinerario espiritual —como sugiere atinadamente F. Ruiz— según la imagen de una espiral en la que convergen dos trayectorias. “Hay una fuerza que impulsa hacia adelante y hacia arriba en un movimiento irreversible aun que con altibajos. El movimiento lineal del proceso tiene que completarse con otro de tipo concéntrico. Al mismo tiempo que avanza, advierte que de vez en cuando vuelve a encontrarse con las mismas experiencias de la postura anterior. Componiendo las dos líneas obtendremos como resultado la espiral. Así es la vida. Como una escalera de caracol. Da vueltas sobre sí misma y al mismo tiempo sube. En cada una de las vueltas completas vuelve a encontrarse con el mismo punto de orientación pero en un nivel más elevado”⁵¹.

Quizá una de las aportaciones modernas más significativas a las vías tradicionales estriba en haber señalado la dinámica del ciclo que se repite en ellas con intensidad distinta. Esta dinámica consiste normalmente⁵² en la serie *iniciación plenitud crisis paso a una nueva síntesis unitaria*. Esta sacada de la vida y de la historia, que son fenómenos esencialmente evolutivos alcanzan un umbral en el que se produce una ruptura o punto crítico que hay que superar pasando a un nivel más alto. Las edades de la vida humana, desde el nacimiento hasta la infancia, la juventud, la madurez y la ancianidad ponen de manifiesto la validez del proceso evolutivo que hemos indicado, el horizonte vital se va haciendo cada vez más pequeño y sofocante, provocando crisis e

introduciendo en un mundo mas amplio y mas rico en posibilidades

Aplicando estas orientaciones y suponiendo la vida cristiana ya en marcha, el itinerario del cristiano resulta escalonado en tres momentos o ciclos evolutivos

1 **INICIACIÓN CRISTIANA** Como en las otras religiones, también en el cristianismo hay ritos y procesos educativos que tienen por fin introducir al individuo en la comunidad, de modo que pueda encontrar en ella su identificación y desempeñe allí un papel efectivo. Una de las instituciones mas antiguas de la iglesia es el catecumenado, o sea "la etapa de preparacion a la vida cristiana o el tiempo de iniciacion que la Iglesia exige a los convertidos para que se transforme su fe inicial en profesion de fe explicita, sacramentalmente celebrada en la comunidad cristiana pascual"⁵⁵ Desgraciadamente, en el curso de los siglos el catecumenado fue decayendo hasta desaparecer completamente en Europa desde el s. XVI. El resultado mas lamentable de este fenomeno fue la separacion entre itinerario de fe del cristiano y el camino eclesial celebrado en los sacramentos de iniciacion (bautismo confirmacion-eucaristia) se olvido asi el caracter especifico del cristianismo, esencialmente comunitario y encarnado en signos sacramentales que insertan al hombre en la historia de Dios.⁵⁴

La restauracion del catecumenado preconizada por el Vat II (SC 64) y las recientes experiencias neo catecumenales invita a considerar el periodo de iniciacion o de reiniciacion para un **cristianismo consciente como la primera fase del itinerario espiritual del cristiano**. Mas que la lucha contra el pecado y la mortificacion, tipicas de la vida purgativa la iniciacion supone unos compromisos positivos concretos

a) **Adquirir una mentalidad de fe** [Creyente] La conversion "se presenta como una disgregacion de la sintesis mental y su sustitucion por otra nueva sintesis, de manera que la conversion es una especie de reestructuracion de la personalidad"⁵⁵ En el con texto de la fe y del bautismo se abre entonces al hombre una nueva dimension, que transforma la orientacion de la vida y el sistema de valores. Como discipulo de Cristo el creyente tiene que dejarse iluminar por la luz evangé-

lica y por la sabiduria divina, que supera las cortas miras humanas y las pone en discusion (1 Cor 2,21-25) Para ello se necesita un conocimiento cada vez mas profundo y personal de la revelacion y del plan divino de la salvacion, el recurso a la Biblia y la meditacion sobre todo el evangelio tienen que alimentar la espiritualidad del cristiano especialmente en este periodo. La palabra de Dios, acogida y actualizada, produce una mentalidad de fe, esto es, la capacidad de interpretar las cosas segun el pensamiento de Cristo y de encontrar en la doctrina revelada valores y motivos inspiradores de vida

b) **Tomar conciencia de las exigencias bautismales** El redescubrimiento del bautismo de su teologia biblica y de sus implicaciones vitales es un medio muy adecuado para la transformacion de la existencia cristiana. En el bautismo se encuentra en su etapa germinal el futuro desarrollo de la vida espiritual en todas sus dimensiones: participacion en el misterio pascual de Cristo (1 Cor 1,13, Rom 6,3-4), nueva vida en el Espiritu (Jn 3,5, Tit 3,5), incorporacion al cuerpo de Cristo hasta formar con el un solo ser (1 Cor 12,12-13), introduccion en la comunidad sacerdotal, profetica y real del pueblo de Dios (1 Pe 2,9-10). Los cristianos conscientes de la realidad bautismal secundaran las invitaciones que se les hacen en el bautismo y que explicita el Nuevo Testamento abandonan la conducta del hombre antiguo esclavo del pecado, transformarse en Cristo hombre nuevo como amados de Dios elegidos y consagrados (Col 3 1-11, Ef 4 22-25, Rom 13 13-14) **caminar en el Espiritu obrando por amor en la libertad de los hijos de Dios**, sin dejarse condicionar por las normas exteriores de la ley o por los dictames egoistas de la naturaleza (Gal 5,13-18, Rom 8,2-14) Por tanto hay que llegar a una ratificacion de los compromisos bautismales y a una opcion fundamental por Cristo, que tendra su expresion ritual en la vigilia del sabado santo, centro del año liturgico

c) **Insertarse activamente en la comunidad eclesial** [Iglesia] El caracter comunitario de la salvacion y la relacion que une a Cristo y a la Iglesia exigen una participacion activa y responsable en la vida de la Iglesia, comunidad de fe, de culto y de testimonio apostolico. La iniciacion cristiana es

promocion de intensa vida liturgica, como itinerario sacramental que culmina en el misterio eucaristico "Todo el bien espiritual de la Iglesia esta encerrado en la Eucaristia, donde Cristo nuestra pascua, esta presente y da vida a los hombres, invitandolos e induciendolos a ofrecerse a si mismos con él y en memoria suya por la salvacion del mundo"⁵⁶ Con un proceso de identificacion y de integracion, el cristiano esta llamado a redescubrir su papel o funcion que desarrollar dentro de la comunidad eclesial unida en el amor, pero al mismo tiempo consciente del valor de los diversos carismas dados por el Espiritu para la edificacion comunitaria (1 Cor 12,7-13, Ef 4,4)

d) **Integrar la fe cristiana en la vida diaria** La vida espiritual no se contenta con gestos rituales, sino que supone el don de sí en la vida diaria de comunión con los hombres en la justicia y en el amor (Rom 12,1, Mt 5,23-24 9,13, 12,7) El cristiano abierto a los signos de los tiempos y a las llamadas de Dios inherentes a los acontecimientos de la vida, tiene que atestiguar en el mundo [Apostolado VII] segun las exigencias de la moral evangélica, el sentido de la justicia del compromiso responsable en su trabajo [Trabajador] y en familia, del amor y el perdón activo, de la pobreza [Pobre], la sinceridad y la amistad. En estas tareas recibira fuerzas de los sacramentos del matrimonio y de la reconciliacion

No cabe duda de que este proyecto de vida no es de facil realizacion, tropieza con resistencias y reparos, con dificultades individuales y comunitarias, con vueltas al pasado. Es la tentacion del éxodo, de la nostalgia de una situacion menos comprometida, de la necrofilia descrita por E. Fromm "Todo lo que esta lejos de la vida o camina en contra de ella atrae al necrofilo. El quiere volver a la oscuridad del seno y al pasado de una existencia inorganica o animal. Esta orientado esencialmente hacia el pasado, no hacia el futuro, que odia y del que tiene miedo"⁵⁷ Para superar esta tendencia y promover la biofilia o amor a la vida hay que encontrar algunas condiciones favorables: el descubrimiento de Cristo, fuente de vida eterna y modelo de amor supremo; el diálogo con el Padre y la comprension de su signo de salvacion, la docilidad al Espiritu, que promueve el crecimiento cris-

tiano, el influjo estimulante de la comunidad y el animador espiritual, la experiencia de un amor calido y constructivo. Todo esto opone a la solucion arcaica regresiva la solucion progresiva del desarrollo de la propia humanidad y vida divina "La tendencia a conservar la vida y a luchar contra la muerte es la forma mas elemental de orientacion biofila. La sustancia viviente tiene tendencia a integrar y a unir, tiende a fundirse con entidades diferentes y opuestas y a crecer estructuralmente"⁵⁸ El conflicto arraigado en la existencia humana, tiene la funcion de promover y llevar hacia adelante la tarea de encontrar nuevas soluciones en un proceso orientado hacia la meta de la madurez integral

2 **MADURACIÓN ESPIRITUAL Superada** la actitud regresiva hacia un pasado no iluminado por la luz evangélica, el cristiano marcha hacia una etapa de madurez, superando igualmente las diversas formas de infantilismo

La intensa vida liturgica [Celebracion liturgica], la oracion personal, el impacto con la historia y la apertura a sus interpelaciones, la asimilacion progresiva de la palabra de Dios y de las actitudes evangélicas [Consejos evangélicos II] conducen a la madurez cristiana, caracterizada por una armonia mas profunda de la personalidad, por una posesion mas rica y consciente de la verdad, por el saber entregarse en el amor, por la conciencia plena de responsabilidades concretas en la Iglesia y en la convivencia social

Actualizando las indicaciones de san Pablo sobre la madurez espiritual, el cristiano de hoy se debe mover en estas cuatro direcciones

a) **La libertad de los hijos de Dios** La contraposicion paulina entre la condicion judeo pagana y la cristiana en terminos de dependencia y de libertad filial (Gal 4,1-11) [Libertad cristiana] señala en esta ultima la trayectoria que hay que recorrer con vistas a la madurez. Al identificar la infancia con la esclavitud bajo los "elementos del mundo", san Pablo invita a los cristianos a no dejarse someter por los idolos ni las fuerzas cósmicas, el creyente no debe depender más que de su Creador, del que ha sido hecho hijo gracias a Cristo y al Espiritu

El proyecto de vida filial se realiza en la relacion de amor confiado con el Pa-

dre, en la exclusion de una moral de deberes y heteronoma, en considerar hermanos a todos los hombres. Supone, sin embargo, una liberacion del pecado incluso en el orden de las estructuras. En los "elementos del mundo" de que hemos de liberarnos se podrian ver actualmente las estructuras sociales inicuas o esos "circuitos diabolicos de la muerte", que concreta de este modo J Moltmann la *pobreza*, expresada en el hambre, la enfermedad, la mortalidad y caracterizada por la explotacion, el *poder*, en sus formas de dictadura, dominio de clase y privilegios, la *alienacion racista y cultural*, que defrauda, enajena y manipula a las personas para transformarlas en particulas apaticas de la sociedad tecnocratica, la *destruccion industrial de la naturaleza*, que compromete irremediablemente el equilibrio ecologico, la *falta de sentido y el abandono de Dios*, de donde nacen la apatia, la desorientacion y los impulsos de muerte.⁵⁹ Zambullirse en estas cinco dimensiones mediante una actividad eficazmente liberadora es una tarea ardua del cristiano, que traduce en categorias y acciones concretas la realidad de su filiacion divina.

b) *Una fe solida y personal*. Mientras que la fe infantil es inestable (Ef 4,14) y aficionada a los carismas vistosos (1 Cor 12,31, 14,18-20), la fe madura se caracteriza por la solidez de convicciones y por la confiada adhesion de todo el ser a la persona de Jesus. Las corrientes fascinantes y variables segun la moda de los tiempos pueden muy bien dar al traste con una fe pueril, no verificada ni personalizada, pero no con una fe adulta que sabe repetir con san Pablo "Se en quien he puesto mi confianza" (2 Tim 1,12). La cima de la fe se alcanza cuando, superada la busqueda de "signos y prodigios" (Jn 4,48), se llega a un encuentro personal y perseverante con Cristo, que lleva a una actitud de absoluta confianza (Jn 20,29). Modelo de fe es Abraham que no vacilo ante las pruebas sino que espero contra toda esperanza, fiandose de Dios (Rom 4,1-22, Heb 11,8-19). Prototipo de fe madura es Maria, la madre del Señor, proclamada dichosa por haber creido de modo perfecto, con plena disponibilidad y sin pedir signos (Lc 1,38-45), ella "avanzo en la peregrinacion de la fe" (Lc 58), meditando en los sucesos de su Hijo (Lc 2,19-51) y siguiéndolo fiel hasta la cruz (Jn 19-25).

c) *Discernimiento espiritual*. La experiencia cristiana, con su continua referencia a la revelacion a fin de iluminar la conducta humana, enseña por su misma naturaleza a "distinguir cual es la voluntad de Dios lo bueno, lo agradable a el lo perfecto" (Rom 12,2). Los adultos en la fe "tienen el sentido moral desarrollado para el discernimiento del bien y del mal" (Heb 5,14) perciben casi conaturalmente y por instinto lo que corresponde autenticamente al plan salvifico "Sabemos tambien que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para conocer al Verdadero" (1 Jn 5,20). El discernimiento que hasta hace poco tiempo se ponia mas bien en los momentos decisivos de la existencia, como la "eleccion de la vocacion", se aplica hoy mas bien a toda la vida cristiana, en efecto "el cristiano, iluminado y guiado por el Espiritu, valora como es debido todos los acontecimientos humanos y la ciencia. El Espiritu no suministra informacion para el estudio, la industria o la ciencia, sino que capacita al 'hombre espiritual' para juzgar todo lo que hay en el universo al servicio del destino del hombre segun el plan de Dios".⁶⁰ El ideal del hombre "gnostico" se convierte en realidad cuando el cristiano se ha adentrado en el "conocimiento del misterio" (cf Ef 1,17, Col 1,5-10) mediante el don de la sabiduria, esto es, un tipo de conocimiento existencial superior, expresion de fe y de caridad, capaz de iluminar los problemas de la existencia humana.

d) *Relacion social creativa y constructiva*. Al contrario de los neofitos, atados todavia a visiones egoistas y movidos por envidias y rivalidades (1 Cor 3,3), los cristianos maduros son capaces de superar el amor posesivo o utilitarista y de entrar en relacion constructiva y creativa con la comunidad eclesial y humana. El camino mas excelente sigue siendo el del amor al proximo [Caridad], señal distintiva de los discipulos de Jesus, centro del mensaje cristiano y criterio supremo de salvacion (Jn 13,34-35 Mt 25,31-46, 1 Cor 13, Rom 13,8). El amor cristiano asume hoy diversas facetas que acentuan aspectos fundamentales con los que esta llamada a medirse la madurez de los creyentes.

• *Amor eclesial*, ya que "la edad adulta de la fe no señala el momento del distanciamiento autosuficiente del creyente respecto a la Iglesia, sino su arraigo todavia mas pleno en ella". El

fiel cree con la Iglesia, y en esta comunión se refuerza su fe en la misma Iglesia".⁶¹ El amor fraterno debe encarnarse ante todo en la comunidad eclesial, a ejemplo de la comunidad de Jerusalem, hasta llegar a formar "un solo corazón y una sola alma" (He 4,32). Amar a la Iglesia maduramente significa caminar junto con ella asumir sus compromisos y responsabilidades, considerarla dentro de una vision de fe como "sacramento o signo e instrumento de la intima union con Dios y de la unidad de todo el genero humano" (LG 1). Sin embargo una mirada de fe "no significa una mirada ciega una mirada miope una mirada de monaguillo una mirada inocente en el sentido peyorativo de la palabra. Es una mirada de adulto"⁶², una mirada critica, que no cierra los ojos ante los limites y defectos de la Iglesia, sino que los acepta de manera realista, sin renunciar por ello al compromiso por la reforma eclesial con la denuncia profetica [Contestacion profetica], con la colaboracion para llevar adelante el proyecto comun y, sobre todo con el testimonio de vida.

• *Amor ecumenico*, que no permanece indiferente ante la tunica de Cristo desgarrada por las diversas confesiones cristianas, sino que se empeña en recomponer la unidad invocada por el mismo Cristo (Jn 17,20-21). Vivir el ecumenismo espiritual significa abandonar la actitud intolerante y polemica para ver en los miembros de las comunidades ortodoxas o reformadas a "hermanos en el Señor" (UR 5), incorporados a Cristo en el bautismo y vivificados por el Espiritu Significa, ademas una continua conversion del corazón y una reforma de la vida, a fin de realizar un camino hacia Cristo, centro de la unidad eclesial. Finalmente, la espiritualidad ecumenica exige mutuas relaciones fraternales, que se expresan y se consolidan rezando juntos y cooperando en la evangelizacion y promocion humana.

• *Amor que actua en la historia*, esto es, que excluye la huida irresponsable del mundo y busca su transformacion activa. El amor se convierte hoy en "caridad politica" (Pio XII), en cuanto que no puede ser autentico si se limita a una ayuda esporadica e individualista, ha de tender a transformar las condiciones de los oprimidos y marginados a traves de unas reformas estructurales que promuevan el bien comun con sus valores de igualdad, fraterni-

dad, justicia social y libertad. El cristiano maduro aunque fiel al amor universal, opta como Cristo por los pobres y por los ultimos, se solidariza con ellos para promover desde dentro una liberacion integral segun el plan de Dios. La ejecucion de este proyecto, que choca con el *establishment*, no esta libre de dificultades y exige un coraje perseverante [Heroismo].

3 UNIFICACION MÍSTICA [Mística cristiana]. Alcanzada cierta madurez relativa, el cristiano no puede auto-complacerse y permanecer en el equilibrio conquistado. Lo mismo que en el crecimiento biopsicologico, este periodo coincide con las crisis más profundas y desconcertantes. La edad madura se caracteriza por la llamada crisis del demonio meridiano, el hombre toma conciencia de la disminucion de sus fuerzas, de sus ultimas posibilidades temporales, de las ilusiones cultivadas, de los fracasos parciales. Resuelve esta crisis caminando por el sendero de la monotonia rompiendo los lazos con los compromisos asumidos para marchar por el camino de la aventura o decidiendose definitivamente por Dios e integrando las experiencias negativas en una sintesis unitaria superior.

Tambien el cristiano maduro experimenta estas crisis crisis del silencio de Dios frente al progreso del mal en el mundo (cf Sal 42,10-11, 73,2-14), crisis de esperanza ante las realidades angustiosas del dolor y de la muerte, crisis del significado de la vida ante las resistencias y persecuciones consiguientes a las opciones cristianas. Como observa R Bastide "el místico es tomado por loco su familia lo critica, sus amigos se burlan de el, peor aun, el padre espiritual le reprende y castiga. Lejos de animarle, le condena, no le da una patente de santidad, sino todo lo contrario, le hace oír las duras palabras de la condenacion. Falta de comprension, ul trajes, ironias, ¿basta todo esto? Todavía no, porque queda Dios. Y he aqui la suprema humillacion el santo grita al cielo, y el cielo no responde. Todos los místicos han pasado por estas crisis de aridez religiosa, en las que se sienten abandonados y horriblemente solos".⁶³

Este ciclo tragico, desde los favores divinos hasta la sequedad, tiene como objetivo preparar a un estado de union permanente con Dios, llamado matrimonio espiritual, suprema etapa a la que es dado llegar en la existencia te-

dre, en la exclusion de una moral de deberes y heteronoma, en considerar hermanos a todos los hombres. Supone sin embargo una liberacion del pecado incluido en el orden de las estructuras. En los "elementos del mundo" de que hemos de liberarnos se podrian ver actualmente las estructuras sociales inicuas o esos "circulos diabolicos de la muerte", que concreta de este modo J. Moltmann la *pobreza*, expresada en el hambre, la enfermedad, la mortalidad y caracterizada por la explotacion, el poder, en sus formas de dictadura, dominio de clase y privilegios, la *alienacion racista y cultural*, que defrauda, enajena y manipula a las personas para transformarlas en particulas apaticas de la sociedad tecnocratica, la *destruccion industrial de la naturaleza*, que compromete irremediablemente el equilibrio ecologico *la falta de sentido y el abandono de Dios*, de donde nacen la apatia, la desorientacion y los impulsos de muerte.⁵⁹ Zambullirse en estas cinco dimensiones mediante una actividad eficazmente liberadora es una tarea ardua del cristiano, que traduce en categorias y acciones concretas la realidad de su filiacion divina.

b) *Una fe solida y personal*. Mientras que la fe infantil es inestable (Ef 4,14) y aficionada a los carismas vistosos (1 Cor 12 31, 14,18-20) la fe madura se caracteriza por la solidez de convicciones y por la confiada adhesion de todo el ser a la persona de Jesus. Las corrientes fascinantes y variables segun la moda de los tiempos pueden muy bien dar al traste con una fe pueril, no verificada ni personalizada pero no con una fe adulta que sabe repetir con san Pablo "Se en quien he puesto mi confianza" (2 Tim 1 12). La cima de la fe se alcanza cuando, superada la busqueda de "signos y prodigios" (Jn 4,48), se llega a un encuentro personal y perseverante con Cristo, que lleva a una actitud de absoluta confianza (Jn 20,29). Modelo de fe es Abraham, que no vacilo ante las pruebas sino que espero contra toda esperanza, fiandose de Dios (Rom 4,1 22, Heb 11,8-19). Prototipo de fe madura es Maria, la madre del Señor, proclamada dichosa por haber creido de modo perfecto, con plena disponibilidad y sin pedir signos (Lc 1,38 45), ella "avanza en la peregrinacion de la fe" (Lg 58) meditando en los sucesos de su Hijo (Lc 2,19 51) y si guiendolo fiel hasta la cruz (Jn 19 25).

c) *Discernimiento espiritual*. La experiencia cristiana, con su continua referencia a la revelacion a fin de iluminar la conducta humana, enseña por su misma naturaleza a "distinguir cual es la voluntad de Dios lo bueno, lo agradable a el lo perfecto" (Rom 12,2). Los adultos en la fe "tienen el sentido moral desarrollado para el discernimiento del bien y del mal" (Heb 5,14) perciben casi conaturalmente y por instinto lo que corresponde autenticamente al plan salvifico "Sabemos tambien que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para conocer al Verdadero" (1 Jn 5 20). El discernimiento que hasta hace poco tiempo se ponia mas bien en los momentos decisivos de la existencia, como la "eleccion de la vocacion", se aplica hoy mas bien a toda la vida cristiana, en efecto "el cristiano iluminado y guiado por el Espiritu, valora como es debido todos los acontecimientos humanos y la ciencia. El Espiritu no suministra informacion para el estudio, la industria o la ciencia sino que capacita al 'hombre espiritual' para juzgar todo lo que hay en el universo al servicio del destino del hombre segun el plan de Dios".⁶⁰ El ideal del hombre "gnostico" se convierte en realidad cuando el cristiano se ha adentrado en el "conocimiento del misterio" (cf Ef 1,17 Col 1,5 10) mediante el don de la sabiduria, esto es, un tipo de conocimiento existencial superior, expresion de fe y de caridad, capaz de iluminar los problemas de la existencia humana.

d) *Relacion social creativa y constructiva*. Al contrario de los neofitos, atados todavia a visiones egoistas y movidos por envidias y rivalidades (1 Cor 3 3), los cristianos maduros son capaces de superar el amor posesivo o utilitarista y de entrar en relacion constructiva y creativa con la comunidad eclesial y humana. El camino mas excelente sigue siendo el del amor al prójimo [Caridad] señal distintiva de los discipulos de Jesus, centro del mensaje cristiano y criterio supremo de salvacion (Jn 13,34-35 Mt 25 31-46, 1 Cor 13, Rom 13,8). El amor cristiano asume hoy diversas facetas que acentuan aspectos fundamentales con los que esta llamada a medirse la madurez de los creyentes.

• *Amor eclesial*, ya que "la edad adulta de la fe no señala el momento del distanciamiento autosuficiente del creyente respecto a la Iglesia, sino su arraigo todavia mas pleno en ella. El

fiel cree con la Iglesia, y en esta comunión se refuerza su fe en la misma Iglesia".⁶¹ El amor fraterno debe encarnar se ante todo en la comunidad eclesial, a ejemplo de la comunidad de Jerusalem, hasta llegar a formar "un solo corazón y una sola alma" (He 4 32). Amar a la Iglesia maduramente significa caminar junto con ella asumir sus compromisos y responsabilidades considerarla dentro de una vision de fe como "sacramento o signo e instrumento de la intima union con Dios y de la unidad de todo el genero humano" (Lg 1). Sin embargo una mirada de fe "no significa una mirada ciega una mirada miope una mirada de monaguillo una mirada inocente en el sentido peyorativo de la palabra. Es una mirada de adulto"⁶², una mirada critica que no cierra los ojos ante los limites y defectos de la Iglesia sino que los acepta de manera realista sin renunciar por ello al compromiso por la reforma eclesial con la denuncia profetica [Contestacion profetica], con la colaboracion para llevar adelante el proyecto comun y sobre todo con el testimonio de vida.

• *Amor ecuménico*, que no permanece indiferente ante la tunica de Cristo desgarrada por las diversas confesiones cristianas sino que se empeña en recomponer la unidad invocada por el mismo Cristo (Jn 17,20-21). Vivir el ecumenismo espiritual significa abandonar la actitud intolerante y polemica para ver en los miembros de las comunidades ortodoxas o reformadas a "hermanos en el Señor" (UR 3), incorporados a Cristo en el bautismo y vivificados por el Espiritu. Significa ademas, una continua conversion del corazón y una reforma de la vida, a fin de realizar un camino hacia Cristo, centro de la unidad eclesial. Finalmente, la espiritualidad ecuménica exige mutuas relaciones fraternales que se expresan y se consolidan rezando juntos y cooperando en la evangelizacion y promocion humana.

• *Amor que actua en la historia*, esto es, que excluye la huida irresponsable del mundo y busca su transformacion activa. El amor se convierte hoy en "caridad politica" (Pio XII), en cuanto que no puede ser autentico si se limita a una ayuda esporadica e individualista, ha de tender a transformar las condiciones de los oprimidos y marginados a través de unas reformas estructurales que promuevan el bien comun con sus valores de igualdad, fraterni-

dad, justicia social y libertad. El cristiano maduro aunque fiel al amor universal opta como Cristo por los pobres y por los ultimos, se solidariza con ellos para promover desde dentro una liberacion integral segun el plan de Dios. La ejecucion de este proyecto que choca con el *establishment*, no esta libre de dificultades y exige un coraje perseverante [Heroísmo].

3 UNIFICACION MÍSTICA [Mística cristiana]. Alcanzada cierta madurez relativa el cristiano no puede auto-complacerse y permanecer en el equilibrio conquistado. Lo mismo que en el crecimiento biopsicológico este periodo coincide con las crisis mas profundas y desconcertantes. La edad madura se caracteriza por la llamada crisis del meridian. El hombre toma conciencia de la disminucion de sus fuerzas de sus ultimas posibilidades temporales de las ilusiones cultivadas, de los fracasos parciales. Resuelve esta crisis caminando por el sendero de la monotonia, rompiendo los lazos con los compromisos asumidos para marchar por el camino de la aventura o decidiéndose definitivamente por Dios e integrando las experiencias negativas en una sintesis unitaria superior.

Tambien el cristiano maduro experimenta estas crisis: crisis del silencio de Dios frente al progreso del mal en el mundo (cf Sal 42 10 11 73 2 14) crisis de esperanza ante las realidades angustiosas del dolor y de la muerte crisis del significado de la vida ante las resistencias y persecuciones consiguientes a las opciones cristianas. Como observa R. Bastide "el místico es tomado por loco su familia lo critica, sus amigos se burlan de él, peor aun el padre espiritual le reprende y castiga. Lejos de animarle le condena no le da una patente de santidad, sino todo lo contrario, le hace oír las duras palabras de la condenacion. Falta de comprension, ultrajes, ironias ¿basta todo esto? Toda via no porque queda Dios. Y he aqui la suprema humillacion el santo grita al cielo y el cielo no responde. Todos los misticos han pasado por estas crisis de aridez religiosa, en las que se sienten abandonados y horriblemente solos".⁶³

Este ciclo tragico desde los favores divinos hasta la sequedad tiene como objetivo preparar a un estado de union permanente con Dios, llamado matrimonio espiritual, suprema etapa a la que es dado llegar en la existencia te-

rena. "Tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor..."⁶⁴.

Más allá de esta transformación íntima e indescriptible nos es posible captar con W. James⁶⁵ algunos aspectos que caracterizan a esta fase de integración y unificación.

a) "Impresión de vivir una vida más amplia y profunda, lejos de los pequeños intereses terrenos, en presencia de un poder ideal". El cristiano en quien surge con pujanza la dimensión mística, propia del cristianismo en virtud del bautismo, experimenta dos sentimientos: "Por una parte, surge una despersonalización, una expropiación del yo; el ser se vacía de todo pensamiento y de toda emoción común: deja de llevar su existencia habitual. Mas, por otra parte, no se pierde por ello en una inconsciencia absoluta. Surgen otras emociones, otros pensamientos, pero que el místico no siente ya como propios; le parecen extraños, los soporta pasivamente. Ya no es él; es otro. Dice que está deficado"⁶⁶. La disociación se siente en un nivel inferior, como el surgir de una nueva personalidad, de una vida más intensa, de un modo nuevo de unirse a Dios. El hablar de Dios se transforma en silencio adorante; haciendo el vacío de nociones conceptuales limitadas y del proceso discursivo, se percibe a Dios por intuición como el totalmente Otro; oscuridad y noche para el entendimiento, pero, al mismo tiempo, amor y fuente de vida para el espíritu humano.

b) "Sentido de continuidad entre Dios, poder amigo, y la propia vida, y abandono en él". San Pablo expresa la experiencia de una unión indisoluble con Dios en Cristo con aquellas célebres frases: "El que se une al Señor es un solo espíritu con él" (1 Cor 6,17); "ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gál 2,20). La autotranscendencia para el cristiano no desemboca en la nada, sino en Dios, el único ser capaz de librarlo del fracaso y de dar un significado definitivo a sus ansias irreprimi-

bles de vivir. La acción divina en la historia, que encuentra su cima en la resurrección de Cristo, derrota a la desesperación humana, abriendo a la esperanza en el Dios vivo, que resucitará a los hombres y les dará en Cristo la vida eterna. La vivencia de esta esperanza creadora y salvífica —efecto específico también de la unión de los enfermos—, a la vez que proyecta hacia Dios, futuro del hombre, en una actitud de total abandono, sostiene en el esfuerzo por realizar la utopía concreta del reino de Dios: la fe en la resurrección de los muertos rescata al empeño humano de la inutilidad.

c) "Sentido de inmensa y confiada libertad y disminución de la atención a sí mismo". El amor es extático; proyecta al hombre fuera de sí en un impulso de comunión con Dios y de absoluta confianza en él; desplaza el centro de la vida hacia él y hace partícipe de sus perfecciones. San Pablo se siente fuerte con la presencia de Dios: "Todo lo puedo en aquel que me conforta" (Flp 4,13), llegando a alegrarse incluso de sus sufrimientos: "Estoy rebosando de consuelo y sobreadundo de gozo en medio de todas nuestras tribulaciones" (2 Cor 7,4). El Señor es fuente de libertad (2 Cor 3,17); acercarse a él es sentirse liberado de todo tipo de esclavitud, de las prescripciones exteriores y del convencionalismo (1 Tim 1,9; Gál 5,13); el santo es un hombre libre, porque no lo mueve ni el impulso ciego, ni la coacción externa, sino lo que lleva dentro, su núcleo más profundo renovado por el Espíritu.

d) "Desplazamiento del centro afectivo-emotivo hacia sentimientos de amor y de armonía con toda la realidad". Uniendo al hombre íntimamente consigo, Dios lleva a su cumplimiento su obra salvífica y hace que el creyente se reconcilie con todas las criaturas. La pacificación cósmica prometida para los tiempos mesiánicos (Is 11,6-9) es una realidad anticipada por los místicos en su proceso total de unificación. B. Russell señala que "éticamente característico del misticismo es la falta de indignación y de protesta, la aceptación con gozo, el no creer en la verdad fundamental de la división en dos campos enemigos: el bien y el mal... A su sentido de unidad va asociado un sentimiento de paz infinita"⁶⁷. Un ejemplo reciente de serenidad espiritual y de

cálidas relaciones humanas es el que nos ha ofrecido Juan XXIII. La transformación de las relaciones con el mundo de la naturaleza [↗ Ecología], que hoy se ha hecho urgente ante el destrozo ecológico como fruto de la manipulación, fue vivida y captada maravillosamente por san Francisco de Asís, que miró a todas las criaturas con una óptica de fraternidad. El cristiano aspira a esta meta más que a cualquier otro fenómeno extraordinario, convencido, con Ruybroeck, de que "los místicos no crean caminos extraños ni mundos singulares, sino que seguirán a través de todas las tempestades el camino del amor", de ese amor que continuará hasta llegar a las orillas de la vida eterna de Dios.

Este esbozo indicativo del itinerario del cristiano tendrá que ser personalizable por cada uno, en atenta escucha del Espíritu que "desconcierta sin descanso los horizontes en donde la inteligencia del hombre renovado en Cristo se complace en buscar sus propias seguridades"⁶⁸. En esta reflexión es esencial el sentido dinámico de la ↗ experiencia cristiana, que es necesariamente un movimiento irrefrenable, ya que su fin último está situado en el infinito. "Este movimiento —concluimos con J. Mouroux— no se puede describir; este camino no puede trazarse de una vez para siempre, sino que hemos de vivir cada día comenzando siempre de nuevo, olvidando todo lo que está detrás de nosotros, lanzados con todas nuestras fuerzas hacia adelante, hasta realizar nuestra vocación eterna, que es la de perdernos en el corazón de Dios"⁶⁹.

S. De Fiore

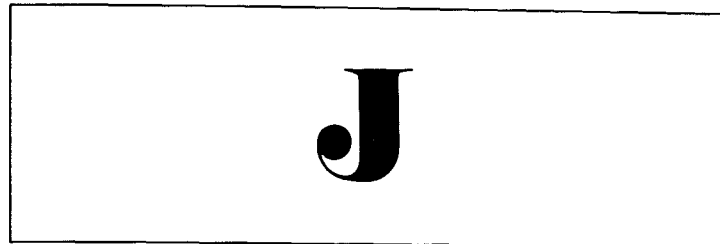
Notas—(1) Khalil Gibran, *El profeta*, Ed. Graal, B. Aires 1978, 133.—(2) Cf G. Marcel, *Homo viator*, Aubier-Montaigne, París 1944.—(3) *Ib.*, 5.—(4) J. Ratzinger, *Storia e dogma*, Jaca Book, Milán 1971, 40.—(5) Cf G. F. Hegel, *La fenomenología dello spirito*, Nuova Italia, Florencia 1960²; K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Sigüeme, Salamanca 1974, 159-161.—(6) M. Schmaus, *Teología dogmática*, VII: *Los novisimos*, Rialp, Madrid 1965², 25.—(7) P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1967⁴, 266.—(8) H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. Comunità, Milán 1973, 47-50.—(9) Cf P. Pourrat, *Biographies spirituelles*, en *DSP*, I, 171.—(10) Cf Z. Alszygmy-M. Flick, *El desarrollo del dogma católico*, Sigüeme, Salamanca 1979.—(11) L. Lavelle, *De l'acte*, Aubier, París 1937, 331.—(12) Cf P. G. Grasso, *Louis Lavelle*, La

Scuola, Brescia 1949, 111-115.—(13) A. Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, Cerf, París 1968, 247.—(14) Cf el tratado clásico de V. Trublar *Antinomias de la vida espiritual*, Razón y Fe, Madrid 1964.—(15) Cf W. Michaelis, *Odós*, en *GLNT*, VIII, 117-275.—(16) R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*, Rialp, Madrid 1965, 35.—(17) *Ib.*, 73-89.—(18) C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el NT*, Ed. Católica, Madrid 1977, 61.—(19) Cf M. E. Boismard, *Evado, camino hacia Dios*, en *Grandes temas bíblicos*, Apostolado Prensa, Madrid 1972.—(20) A. Wilkenhauer, *La mística de S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1958, 125-126.—(21) *Ib.*, 171.—(22) J. Ph. Ramseyer, *Creer*, en *VB* (von Allmen), 68.—(23) En los vocabularios bíblicos, teológicos y espirituales falta hasta ahora la voz *Itinerario espiritual*; en el *DSP* se remite a *Guides spirituelles*, donde E. Bertaud se limita a dar un esmerado elenco bibliográfico de los principales estudios sobre el tema (*DSP*, VI, 1154-1189).—(24) *Stromata*, 2, 10, PG 8, 982.—(25) *XXXII homilia sobre Numeros*, PG 12, 750-801.—(26) Cf L. Bouyer, *Spiritualità dei Padri*, Dehoniane, Bologna 1968, 205-206.—(27) *Ib.*, 481-482.—(28) *De natura et gratia*, 70, 84, PL 44, 290; *In Ep. Joann.*, 5, 4, PL 35, 2014.—(29) *Enarratio in psalmum 83*, 10, Ed. Vives, XIII, 529.—(30) *Sermo* 169, 18, PL 38, 726.—(31) Cf J. Leclercq, *Spiritualità del Medioevo da S. Gregorio a S. Bernardo* (ss. VI-XII), Dehoniane, Bologna 1969, 326-330.—(32) Cf Viller-Rahner, *Ascese und Mystic in der Vaterzeit*, Friburgo 1939, 234-255.—(33) *Hierarchia coelestis*, 8, 1, PG 3, 420.—(34) S. Th., II-II, q. 24, a. 9.—(35) Cf, por ej., A. Tanqueray, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma-Tournai-París 1954, 222-223.—(36) *Itinerario della mente in Dio*, I, 2, Cantagalli, Siena 1933, 8.—(37) Cf *Subida del monte Carmelo y Noche oscura*, en *Vida y obras de S. Juan de la Cruz*, Ed. Católica, Madrid 1978¹⁰, 454-726.—(38) Cf Sta. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, en *OC*, Ed. Católica, Madrid 1962, 181-320.—(39) J. Lebreton, *Tu solus sanctus. Jésus-Christ vivant dans les saints. Etudes de théologie mystique*, Beauchesne, París 1948, 171.—(40) *Ib.*, 175.—(41) Cf AA. VV., *L'apostolat*, Cerf, París 1957. Siguiendo la inspiración apostólica de Olier y la evolución de san Luis de Montfort, desde una espiritualidad de tipo contemplativo a otra de tipo misionero, cf S. De Fiore, *Itinerario spirituale di S. Luigi di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (6 giugno 1700)*, University of Dayton 1974, 150-151, 272-275. La elaboración de una espiritualidad apostólica encarna buenos puntos de referencia en L. Lochet, *Fils de l'Eglise*, Cerf, París 1960; A. Manarancia, *Come gli apostoli*, Queriniana, Brescia 1971.—(42) *Trattato della vera devozione a Maria*, 152-168, en *Opere*, Centro Mariano Montfortiano, Roma 1977, 358-370.—(43) *Novissima verba*, Lisleux 1926, 112-113.—(44) R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité*, Beauchesne, París 1972, 122-123. Sobre la interpretación del mensaje espiritual de la santa, cf G. Gennari, *Teresa de Lisieux. Analisi storico-critica. Traccia di sintesi dottrinale*, Ancora, Milán 1974, 181-196.—(45) S. Bernardo, *Epistola* 254, PL 182, 461.—(46) Sobre la

discusión en torno a las etapas o edades de la vida espiritual, cf K Rahner, *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana*, en *ET*, III, 15-33; C García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, en *Studium*, Madrid 1971, 187-200. G Moloi, *Teología espiritual*, en *DTI*, I, 27-61 —⁽⁴⁷⁾ G Thils, *Santidad cristiana*, Sigueme, Salamanca 1968, 411 —⁽⁴⁸⁾ K Rahner, *a c* (nota 46), 32. —⁽⁴⁹⁾ G Thils, *o c* (nota 47), 411 —⁽⁵⁰⁾ A. M Besnard, *Visage spirituel des temps nous eaux*, Cerf, Paris 1964, 26-27 —⁽⁵¹⁾ F Ruiz, *Le eta della vita spirituale*, en AA VV, *Tempo e vita spirituale*, Teresianum, Roma 1971, 89. —⁽⁵²⁾ No siempre el paso de un estadio a otro adopta tonos dramáticos. "Puede darse el caso de que un principio de fe religiosa se elabore continuamente en la intimidad del sujeto, que al fin de un camino aspero, tanto en lo intelectual como en lo espiritual, llega a constatar, no sin asombro, que se ha vuelto un hombre distinto" (A Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975³, 284). —⁽⁵³⁾ C Floristan, *El catecumenado*, PPC, Madrid 1972, 15 —⁽⁵⁴⁾ Cf J Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 1971 —⁽⁵⁵⁾ A Vergote, *o c* (nota 52), 279 —⁽⁵⁶⁾ CEI, *Il rinnovamento della catechesi*, Ed. Pastoral Italiana, Roma 1970, n. 46, p. 36 —⁽⁵⁷⁾ E Fromm, *Psicanalisi dell'amore Necrofilia e biofilia nell'uomo*, Newton Compton, Roma 1971, 55 —⁽⁵⁸⁾ *Ib*, 60 —⁽⁵⁹⁾ Cf J Moltmann, *El Dios crucificado*, Sigueme, Salamanca 1977², 455-459 —⁽⁶⁰⁾ R Kugelman, *Primera carta a los Corintios*, en *CB*, IV, 21 —⁽⁶¹⁾ A Barruffo, *Dinamismo e maturità della fede*, Herder, Roma 1968, 149 —⁽⁶²⁾ Y Congar, *Un concile pour notre temps*, Cerf Paris 1961, 230 —⁽⁶³⁾ R Basti-

de, *Sociologia e psicologia del misticismo*, Newton Compton, Roma 1975, 44 —⁽⁶⁴⁾ *Cantico espiritual*, 12, 7, en *Vida y obras de S Juan de la Cruz*, Ed. Católica, Madrid 1978¹⁰, 769-770 —⁽⁶⁵⁾ La concepción crítica de la personalidad religiosa madura, descrita por W James en la obra *The varieties of religious experience*, es asumida por P. Grasso, *Psicología religiosa*, en *Educare* (dir. por P. Braido), PAS, Roma 1960, II, 178. —⁽⁶⁶⁾ R Bastide, *o c* (nota 63), 12. —⁽⁶⁷⁾ B Russel, *Misticismo e logica e altri saggi*, Newton Compton, Roma 1970, 25 —⁽⁶⁸⁾ Pablo VI, *Octogesima adveniens* (14 mayo 1971), 37 —⁽⁶⁹⁾ J Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1958, 319

BIBL.—AA VV, *Teología espiritual reflexión cristiana sobre la praxis*, Espiritualidad, Madrid 1980 —AA VV, *Tempo e vita spirituale*, Teresianum, Roma 1971 —Barsotti, D., *Itinerario dell'anima a Dio*, Morcelliana, Brescia 1976. —Bosco, T., *Il progetto cristiano*, Societa Editrice Internazionale, Turin 1978 —Braso Trulla, G. M., *Sendero de la vida*, Monte Casino, Zamora 1978. —Castro, S., *Ser cristiano según santa Teresa*, Espiritualidad, Madrid 1981 —Evdokimov, P., *Les âges de la vie spirituelle*, Cerf, Paris —García, C., *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971 —Merton, Th., *Ascenso a la verdad*, Ed. Sudamericana, B Aires 1954 —Rahner, K., *ET*, III, 13-33 —Ruiz Salvador, F., *Introducción a san Juan de la Cruz*, Ed. Católica, Madrid 1968 —Ruiz Salvador, F., *Caminos del Espíritu*, Espiritualidad, Madrid 1978 —Spicq, C., *Vida cristiana y peregrinación en el Nuevo Testamento*, Ed. Católica, Madrid 1977



JESUCRISTO

SUMARIO I Provocaciones contemporáneas 1 El Jesús de las nuevas generaciones. 2 El Jesús laico. 3. El Jesús de la religión popular - II Jesucristo en la vida espiritual a la luz del NT. 1 A la búsqueda de Jesucristo en el NT. a) "Cristología desde abajo", b) "Cristología desde arriba". 2 Jesucristo, forma vital de la existencia cristiana a) "Cristo en nosotros" según Pablo, b) Cristo, "hijo de Dios" y vida del mundo según Juan; 3 Actitudes vitales frente a Jesucristo a) Creer en Jesucristo, b) Celebrar a Jesucristo, c) Vivir en Jesucristo - III Para un encuentro vivo con Cristo en nuestro tiempo 1 Recuperación e inserción del Cristo de la revelación en la vida espiritual de hoy a) Jesucristo, el determinante absoluto, b) Jesucristo, el viviente en la Iglesia, c) Jesucristo, el significante plenario; 2 Experiencia de Jesucristo hoy: a) En la comunidad eclesial y en los sacramentos, b) En la Palabra de Dios, c) En el hombre, templo de Cristo, d) En la mediación cósmica. 3. Conclusion

Si "para los cristianos el diccionario es Jesucristo" (A. M. Hunter), la referencia a él es estructuralmente constitutiva de cualquier elemento de la vida cotidiana y, por tanto, se hace indispensable en cada una de las voces de un "diccionario de espiritualidad" que pretenda describir y orientar de modo auténtico la existencia cristiana. En realidad, todos los temas de este diccionario se refieren a Jesucristo, subrayando el contenido cristológico de la espiritualidad vivida hoy en la Iglesia; en particular, la voz \nearrow cristocentrismo destaca a nivel histórico la referencia ineludible y radical del cristianismo a la realidad de Jesús y presenta modelos antiguos y recientes de espiritualidad cristocéntrica. Aquí intentamos exponer unas consideraciones globales que sirvan de marco a las otras voces que aportan una contribución específica sobre la persona de Cristo y sobre su sig-

nificado esencial para la espiritualidad del cristiano de nuestro tiempo.

Puesto que nuestra perspectiva es decididamente experiencial, partiremos de la presencia de Jesús en el mundo contemporáneo, describiendo un fenómeno rico de estímulos y no exento de ambigüedades o desviaciones (I); miraremos luego en el caleidoscopio de las cristologías del NT para captar las profundidades del misterio de Cristo en su perenne valor normativo (II); por fin, volveremos a nuestro tiempo para insertar más adecuadamente a Jesucristo en el vocabulario del hombre moderno mediante una relectura de la vida actual a la luz cristiana (III). Nuestro intento es el expresado en una página admirable del card. de Bérulle, que sugirió a Bremond la acuñación del término "cristocéntrico": "Un espíritu selecto de nuestro siglo ha sostenido que el sol, y no la tierra, ocupa el centro del mundo... Esta nueva opinión, poco seguida en la ciencia de los astros, es útil y debe seguirse en la ciencia de la salvación. Jesús, en efecto, es el sol inmóvil en su grandeza y el que mueve todas las cosas... Jesús es el verdadero centro del mundo, y el mundo debe estar en continuo movimiento hacia él. Jesús es el sol de las almas, que de él reciben toda gracia, iluminación e influjo. Y la tierra de nuestros corazones debe girar continuamente en torno a él"¹.

I. Provocaciones contemporáneas

Jesucristo constituye un misterio tan profundo que ningún láser logra penetrarlo; tan desconcertante, que despierta el interés de los más indiferentes; y tan rico, que no hay esquema que lo pueda monopolizar.

La fascinante concentración de valores, interrogantes, eventos y promesas

en la persona de Jesús de Nazaret explica que hombres de diversas áreas culturales se hayan dirigido a él intentando captar y expresar su misterio según los modos representativos de su tiempo. De ello ha resultado una interminable variedad de interpretaciones, que el trovador medieval Godofredo de Estraburgo († 1220) cantó con acento irónico: “El gloriosísimo Cristo / se pliega como una tela con la que nos vestimos / se adapta al gusto de todos, / tanto a la sinceridad como al engaño / Es siempre como se quiere que sea”.

Analizando la historia del cristianismo nos damos cuenta de que cada época registra un modo particular de considerar a Cristo y de representarlo. Si los primeros siglos insisten en el Verbo divino portador de salvación, las luchas trinitarias y cristológicas subrayan energicamente la divinidad de Cristo, dejando en la sombra su humanidad y su vicisitud evangélica. Después del año 1000 la piedad se orienta hacia la realidad humana y la vida terrena de Cristo con una acentuación especial de las fases del nacimiento y de la pasión, pero aun entonces el Jesús glorificado es despojado de su humanidad volviendo a ser simplemente la segunda persona de la Trinidad. Comienza así un proceso que eclipsa la función mediadora de Cristo; Dios vuelve a ser el infinitamente remoto, los hombres pecadores, inermes, se ven expuestos nuevamente a su justicia y sienten la necesidad de recurrir a mediadores secundarios. Pese al descubrimiento luterano del Cristo dulcísimo y misericordioso, la concepción del juez severo recorre los siglos a impulsos del jansenismo, siendo contrarrestada por la devoción al Sagrado Corazón, símbolo del amor de Cristo. El romanticismo y el racionalismo de los últimos siglos coinciden en ver en Jesús a un hombre excepcional que predicó una moral elevada, pero que se engañó acerca del inminente fin del mundo. El éxito de las numerosas vidas de Cristo denota el interés por la aproximación histórica, que permite encontrarse con el Salvador sin eludir el escándalo de su carne. Contemporaneamente, liturgias y pastoralistas protestan contra un Cristo demediado e insisten en el misterio pascual, que hace de él el recapitulador y la cabeza del universo, el sacramento del encuentro con Dios y con los hermanos.²

Si nos detenemos en el Cristo de los literatos, de los dogmáticos y de los mis-

ticos, hasta echar una rápida mirada a la historia del arte para advertir que “el gracil Salvador de las catacumbas de Priscila, el Pantocrátor de los mosaicos bizantinos, los crucifijos góticos de las iglesias franciscanas, el musculoso atleta del ‘juicio’ de Miguel Ángel, el femenino Sagrado Corazón de Batoni y los Cristos carbonizados de Rouault no solo marcan las etapas de un itinerario de búsqueda estilística, sino que expresan cada uno una época de la evolución de la espiritualidad cristiana, una actitud de la conciencia colectiva en su situarse ante Cristo”³.

Añadamos que una lectura sociológica revela a algunos, en los desplazamientos de acento realizados a propósito de la figura de Cristo, la intervención de mecanismos ideológicos de consecuencias desastrosas para la piedad cristiana. Cuando, por ej., Jesús de Nazaret deja de ser representado como el amigo de los pobres para vestirse de emperador, su imagen servirá de cobertura del orden jerárquico establecido, la Iglesia misma “sucumbió a la tentación del poder en estilo pagano, con dominación y títulos honoríficos, aprendidos en las cortes romanas y bizantinas. Toda la vida humilde de Cristo pobre fue reñida dentro de las categorías de poder. En vez de sentirse bondadosamente acogidos por el Padre, tuvieron miedo, en vez de inmediatez filial, creció el recelo ante el Cristo Emperador, en vez de sentirse todos hermanos, se veían insertos en una trama jerárquica que se interponía entre Cristo y los fieles”⁴.

En perspectiva de dinámica cultural, pasamos ahora a nuestro tiempo para mostrar el relieve social y religioso asumido por el “fenómeno Jesús”. Nuestro sondeo se limita a tres sectores, significativos en su variedad: los jóvenes (1), la cultura laica (2) y la cultura popular (3).

1 EL JESUS DE LAS NUEVAS GENERACIONES. En el ámbito del movimiento de la contracultura vivido por la juventud *hippy* surgió, inesperadamente, hacia 1970 un interés nuevo por Jesús, desechando las escorias acumuladas sobre su persona y mensaje. La aproximación a Jesús de los jóvenes de la *beat generation*, entregada a la droga y al sexo, se manifiesta en una serie de expresiones que van desde las canciones a los espectáculos *Jesus Christ Superstar*, al manifiesto de búsqueda de Jesús⁵, a los *slogans* que invitan a acoger a Cristo y a realizar

una revolución de amor e, incluso al lanzamiento de la moda de grabar el nombre de Jesús en los vestidos de los jóvenes. Prescindiendo de algunos signos curiosos o de instrumentalizaciones comerciales, lo que sorprende “es el sentido de alegría que los jóvenes convertidos a Cristo consiguen comunicar, hasta el punto de hacer tolerables incluso las aproximaciones, las ingenuidades y los extremos de fanatismo de que esta alegría va acompañada”⁶. Sobre todo es interesante en el *Jesus People* la superación de los mitos imperantes (como la sublimación de la LSD, la droga, la liberación sexual, la contestación violenta) y el empeño, a veces valeroso, en promover en nombre de Jesús el amor, los valores morales y el evangelio. La figura de Cristo propagada por la *Jesus revolution* presenta aspectos inéditos, originales, desconcertantes, es un Jesús sin incienso, diverso de ese Jesús hierático de la predicación tradicional, que descende a los caminos del mundo, mas a medida del hombre, mas desenfadado y juvenil. La revolución de Jesús —afirma S. Zavoli— rechaza no solo los valores materiales de la sociedad convencional, sino también la sabiduría dominante de la tradición teológica. Dios vuelve a la tierra en la persona de Jesús porque “el hombre por sí solo no sabe salir del paso, dicen los jóvenes, porque tiene necesidad de milagros”. La revolución de Jesús niega las virtudes de la sociedad secular y rechaza un Dios que “siempre se ha movido no se sabe donde, en cualquier caso, siempre alejado del hombre”⁷. La toma de contacto con estos movimientos y con las nuevas generaciones lleva a comprobar que Jesús es el argumento electrante de la existencia de muchos jóvenes, que acuden a él como a un ideal de vida y a una realidad viviente y liberadora.

2 EL JESUS LAICO. Si recorremos la literatura de nuestro tiempo, nos veremos precisados a suscribir la afirmación de B. Croce: “La polémica anti eclesialista mas violenta que sacude los siglos de la edad moderna se ha parado siempre y ha enmudecido reverente ante el recuerdo de la persona de Jesús, sintiendo que la ofensa inferida a él sería una ofensa a sí misma, a las razones de su ideal, al corazón de su corazón”⁸. Es un hecho que, por muy críticos que se sea con la Iglesia, “crédulos o incrédulos —observa A. Oriani—, nadie sabe sustraerse al encanto de su figura [Je-

sus], ningún dolor ha renunciado sinceramente a la fascinación de su promesa”⁹. El Jesús laico esta desvinculado de la mediación eclesial así como de la visión teológica. “Sé con certeza —sostiene L. Lombardo Radice— que, incluso el día en que ningún hombre creyese ya en una SS Trinidad ni en una segunda persona divina, la doctrina de Jesús, Hijo del hombre, su vida y su muerte conservarían toda su importancia para la humanidad entera”¹⁰. Permanece Jesús en su humanidad, con sus opciones y sus valores, pero releído desde una óptica secular. “Todos los hechos fundamentales de la vida de Cristo, que se han convertido en símbolos básicos de la fe cristiana, son traducibles en un lenguaje puramente humano y secularizado”¹¹. La exclamación de R. Garaudy “Hombres de Iglesia, ¡devolvednos a Jesucristo!”¹², indica el deseo de recuperación del Jesús auténtico, liberado del polvo de los siglos y capaz de dar un significado a la existencia. “Su vida y su muerte nos pertenecen también a nosotros, a todos aquellos para quienes tienen un sentido”¹³. El denominador común a que los pensadores marxistas reducen la figura de Jesús es su carácter liberador y desfatalizador de la historia. “A mí me parece que la única enfeñanza que nos ha dado irrefutablemente Cristo es precisamente la exigencia de este amor, para el que no poseemos ningún criterio, pero que experimentamos vitalmente como la fuerza que nos hace abiertos. En el, igual que en cualquier otro campo, Jesús aparece como liberador, no en el sentido de que haya intentado enunciar un determinado programa político o moral, sino por haber puesto en cuestión todos los valores hasta entonces vigentes. El rompe con todo sistema constituido”¹⁴. Cargando las tintas, K. Farner presenta a Jesús como “el agitador, el revolucionario por excelencia, que no conoce jerarquías, moralidades tradicionales, ninguna clase de privilegios, el incendiario del espíritu en grado sumo”, en virtud de este criterio, la Iglesia es juzgada y condenada como la institución que reprime o atenúa la protesta contra el falso mundo y transforma a Jesús en el Cristo, al incendiario en el extintor de incendios, sólo se salva una minoría, “el partido desconocido de los sucesores de Jesús”, que protesta y no puede callar “frente a la miseria del hombre ni tampoco ante la miseria de la Iglesia y de la religión”¹⁵. Algunos marxistas

no dudan en contarse entre los legítimos herederos de Jesús y en defender su "causa", entendida como total dedicación al prójimo, sobre todo a los que sufren, a los socialmente deprimidos o débiles "Si tuviera que vivir, dice hipotéticamente M. Machovec, en un mundo que hubiera olvidado totalmente la causa de Jesús, preferiría no vivir"¹⁶

La lectura marxista de la figura de Jesús, que ha buscado una expresión científica en la exégesis materialista del evangelio de Marcos, efectuada por F. Belo¹⁷, no agota la literatura contemporánea. Existen poetas, como Unga Retu, que se elevan líricamente hasta la invocación de fe "Cristo, pensativo palmito / Astro encarnado en las humanas tinieblas, / Hermano que te inmolas / Perennemente para reedificar / Humanamente al hombre / Santo, santo que sufre, / Maestro y hermano y Dios que nos sabes débiles"¹⁸. Los testimonios marxistas, sin embargo, adquieren una clara relevancia no solo por la convergencia (que se debe verificar críticamente) con el Cristo de la teología de la liberación, sino también porque muestran que la cultura atea no ha podido desentenderse de Jesús, sino que ha llegado a declararlo modelo e inspirador de vida comprometida¹⁹.

3 EL JESUS DE LA RELIGIÓN POPULAR. El florecer de estudios sobre la cultura popular empieza a levantar el velo sobre las diversas expresiones religiosas de que tan rica es su visión orgánica del mundo. Se habla ya de evangelio popular, en el que reviven, como nativos de la región, los personajes evangélicos más conocidos y donde convergen "historias naturalmente morales pero de una moralidad no usual, ni beata, respetuosas con Cristo y María, no carecen de desenfadado y a veces de irreverencia para con los apóstoles, en manera especial con Pedro, por no hablar de las autoridades civiles y de sus esbirros"²⁰. Aun no se ha realizado un trabajo de síntesis sobre la figura popular de Jesús, pero se nos han ofrecido pequeñas muestras que introducen en las perspectivas desde las cuales el pueblo mira a Cristo²¹.

Una serie de relatos presenta los episodios acaecidos a Jesús "cuando andaba por el mundo", pero el mundo en que se lo sitúa no es Palestina, sino el ambiente y los lugares donde vive el pueblo. El Cristo folklórico es sentido como un maestro de sabiduría contem-

poraneo y corregional, no lejano, sino inserto en la vida cotidiana. A nivel devocional, la presencia de Jesús entra en la misma casa, donde su imagen implica una participación afectiva y un recuento de oración, sobre todo en los momentos difíciles.

El mundo rural halla en Cristo un punto de referencia y una base justificativa y valorativa de su estructura. El cuadro objetivo de negatividad, trabajo, sufrimiento, pobreza e injusticia se refleja en los cantos y en las leyendas populares, donde Cristo es captado en su humanidad necesitada de alimento, hospitalidad y acogida.

El Cristo folklórico es presentado a veces como el sacralizador de los valores fundamentales de la sociedad campesina, por ej. cuando maldice a quien desprecia el pan, símbolo de la misma supervivencia, y por ello digno de respeto. Se recurre a Cristo incluso para ratificar el orden social injusto y para dar una justificación de una situación de otro modo inaceptable.

Más a menudo Cristo asume una función crítica y liberadora. A un villano que sufre la injusticia de un caballero, el cual le roba la cosecha y hasta la misma mujer, Cristo le aconseja que se haga poeta a fin de poder decir la verdad sin temer a nadie, así se supera la alternativa entre el silencio y la denuncia, imposible en un contexto de dominio y de censura. Otras veces el Cristo folklórico interviene contra el orden vigente, eclesiástico o moral, bien prolongando los días de carnaval para un pastor rezagado, bien legitimando el hurto en circunstancias particulares en favor de los pobres.

En un canto popular siciliano, Cristo se arrepiente nada menos que de su comportamiento no violento y responde a un criado maltratado por el patrón "¿Es que tienes los brazos paralizados o clavados como los mos? Quien quiere justicia, que se la tome, no esperes que otro lo haga por ti. Si eres hombre y no un cabeza loca, pon en práctica esta sentencia mía. No estaría en esta gran cruz si hubiera hecho lo que a ti te digo".

La contestación social apoyada en Cristo se halla también presente en la tradición popular italiana sobre el "Jesús socialista", surgida en un contexto anticlerical. "El socialismo rural, afirma A. Nesti, se proclama admirador de Cristo, al que define como 'primer socialista', por haber defendido a los po-

bres y condenado a los ricos. En polémica con los 'clericales' recuerda el episodio de los mercaderes arrojados del templo a latigazos, declara que se inspira en los primeros cristianos, que ponían en común sus bienes reprobando la propiedad privada defendida por los 'nuevos fariseos'²². El Jesús socialista es, en el pensamiento popular, una denuncia de la Iglesia histórica, aliada con los poderosos y olvidada de sus orígenes humildes, al mismo tiempo que una apertura a las propuestas políticas de progreso, igualdad y reparto de los bienes en un modelo cultural diverso del de las clases dominantes.

La imagen de Jesús que emerge de estos sondeos es la de un importante personaje sumamente actual por su enseñanza moral, por su carga liberadora por su humanidad solidaria. Se trata de un retorno a Jesús sin duda significativo pero no exento de ambigüedades o unilateralidades, que necesita en consecuencia una verificación y una confrontación con el mensaje cristiano primitivo contenido en el NT. A la luz de la Biblia aparecerá el valor y los límites del Jesús contemporáneo, inspirador de vida, pero demasiado terreno e individualista. Poco divino y enteramente separado de la comunidad eclesial. La palabra de Dios nos dirá cuando un cristiano puede estimar que ha encontrado a Cristo de modo auténtico y le ha dado un espacio adecuado en su vida espiritual.

II. Jesucristo en la vida espiritual a la luz del NT

Quien consulta los libros neotestamentarios no tarda en convencerse de que su punto focal, el centro de su interés, el objeto primario de su anuncio no es una doctrina o una moral, sino una persona. Jesucristo. Desde las cartas de san Pablo, que lo nombran 900 veces, hasta los evangelios, que relatan su vida histórica, y al Apocalipsis, que lo celebra con culto igual que el tributado a Dios (5,13), todo gira en torno a Cristo, centro y cumplimiento del plan salvífico.

Pero el lector del NT se percata también de que la imagen de Cristo delineada por los testimonios escriturísticos está muy diversificada, tanto en los aspectos acentuados o descuidados (misterio pascual, ministerio terreno, concepción virginal, preexistencia), como en los medios expresivos (narra-

ciones, títulos, fórmulas de fe, himnos litúrgicos, figuraciones simbólicas). Este pluralismo se explica no solo por la personalidad de cada uno de los escritores y por la situación espiritual de las comunidades, sino también debido a la amplitud del misterio de Jesucristo, que ninguna definición puede delimitar, y solo resulta accesible a través de la *multiplicidad de testimonios*.

Si queremos recuperar la presencia y la función de Cristo en la vida espiritual del cristiano, parece indispensable delinear al menos los caminos recorridos por las primeras comunidades para profundizar vitalmente el misterio de Cristo (1), discernir los puntos básicos de la cristología bíblica (2) y enunciar, por fin las actitudes asumidas por los cristianos en respuesta a la aparición de Cristo en la historia salvífica (3).

1 A LA BUSQUEDA DE JESUCRISTO EN EL NT. El encuentro con Jesucristo se lleva a cabo en la Iglesia de los primeros tiempos mediante dos procedimientos, que dieron origen a la "cristología desde abajo" y a la "cristología desde arriba".

a) "*Cristología desde abajo*". El primer procedimiento comienza por Jesús de Nazaret con todas sus vicisitudes terrenas para terminar en la fe en Cristo Señor. La trayectoria seguida por los testigos de la vida de Jesús se expresa de modo plástico en el prólogo de 1 Jn, donde, contra las tendencias gnósticas, se afirma el contacto real con Cristo como punto de partida del anuncio cristiano. "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que han tocado nuestras manos, acerca del Verbo de la vida, sí, la vida se ha manifestado, os anunciamos lo que hemos visto y oído para que estéis en comunión con nosotros" (1 Jn 1,1-3). En este fragmento, los verbos sensoriales (oir, ver, tocar) indican una experiencia espiritual que va más allá de los datos fenoménicos y capta su profundo significado, el contacto directo de los testigos sigue siendo pues, fundamental y sostiene el edificio de la fe (cf Lc 1,2).

Los discursos de los Hechos de los Apóstoles, y en forma más extensa los evangelios, presentan este esquema

ministerio terreno de Jesús de Nazaret por medio de los milagros, prodigios y signos, su crucifixión por obra de los hombres, su resurrección por intervención de Dios, proclamación de fe por parte de los testigos "Dios hizo Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habeis crucificado" (He 2,36, cf 2,14-59, 3,13 26 10,36 43, 13,17-41) Esta claro en este esquema el paso del Jesús de Nazaret, en su individualidad histórica y en su camino entre los hombres, al Cristo glorificado y hecho señor, salvador y dador del Espíritu Continuada este camino, se descubre la concepción virginal de Jesús (Mt 1,18-20, Lc 1,34-35), su preexistencia y su relación con el cosmos (Jn 1,1-18)

b) "*Cristología desde arriba*" El procedimiento seguido por Pablo, profundamente marcado y transformado por la aparición de Cristo en el camino de Damasco, es diverso A sus ojos lo que destaca es la imagen del Señor, constituido Hijo de Dios en poder (Rom 1,4), vivo, glorificado y penetrante como fuerza personal en su vida (Gal 1,15 2 Cor 3,12)

Esta concentración en el Cristo paschal y en su presencia viva en la Iglesia le impide a Pablo valorar el Jesús terreno, con sus prodigios y enseñanzas El hecho de la resurrección arroja luz sobre la muerte de Jesús, que es parte esencial del kerigma "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y resucitó al tercer día según las Escrituras" (1 Cor 15,3-4) Para Pablo, pues, "lo decisivo es solo la obra salvífica de la cruz y la resurrección, mediante las cuales Cristo ha alcanzado esa posición de dominador sobre los poderes enemigos de Dios y de Señor sobre su comunidad Da la impresión de que le falta interés por la actuación terrena de Jesús, por su doctrina y predicación, por sus obras y milagros"²³ Es más, Pablo distingue y opone los dos modos de ser de Cristo, "según la carne" y "según el espíritu" (Rom 1,3-4), significando así la existencia frágil y mortal de Jesús en contraste con la condición inmortal y vivificante del Señor glorificado Aun invitando a los cristianos a tener "los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús" (Flp 2,5), la vida de Jesús permanece casi enteramente fuera de la óptica paulina, en compensación, Pablo dirige su mirada contemplativa hacia el misterio de Cristo resucitado, fuente de vida para cuantos se unen a él mediante

la fe y los sacramentos (Rom 10 9 Tit 3,5)

Punto de convergencia del procedimiento desde abajo y desde arriba sigue siendo Jesucristo proclamado "Señor" título que expresa su estado glorioso y "presupone en quien lo lleva un grado igual al de Dios"²⁴, desde este centro, la reflexión se extiende hacia nuevas metas, iluminando lo que Cristo hizo por nosotros durante su vida terrena y lo que él lleva a cabo por la humanidad hasta su vuelta definitiva cuando Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28)

2 JESUCRISTO FORMA VITAL DE LA EXISTENCIA CRISTIANA - La imagen de Jesucristo delineada por los autores del NT acentúa uno u otro aspecto, según una perspectiva teológica diferente hijo de Dios e hijo del hombre (Marcos), Mesías davidico y Señor presente en la comunidad (Mateo), centro de la historia de la salvación (Lucas), Logos encarnado y portador de vida (Juan), Cristo glorificado viviente en la Iglesia (Hechos), testigo fiel y señor de los reyes de la tierra (Apocalipsis), sumo sacerdote (Carta a los Hebreos), etc.²⁵ Pero sobre todo en Juan y Pablo encontramos elaborada en perspectiva mística la unidad existente en Cristo y la comunidad y el influjo salvífico del primero sobre la segunda

a) "*Cristo en nosotros*" según Pablo "La cristología paulina, que todo lo enfoca desde la cruz y resurrección de Cristo, tiene, pues, una fuerte orientación soteriológica Constituye la respuesta al problema de la comprensión existencial y de la salvación del hombre"²⁶ Para Pablo, en efecto, la cruz tiene valor de expiación vicaria por los pecados (Gal 3,13, 2 Cor 5,14-21) y la resurrección es explosión de vida para todos aquellos que por el bautismo han sido insertados en Cristo (1 Cor 15,45, Rom 8,9 11) Este es el misterio escondido en otro tiempo a los hombres, pero revelado luego en el Espíritu (Ef 3,3-10, Col 1,26 27), y que permite a Pablo definir la vida cristiana como "estar en Cristo" o "Cristo en nosotros" Según Deissmann, la fórmula "en Cristo", que se halla 164 veces en Pablo, indica la comunión más íntima que se pueda pensar con el Cristo glorioso los cristianos están en Cristo como en un ambiente que los penetra y vivifica²⁷ Hoy los exegetas se orientan hacia una concepción más personal que local²⁸ estar

en Cristo es entrar en íntima comunión con él ser incorporados a él, participando en los misterios de su muerte y resurrección (Rom 6,4) Los "bautizados en Cristo" (Gál 3,27), inmersos y envueltos totalmente en él, son atraídos por Cristo a su vida personal él vive y obra en ellos, se ha convertido en su misma vida (Gal 2,20, Flp 1,21, Col 3,3) Mas aun, los cristianos están en tan íntima relación con Cristo que forman con él "un solo ser" (Rom 6,5, Gal 3,28) Es la doctrina paulina de nuestra incorporación a Cristo "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte" (1 Cor 12,27, cf Rom 12,4-5, Ef 5,30) Unidos a Cristo en el bautismo, somos liberados del hombre viejo, del cuerpo de muerte y del pecado (Rom 6,6 11, Gal 5,24), e insertados en la vida resucitada del Señor resucitados y vivificados con Cristo (Col 2,11-12)

La unión mística con Cristo no es solo

Indicativos

- Nuestro hombre viejo es crucificado con él, es destruido el cuerpo del pecado (Rom 6,6, 2 Cor 5,14 17)
- Los bautizados se han revestido de Cristo (Gál 3,27)
- Cristo habita en vosotros (Rom 8,10 Gal 2,20, Flp 1,21, Col 1,27)
- Somos transformados en su imagen (2 Cor 3,18)

La vida moral es vida de imitación de Cristo para ser conformes a su imagen (Rom 8,29, Col 3,12-15) Se trata de traducir en la existencia los sentimientos de Cristo (Col 3,2, Flp 2,5), viviendo como Cristo hombre nuevo y primicia de la creación (1 Cor 15,20-22), como amados por Dios, elegidos y consagrados (Col 3,10-15), sobre todo, amando como Cristo amo (Ef 5,1 2)

La madurez espiritual consiste en alcanzar la edad perfecta de Cristo, su perfección celestial (Ef 4,13), caminando por la senda de la verdad y del amor

El ser en Cristo aparece como un estado transitorio de la vida mística No es un modo de ser perfecto, pues se caracteriza por un estado de lucha entre el hombre viejo y el hombre nuevo (Col 3,9, Ef 4,22, Rom 6,13). El creyente sigue en la carne, que distancia de Dios "Mientras habitamos en el cuerpo, caminamos lejos del Señor" (2 Cor 5,6) Estar en Cristo es un estar dinámica-

una relación objetiva de dimensión ontológica, sino también una relación operativa y moral "Cristo, con el que es unificado el bautizado, es no sólo el dispensador de fuerzas celestiales, sino al mismo tiempo un modelo moral Su muerte, en la que el cristiano ha sido sepultado, es suprema acción moral, acontecida por obediencia al Padre celestial (Flp 2,8) Por eso la comunión mística con Cristo llegó a su plena actuación solo cuando se convirtió también en una relación religiosa moral, para expresarnos paradójicamente de la comunión de existencia, recibida como don en el bautismo, debe brotar una comunión ética de vida"²⁹

Así se comprende que Pablo insista en incitar al cristiano a hacerse lo que es, es decir, a llevar una vida según la nueva situación determinada por la incorporación a Cristo Formula una serie de imperativos que derivan del ser en Cristo³⁰

Imperativos

- Despojados del hombre viejo, con sus acciones (Col 3,9, Ef 4,22)
- Vestidos del Señor Jesucristo (Rom 13,14)
- Que Cristo pueda habitar en vuestros corazones (Ef 4,17)
- Transformados en el entendimiento (Rom 12,2) y revestidos del hombre nuevo creado según Dios (Ef 4,24)

mente lanzados hacia una comunión con Cristo más perfecta, que Pablo designa con la expresión estar *con* Cristo, habitar *con* el Señor (Flp 1,23, 2 Cor 5,8) Pasar al existir celestial es con mucho para Pablo lo mejor estar con Cristo es la expansión mística de la amistad

El hombre nuevo estará plenamente realizado cuando Cristo "transforme nuestro cuerpo, lleno de miserias, conforme a su cuerpo glorioso" (Flp 3,21) Entonces, vencida la muerte y revestido de inmortalidad, se podrá exclamar "Gracias a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 15,57)

b) *Cristo, "hijo de Dios" y vida del mundo según Juan* Con el IV evangelio la escatología se transforma, más aun que en Pablo, en una mística donde "toda la vida de Jesús es, en el sentido más pleno, una revelación de su gloria

Lo que generalmente se atribuye a la obra de Cristo, realizada en la Iglesia después de la resurrección, se anticipa a las palabras y a las obras que llevo a cabo mientras estaba en la tierra. Por medio de estas, de igual modo que por medio de la muerte y de la resurrección, llevó el la vida y la luz al mundo.⁵¹

Como puede Jesús proclamarse vida para la humanidad, solo se comprende si con Juan se ve en el al "hijo de Dios" (1,49, 3,18, 5,25, 10,36, 11,4-27, 19,7, 20,31) o mas simplemente "el Hijo" (unas 19 veces) y "el unigenito" (1,14 18, 3 16 18). "Fí Cristo joánico —afirma R. Schnackenburg— solo puede entenderse teniendo en cuenta que estaba anteriormente junto al Padre que viene de Dios y habla de Dios."⁵² Por el hecho de ser Jesús el Hijo, existe una unión perfecta con el Padre unión en el obrar, en el querer y en el ser (5,17, 10,38, 14,10 11) Desde la eternidad posee él la vida, la gloria y el amor, adquiridos en la fuente originaria, que es el Padre (5,26, 1,14, 17,24)

La vida de Cristo se configura como una venida del Hijo de Dios al mundo para volver de nuevo al Padre (3 13 51 6,62, 13,1, 16,28), después de haber cumplido su misión de salvación, de revelación y de donación de la vida

Si a primera vista el evangelio de Juan da la impresión de un cuadro constructivo y nada trágico, no ignora, sin embargo la situación de fragilidad, de pecado y de muerte en que se halla el mundo (5,5, 8,34 36, 5,24) "La presencia de Jesús es como la luz en la noche, la ayuda inesperada en la necesidad, el pan en la carestía, la resurrección y la vida en la muerte. Por diversos que sean todos los 'signos' del evangelio joánico convergen hacia esta revelación en un mundo sometido al poder de las tinieblas y de la muerte, la salvación se presenta en la persona de Cristo (3,17, 12,46)"⁵³ Jesús es el salvador (4,42), que con su sacrificio redentor quita el pecado del mundo (1,29), libera a los hombres de la malvada potencia diabólica (8,44, 13,2) y reúne a los hijos de Dios dispersos (11,52)

La salvación del mundo, condenado a la muerte, se realiza con la comunicación de la vida "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (10,10) Al tener la vida en sí mismo desde la eternidad (1,4), mas aun, siendo el mismo vida y resurrección (11,25), Jesús puede prometer la vida eterna

(11,25-26) Pero tal vida no es sólo un bien futuro, el creyente ya la posee desde ahora "El que escucha mis palabras y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna, y no es condenado, sino que ha pasado de la muerte a la vida" (5,24) Se trata de un nacimiento de lo alto, que introduce en la filiación divina (1 12, 1 Jn 3 1) mediante la fe, los sacramentos del bautismo y de la eucaristía y el amor a los hermanos (3,3-16, 6,35-48, 1 Jn 3,14) [↗ Hijos de Dios].

Al dar a los hombres necesitados de redención la vida divina perdida, Jesús se convierte en la manifestación perfecta de Dios y de su amor. El es la luz que brilla en las tinieblas (1,9, 8,12, 9,5), el revelador del Padre (1,18, 14,9) y de su gloria (1,14) Además de camino y vida, Jesús es verdad (14,6), que no puede ser comprendida sino mediante el Espíritu (16,13 15), cuya misión es introducir en el conocimiento de la verdad, es decir, en una experiencia vital que abarca a todo el hombre "Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a aquel que has enviado, Jesús" (17,3)

3 ACTITUDES VITALES FRENTE A JESUCRISTO - El encuentro con Jesucristo provoca en los creyentes una toma de postura y una respuesta vital proporcionada a la conciencia que cada uno adquiere acerca de la persona y la función del mismo Jesucristo en la historia de la salvación. Como las cristologías, también las actitudes vitales frente a Cristo presentan una gran variedad, ya sea en sí misma, ya en su expresión. Podemos, no obstante, reagruparlas en algunos núcleos particularmente acentuados

a) *Crear en Jesucristo* La fe constituye el primer paso para llegar a Jesucristo y vivir su misterio, es el principio y el corazón de la existencia cristiana. Implica tener por verdadero y reconocer que Jesús de Nazaret es "el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16,16), el enviado de Dios, que con su vida, muerte y resurrección trae a los hombres los dones del perdón, de la justicia y del Espíritu de santificación (He 2,36, 10,40 42, Rom 1,4, 2 Cor 5,19), el Señor y el único mediador, en cuyo nombre se puede hallar salvación (1 Cor 12,3, 1 Tim 2,5-6, He 4,12) A esto tiende la predicación apostólica y los escritos evangélicos a suscitar, purificar y confirmar la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, para que cre-

yendo se tenga la vida en su nombre (Jn 20,31)

La fe implica una actitud de apertura y de acogida, o sea, de conversión y de disponibilidad —como la de los niños (Mc 1,15, 10,15)—, sin la cual se corre el riesgo, como tantos contemporáneos de Jesús, de no recibirlo (Jn 1,11) Pero, sobre todo en Juan, "creer en Jesús" (35 veces) exige el empeño fundamental y decisivo, de alcance escatológico, con el cual el hombre decide su destino, por la luz o por las tinieblas, por la vida o por la muerte "Quien cree en el Hijo tiene la vida eterna, quien se niega a creer en el Hijo no verá la vida, la ira de Dios pesa sobre él" (Jn 3,36) Creer es un movimiento de adhesión a la persona de Jesús, que incluye ruptura con las tinieblas, la mentira y el pecado (Jn 8,21 24 9,41, 15,22, 16,8 11), opción fundamental por Cristo y por la vida (Jn 5,24), y hacerse discípulo (Jn 8,31, 15,8) según el ideal del discípulo que Jesús amaba, caracterizado por intimidad amante, fidelidad, acogida y perspicacia espiritual (Jn 13,25-25, 19,26 27, 20,8) A la fe, entendida como don total de sí, podemos reducir otras actitudes, como el amor a Cristo (Jn 14,15-28) y la obediencia a sus mandamientos, centrados en la caridad fraterna (Jn 3,23, 13,34, 1 Jn 1,7, 3,17, 4,7-8)

b) *Celebrar a Jesucristo* La fe en Jesucristo se expresa muy pronto en las primeras comunidades cristianas en fórmulas de fe, como respuesta a las fórmulas kerigmáticas. Al anuncio de Jesús crucificado y glorificado sigue la confesión "Jesucristo es el Señor" (Rom 10,9, 1 Cor 8,6, 12,3, Col 2,6, Flp 2,11) que es el primer credo cristiano

Sobre todo en el contexto de las celebraciones litúrgicas surgen aclamaciones, doxologías e himnos que proclaman a Cristo e intuyen aspectos todavía meditados de su misterio. Estos cantos y respuestas no son suplicas, sino alabanzas cristologizadas, en cuanto elevadas a Dios "en nombre de Cristo, en Cristo o por medio de Cristo" (Rom 1,8, Flp 4,20, Ef 1,3, 3,21, Heb 13,15, 1 Pe 4,11), o en cuanto son actos de homenaje y de reconocimiento de la persona y de la obra de Cristo. En esta segunda categoría deben incluirse los tres himnos, de notable dimensión y de altísimo valor espiritual, que celebran a Cristo como cabeza del universo (Col 1,15-20), su humillación y su exaltación (Flp 2,5-

11), su papel actual en la creación y en la salvación (Jn 1,16)

Pero, dado que el cristiano es alguien "que invoca el nombre de Jesús" (He 2,21, 9,14, Rom 10,13, 1 Cor 1,2) y debe, como toda criatura, doblar la rodilla ante él (Flp 2,10), surge la necesidad de dirigirse oraciones. Estaban pide a Jesús recibir su espíritu (He 7,59) y Pablo se dirige a Jesús para ser liberado del aguijón de la carne (2 Cor 12,8). Otras veces es la comunidad la que ora "Ven, Señor Jesús" (Ap 22,20, cf 1 Cor 16,22) o la corte celestial, que canta a Cristo, cordero inmolado (Ap 5,9-10, 15,3 4)

La celebración de Cristo tiene su punto culminante en la eucaristía, que hace entrar en comunión con la sangre y el cuerpo de Cristo (1 Cor 10,16). La cena eucarística hace anamnesis de Jesús, puesto que se la celebra por obediencia al mandato del Señor "Haced esto en memoria mía" (1 Cor 11,24, Lc 22,19) Según estudios recientes⁵⁴, recordar y conmemorar no significan un volver puramente mental al pasado, sino traer el pasado al presente como fuerza salvífica, la evocación de un acontecimiento pasado se vuelve proclamación de un misterio salvífico realizado "Cada vez que coméis este pan y bebéis este caliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26) En el memorial eucarístico se recuerda ante todo la muerte del Señor, esto es, el acto redentor de que se benefician todos los participantes del banquete eucarístico. Pero es significativo que "desde el principio y conscientemente, la anamnesis de esta muerte no se celebrara el día en que tuvo lugar, es decir, el viernes, sino el domingo (He 20,7) Es que no es posible, en el terreno neotestamentario, conmemorar la muerte de Jesús sin conmemorar también su resurrección o sin conmemorar su muerte a la luz de su resurrección"⁵⁵ Mediante la actualización del misterio pascual se entra en contacto salvífico con la persona de Cristo "Quien come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él" (Jn 6,56) Por consiguiente, se establece una comunión y una unidad fraterna entre todos aquellos a quienes la cena eucarística une con Cristo "Porque no hay mas que un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1 Cor 10,17)

c) *Vivir en Jesucristo* De la doctrina

paulina acerca de la incorporación a Cristo (1 Cor 1 30, Gal 3,27) se sigue que los cristianos deben considerarse introducidos en el ámbito de su soberanía personal como en un nuevo espacio vital donde se opera la salvación religiosa. “Los fieles son transportados, mediante el bautismo de la región de pecado y de muerte del primer hombre a la región de justicia y de vida del segundo. De tal imagen originariamente local es posible hacer derivar toda la fecundidad de la fórmula en *Christo Jesou* y de las formulas paralelas”³⁶

La unidad excepcional de los fieles con Cristo se comprende mejor con la noción de “personalidad corporativa”, que implica una íntima comunidad de destino entre los miembros y el personaje fundador de la estirpe.³⁷ Cristo es personalidad corporativa en cuanto cabeza de fila y representante de la humanidad (Mc 10,45, Gal 2,20 Rom 4,25, 5,8), que en él esta contenida, unificada y salvada (Gal 3,28, Rom 12,4, 1 Cor 12,12, Ef 2,16). El cristiano debe tomar conciencia de la situación que deriva de su unión con Cristo y vivir en consecuencia el que esta en Cristo es un elegido y llamado por Dios (Rom 8 28-35, Col 3,12, 1 Tes 1,4, 1 Cor 1,9 27), es un hombre libre del poder del pecado y del mundo (Rom 8,2 38 39), es una nueva creación (Gal 6,15, 2 Cor 5,17).

La tarea fundamental del cristiano consiste ahora en “estar en el Señor” (Flp 4,1, 1 Tes 3,8), acogiendo la acción salvífica de Dios con fe, esperanza y caridad (Gal 1,9, 5,5-6).

En el vocabulario joánico encontramos una fórmula analoga de immanencia “vivir en Jesús” (cf Jn 6,56, 15,4 7 1 Jn 2,6 24 28, 3,6 24). Mediante la eucaristia recibida con fe (Jn 6 56) “el discípulo es en algún modo sustraído a sí mismo y descentrado. Su morada y su centro están ahora en Jesús”³⁸. En realidad, solo permaneciendo unido a él, como el sarmiento a la vid, puede el cristiano producir frutos y agradar a Dios (Jn 15,4-8). Permanecer en Cristo no es algo inactivo, sino dinámico. “El que afirma que permanece en él, debe conducirse como él se condujo” (1 Jn 2,6). Mediante una vida de fidelidad al anuncio inicial, de alejamiento del pecado y de observancia de los mandamientos de Dios, nos confirmamos en Cristo y adquirimos seguridad para el día de la parusia (1 Jn 2,24 28, 3,6 24).

El dinamismo de la vida cristiana y el camino en el Señor (Col 1,6) los expresa

Pablo con la invitación a “crecer” progresivamente en Cristo “Viviendo según la verdad en la caridad, crezcamos en el amor de todas las cosas hacia el que es la cabeza, Cristo” (Ef 4,15). El ministerio pastoral de Pablo va dirigido precisamente a conducir a la perfección cristiana, a hacer alcanzar el “estado de hombre perfecto en la medida que conviene a la plena madurez de Cristo” (Ef 4,13), a “hacer a cada uno perfecto en Cristo” (Col 1,28). A causa de la presencia de Cristo glorificado en los fieles (Jn 6,56, 14,25 Rom 8,10, 2 Cor 13,5), la perfección es proporcional al crecimiento de Cristo en la vida cristiana (Gal 4,19, Ef 4,13) y alcanza su cima cuando el yo carnal es suplantado por Cristo. “Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí” (Gal 2,20, cf Flp 1,21).

En orden a esta identificación con Cristo, es necesario sintonizar con él se guirlo [✓ Seguimiento] imitarlo en su comportamiento y asumirlo como modelo inspirador de vida. Pablo exhorta a tener “los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús” (Flp 2,5), a caminar en la caridad a ejemplo de Cristo (Ef 5 2) y hacerse imitadores suyos como él lo es de Cristo (1 Cor 11,1). Jesús mismo invita a sus discípulos a seguirlo renegando de sí mismos (Mt 16,24) en el servicio humilde del prójimo (Jn 13,14-15), en el camino de la luz, que lleva a la vida. “Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 8,12). Este simbolismo elocuente indica que el seguimiento no ha de entenderse en sentido literal, sino como unirse espiritualmente a Jesús, “que ha venido del mundo celestial de la luz y de la vida a este cosmos oscuro de muerte y que llevara allá arriba a todos los que se le unan. Seguirlo significa, pues, definitivamente, subir detrás de él y con él al mundo celestial”³⁹.

Estas perspectivas bíblicas acerca del misterio de Cristo son fundamentales a ellas hay que referirse si queremos vivir una espiritualidad en que la figura de Jesús conserve el relieve que le ha atribuido la revelación neotestamentaria.

III. Para un encuentro vivo con Cristo en nuestro tiempo

Después de la aproximación bíblica, que ha desvelado a nuestra mirada las insondables riquezas del misterio de

Cristo (Ef 3,8), ¿podemos limitarnos a las imágenes que de él se vehicular en la actual cultura occidental [✓ *supra*, II]? Si queremos ser fieles al kerigma de los primeros testigos, debemos poner en cuestión las diversas elaboraciones culturales de la figura de Cristo, porque fácilmente resultan unilaterales e insuficientes en orden a un encuentro vivo con el verdadero Jesús del NT. No obstante, el encuentro con el Cristo bíblico no debe hacernos olvidar el actual horizonte de comprensión que nos empuja a descubrir un rostro de Jesús significativo para el hombre de hoy (1). Es justo, por fin, que nos preguntemos como intentar una experiencia de Cristo en nuestro tiempo, analoga a la realizada por los primeros cristianos en los diversos siglos y que caracterice indeleblemente todo el ámbito del camino espiritual (2).

1. RECUPERACIÓN E INSERCIÓN DEL CRISTO DE LA REVELACIÓN EN LA VIDA ESPIRITUAL DE HOY. Si toda cultura o subcultura tiene derecho a encarnar de un modo conforme con ella la figura de Cristo [✓ Espiritualidad contemporánea II], sin embargo no se le permite contentarse con un Cristo recortado para propio uso y consumo. En el pasado nos hemos fijado tal vez en un Jesús intimista y devocional o bien en palabras de Renan, lo hemos cantado como el “personaje eminente que, con su audaz iniciativa y con el amor que supo inspirar creó el objeto y estableció el punto de partida para la fe futura de la humanidad”⁴⁰. Hoy se piensa en Jesús mas bien según los módulos secular e idealizador que concuerdan en remitirse a él como al prototipo del hombre en el compromiso de liberación o bien en la irradiación de la amistad, de la sonrisa y de la fraternidad. El acento sobre la dimensión humana de Cristo, después de un considerable periodo de desenfoco monofisita de su figura⁴¹ es de lo mas oportuno para devolverle ese atractivo y esa carga de humanidad que caracterizo su vida terrena y que lo hace cercano a nuestra generación. Con íntimo jubilo se da cuenta el cristiano de que para muchos jóvenes Jesús es una presencia amiga y un modelo de comportamiento, que muchos hombres de nuestro tiempo aceptan y hacen propios los valores y la causa de Jesús y que no pocas personas de diferentes áreas culturales suscriben el testimonio de Gandhi: “Jesús ocupa en mi corazón el puesto de un

gran maestro de la humanidad que ha influido notablemente en mi vida”.

Aun conservando los aspectos positivos del “fenómeno Jesús”, la verificación que deriva de la confrontación con la revelación bíblica orienta a reconocer algunas dimensiones esenciales, en consonancia con las actuales exigencias, de la figura de Jesucristo.

a) *Jesucristo, el determinante absoluto*. El hecho de que por muchos con temporaneos nuestros sea considerado Jesús en su humanidad (a condición, claro, de que al mismo tiempo no se ponga entre parentesis todo lo demás “No puedo, no debo, ni quiero llamarte hijo de Dios sino hijo del hombre” —canta De André—) como modelo de vida extremadamente provocante con su sentido de libertad su coherencia y su capacidad de amar, no debe estimarse negativamente la aproximación a Jesús partiendo de su realidad histórica y de su dimensión humana es legítima y corresponde tanto al camino de los primeros discípulos como al pensamiento predominantemente histórico del hombre de hoy.

El encuentro con Jesús de Nazaret en su humanidad ejemplar y en su mensaje es altamente benéfico para nuestro tiempo porque hace salir a la figura de Cristo de la nebulosa de la indeterminación y de las sutilezas teológicas y la vuelve interpellante por una total disponibilidad hacia el hombre y sus auténticos valores.

El error se introduciría, como hemos dicho cuando la humanidad de Jesús cesara de representar un trampolín de lanzamiento hacia el reconocimiento de la dimensión única y trascendente del mismo Jesús, o sea, de su misterio. La reducción de Cristo a la esfera intramundana le atribuiría calificaciones humanas excepcionales, que harían de él uno de los guías morales de la humanidad al estilo de Sócrates, Confucio, Buda o Mahoma, Cristo sería uno de tantos pero no el salvador del mundo.

El hecho discriminante y caracterizador que confiere a Jesucristo un significado único es el acontecimiento de su resurrección, atestiguada no por una comunidad entusiasta y acrítica, sino por testigos que con la máxima convicción y claridad tuvieron la experiencia de Jesús vivo, que se les mostro con una presencia inequívoca, fuente de una nueva comprensión de Jesús mismo y de la existencia humana.

A la luz de la resurrección los discípulos de Jesús comprenden que él tenía razón que sus palabras y su causa eran verdaderas puesto que Dios al resucitarlo se declara en favor suyo "Jesús el abandonado de Dios vive con Dios. Se le ha dado una vida nueva. Él es el vencedor. Su mensaje y su comportamiento y su persona son justificados. Su camino es el camino justo. Su persona tiene con ello una significación definitiva y única para todos aquellos que confían en él por la fe. Jesús es el Cristo de Dios, su enviado y su consagrado. La revelación definitiva de Dios, su Palabra hecha carne".⁴² Si "sin la pascua Jesús no es más que una víctima inocente un exaltado fracasado, motivo y razón no ya de esperanzas sino de escepticismo y de resignación"⁴³ con el acontecimiento de la resurrección se convierte en el Hijo de Dios glorificado a la derecha del Padre y en el mediador necesario de la salvación (Rom 8:34; Mc 16:19; He 4:12; 1 Tim 2:5).

Esta realidad la tradujeron los primeros cristianos en la fórmula "Jesucristo es el Señor" (Flp 2:11). "Por tanto el remo actual de Cristo inaugurado por su resurrección y su elevación a la derecha de Dios es lo que constituye el centro de la fe del cristianismo primitivo. La afirmación de que Cristo reina desde ahora sobre el universo entero que se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra tal es el núcleo histórico y dogmático de la confesión cristiana."⁴⁴ Esta proclamación de fe supone un salto cualitativo respecto a las referencias humanísticas a Jesús porque reconoce en él al "Dios con nosotros" (Mt 1:23) al autor de la vida al salvador necesario el valor decisivo y unificante de la existencia humana (He 3:15; 5:31; Heb 2:10; 12 Gal 2:20). "Lo particular lo propio y primigenio del cristianismo es considerar a este Jesús como última mente decisivo *determinante* y normativo para el hombre en todas sus distintas dimensiones. Justamente esto es lo que se ha expresado desde el principio con el título de 'Cristo'. No en vano este título también desde el principio se ha fusionado formando un único nombre propio con el nombre de Jesús".⁴⁵

Es por ende indispensable para el hombre de hoy seguir la senda de los primeros cristianos del Jesús de la historia al Cristo de la fe reconociendo en Jesucristo el centro del salvífico de Dios. Una mera "jesusología" es insufi-

ciente para explicar la relevancia única de Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios en el corazón de la historia.

b) *Jesucristo el viviente en la Iglesia*. Es sintomático del actual impacto de Cristo el eslogan "Jesús sí, Iglesia no" indica una adhesión a Jesús de Nazaret prescindiendo del anuncio eclesial o incluso en posición polémica con la Iglesia institucionalizada considerada como pantalla mas que como transparencia de su fundador. Indudablemente la Iglesia se reconoce pecadora y necesitada de continua reforma a veces en sus hijos y en sus ordenamientos mas bien ha ocultado que revelado el verdadero rostro de Cristo por ello se puede con Teilhard de Chardin sentir la urgencia de "salvar a Cristo de las manos de la burocracia eclesialística a fin de que el mundo se salve. Pero como el mismo autor hay que sentir la "necesidad del Cristo de la Iglesia" y "aceptarlo tal como la Iglesia lo presenta"⁴⁶ a pesar de los límites de tal anuncio.

En realidad la aproximación a Cristo no puede eludir la referencia a la Iglesia ya sea porque la fe en ella permanentemente ligada al testimonio apostólico transmitido y actualizado en la comunidad eclesial ya porque Cristo es inseparable de su Iglesia.

De la Sagrada Escritura se deduce de modo palmario que Jesús no es solo nuestro hermano y maestro de vida sino también principio de nuestra justificación y cabeza de la Iglesia. En su vida terrena se rodea de un círculo de discípulos entre los cuales se encuentran los "doce" y declara que el Padre se ha complacido en dar el reino a este "pequeño rebaño" (Lc 12:32). A ellos llamados alguna vez "mi Iglesia" (Mt 16:18). Jesús les revela los misterios del reino (Mt 13:10-17) a esta Iglesia le da responsables dotados de amplios poderes (Mt 16:18-19; 18:18) y con el encargo especial de enseñar, bautizar, perdonar los pecados y perpetuar la cena pascual (Mt 28:19; Jn 20:23; Lc 22:20). Él se identifica con ellos "Quien os escucha a vosotros a mí me escucha, quien os desprecia a vosotros me desprecia a mí" (Lc 10:16) y les garantiza su presencia perenne "Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28:20). Jesús ruega por la unidad de sus discípulos (Jn 17:20-21) y muere para reunir a los hijos de Dios dispersos (Jn 11:52).

Reflexionando sobre las primeras comunidades cristianas y en continuidad con el pensamiento de Cristo y de los apóstoles (He 5:11; 8:3). Pablo describe a la Iglesia como pueblo de Dios (Rom 9:25; 26; 2 Cor 6:16) cuerpo de Cristo (Col 1:22; 24; 1 Cor 12:12; 27; Rom 12:5; Ef 1:22; 23) y templo del Espíritu Santo (2 Cor 6:16; Ef 2:22). En relación con Cristo la Iglesia es definida como "su cuerpo" (Ef 1:23) colmado de las riquezas de la vida divina correlativamente Cristo es presentado como "la cabeza del cuerpo es decir de la Iglesia" (Col 1:18). De aquí se sigue una indisoluble relación entre Cristo y la Iglesia. Cristo está presente en la Iglesia de modo particular porque derrama sobre ella vida y salvación en el Espíritu y forma un todo único con ella por su parte la Iglesia es la incorporación de la presencia de Cristo en el mundo y por tanto es inseparable de él. A nadie pues le está permitido disociar a Cristo de su Iglesia sino que mas bien los cristianos "bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo" (1 Cor 12:13) deben conservar "la unidad en el Espíritu por medio del vínculo de la paz" (Ef 4:3). Resumiendo la existencia de los cristianos es esencialmente comunitaria y ha de vivirse en la Iglesia.

A esta luz se comprende que muchos cristianos a la pregunta "¿Por qué permanecer en la Iglesia?" sepan ver en el plan de Dios y en la historia las razones para permanecer en ella. H. U. von Balthasar responde que sigue en la Iglesia actual porque en ella se descubre aun el rostro de la antigua *catholica* con sus dones de gracia y sus humillaciones porque ella sola como Iglesia de los apóstoles "puede darme el pan y el vino de la vida" porque "ella es la Iglesia de los santos" los cuales demuestran la posibilidad de la plenitud cristiana en lugar de detenerse en una crítica exhibicionista "me toca a mí a nosotros —termina von Balthasar— proceder de modo que la Iglesia corresponda mejor a su verdadera naturaleza".⁴⁷ También para H. Kung es necesario permanecer en la Iglesia porque "las alternativas —otra Iglesia sin Iglesia— no convencen las evasiones llevan al aislamiento del individuo o a una nueva institucionalización" pero sobre todo "porque la causa de Jesús Cristo convence y porque pese a los fracasos y en medio de ellos la comunidad eclesial ha seguido —y debe seguir— al servicio de la causa de Jesucristo".⁴⁸

Puesto que Jesús es fundador y cabeza de la Iglesia no debemos aislar al primero de la segunda sino vivir nuestra relación de fe de amor y de vida con Cristo en la comunidad de los hermanos convertida en la mas manifiesta mediación histórica del Resucitado y "como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).

c) *Jesucristo el significante pleno*. No es solo un Cristo envuelto en la gloria de la resurrección y constituido cabeza de la Iglesia lo que encontramos en los libros neotestamentarios. Si se recurre a ellos partiendo de la existencia humana global con sus problemas, exigencias y expectativas se descubre que Jesús condensa en su persona tal riqueza de significados que escucha los deseos humanos mas profundos y ofrece un amplio abanico de estímulos interrelaciones e inspiraciones.

Indudablemente aquí se da pie a interpretaciones diversas a veces fundadas y en algunos casos extravagantes. Las cristologías modernas presentan a Jesús como el "nuevo ser" (Tillich) "el centro de la historia de la salvación" (Cullmann) "el abandonado del Padre" (Pannenberg) "el ser para los otros" (Bonhoeffer) "el rostro humano de Dios" (Robinson) pero existen también tentativas de actualizar a Cristo en calidad de revolucionario político o de reformador social con evidente extrapolación de la imagen bíblica. Basta un mínimo conocimiento del evangelio para llegar a la conclusión de "que un fusil en las manos del Redentor del mundo no sería un sacramento apropiado".⁴⁹ Pero aparte de estas exageraciones es legítimo verificar como y en que medida Jesús es significativo para el hombre de hoy y para la solución de sus problemas individuales y sociales.

Quien se acerca con ánimo bien dispuesto a los textos del NT descubre con gozo que Jesús de Nazaret no ofrece respuestas parciales para resolver cuestiones contingentes sino perspectivas que abarcan toda la vida en sus dimensiones de fondo y le confieren un significado global. Tales perspectivas pueden ser formuladas así:

• *Por medio de Jesús el hombre descubre el autentico rostro de Dios*. El deseo de penetrar la inaccesibilidad de Dios y de conocerlo de modo autentico

recibe de Cristo la respuesta definitiva "A Dios nadie lo vio jamás, el Dios único que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer" (Jn 1 18) Jesús hace penetrar en los secretos de la vida íntima divina, revelando que Dios no es un solitario, sino donación en plenitud y comunión de amor entre Padre Hijo y Espíritu Santo. El Dios de Jesucristo es un Dios que ama sin discriminaciones y perdona a los hijos desbandados "Frente a un Dios sometido y encerrado en el ordenamiento minucioso de la ley inquilino exclusivo de las dependencias del templo y a merced de las prescripciones rituales, Jesús abre unas ventanas que orientan a un nuevo horizonte el ha venido a anunciar a un Dios que es cercano y familiar y que es invocado por el hombre con una confianza ilimitada (*Abba*), que sale al encuentro de cualquiera en el amor y en la fraternidad" ⁵⁰ El Dios de Jesucristo es un Dios que interviene en la historia enviando a su Hijo entre los hombres para inaugurar el reino de los cielos y resucitándolo de entre los muertos, después de haberlo sostenido con poder en su itinerario terreno. El Dios de Jesucristo es un Dios de futuro que juzga por el amor a los hermanos más pequeños y prepara a sus hijos un reino eterno. Con este Dios, que ama y lo puede todo, la vida adquiere el punto más firme de referencia y se hace un camino hacia los brazos de un Padre

• *En Jesús el hombre recorre la trayectoria de su supremo destino* "Jesús de Nazaret no expone un tratado sobre lo que es el hombre. Con su modo de tratarlo con la revelación de sus relaciones con Dios con el ideal que señala para las relaciones de los hombres entre sí, manifiesta lo que el hombre es a los ojos de Dios, lo cual, según la perspectiva bíblica, es lo único que vale plenamente cuando se trata de definir lo que es el hombre en sí" ⁵¹ Jesús subraya el valor del hombre y su puesto central en los ordenamientos humanos. Dios se preocupa cuida de los hombres (Lc 12,22-34) los escucha independientemente de su bondad o maldicia (Mt 5,43-48) quiere que no sean instrumentalizados, sino que toda ley vaya en favor suyo (Mc 2,23-28, 7,1-23) Jesús, no obstante no cierra los ojos ante la condición humana, conoce las miserias del hombre, sus enfermedades, opresiones y culpas su destino de muerte, se inclina sobre él y le ofre-

ce comprensión curación, perdón e inmortalidad. Esta a favor de la vida y del desarrollo del hombre, y a los materia listas de su tiempo les dice que el verdadero Dios es el Dios de los vivos (Mt 22,30) Pero es, sobre todo, en la vida de Jesús donde el hombre recorre la trayectoria de la salvación definitiva, una vida de amor y servicio que pasa a través de la crisis y la muerte y llega a la glorificación final en el reino eterno. En Jesús el corazón humano se abre a un horizonte de inmortal esperanza

• *Con Jesús el hombre asume como promesas de solidaridad y de liberación* El recuerdo de Jesús obra siempre como crisol purificador es un "recuerdo subversivo" (J. B. Metz), porque evoca la historia de un marginado que por la acción de Dios se libra de la muerte y vence definitivamente a las fuerzas del mal. Toda la vida de Jesús constituye un grito de libertad y un compromiso de liberación (Lc 4,16-30), el es el "libertador" y el "hombre solidario" que proclama la igualdad de los hijos de Dios, rechaza toda discriminación, emancipa la conciencia oprimida por el peso de las prescripciones legales sana a los enfermos, perdona los pecados convierte a los pecadores sacándolos del nido de su egoísmo y promete liberación de la muerte. Entabla una lucha diaria contra la religión confinada en el culto y abre a una actitud de amor concreto e incomodo en lo relativo al próximo necesitado. Disfruta estando "en malas compañías" y trata con los publicanos prostitutas, samaritanos y leprosos para demostrar que todos los hombres son destinatarios de la salvación liberadora. Esta realidad, que supera la imagen de un Jesús reducido a pura interioridad y cerrado en una piedad individualista, representa para los cristianos un elemento de perenne crítica y provocación "La crítica de la Iglesia desde dentro es Jesús mismo. El es la crítica de su no verdad, ya que es el origen de su verdad. Para decidir si en una sociedad dividida opresora y alienante la Iglesia se vuelve o no alienante, dividida y cómplice de la opresión de otros hombres, el criterio primero y último consiste en aclarar si Jesús le resulta extraño o si, en cambio, es el Señor quien determina y especifica su existencia y estructura" ⁵² Jesús cristiano en lucha contra la hipocresía y comprometiéndose incansablemente por el hombre, se convierte en desafío y apelación a comprometerse con él para

liberar al mundo de todas las miserias e injusticias y establecer en él la fraternidad y la paz

2 EXPERIENCIA DE JESUCRISTO HOY Si de los grandes hombres permanecen los recuerdos el ejemplo y la doctrina "de Jesús queda algo más que un mensaje y un testimonio queda una presencia y una presencia viva continua, inquietante" ⁵³ La singularidad histórica de Cristo consiste en que el "ha estado siempre presente en millares de conciencias. En cada generación ha suscitado seres que se adherían a él con más vigor que a sí mismos y que tenían en él el principio de su vida. Llamamos a esos seres con la palabra usual de *santos*. Creo que muy bien podemos decir —continúa J. Guittou— que según las apariencias, Jesús ha sido y es el único ser en la historia que ha tenido el privilegio de engendrar santos" ⁵⁴

Los santos han tenido una profunda experiencia de Cristo los mártires ofrecieron su vida por él y los místicos llegaron a celebrar unos desposorios espirituales con él. Su consagración total a Jesucristo y su identificación con él llena de admiración por las metas espirituales alcanzadas y los influjos humanitarios operados. Sin embargo la experiencia de los santos va a menudo acompañada de fenómenos extraordinarios o extáticos, que parecen alejados del horizonte cotidiano actual. Cuando leemos que Jesús intercambia con santa Catalina de Siena el corazón y la voluntad o que san Ignacio de Loyola fue introducido en el misterio de Cristo mediante muchas visiones corporales, se despierta en nosotros el sentimiento de la admiración más bien que el deseo de la imitación.

En cambio nos parece más accesible la experiencia de Cristo que se realiza mediante el amor y la observancia de los mandamientos (Jn 14,20-21) y que puede efectuar la comunidad "¿No reconocéis [= conocimiento experiencial] que Jesucristo está en vosotros?" (2 Cor 13,5) Ahora bien, si por experiencia se entiende "el conjunto de los hechos que constituyen la toma de posesión de un objeto, la realización de una presencia, la adquisición de una estructura vivida" ⁵⁵, se sigue que solo se podrá realizar una experiencia de Cristo si se logra establecer contacto y comunión con su presencia.

Aquí se vuelve a plantear con renovada insistencia el problema

"¿Dónde podemos hallar a Cristo hoy?" Esta claro que la respuesta sólo puede darla la fe, por la cual somos adoctrinados acerca de las mediaciones históricas elegidas por Cristo mismo para hacer posible el contacto experiencial con él. En general se puede afirmar que estando Cristo directamente implicado en la creación el universo es en cierto sentido su sacramento, cada ser lleva su impronta y lo revela, y toda "la historia esta gravada de Cristo" (san Agustín). En la amplitud de este contexto es posible acentuar una u otra realidad, elegir este o aquel medio para realizar el encuentro con Cristo, sin alterar por otra parte, la jerarquía de valores propuestos autoritativamente por la revelación. A nosotros nos parece que la experiencia de Cristo quedaría empobrecida si no se efectúa se en algunas mediaciones particularmente significativas y actuales

a) *En la comunidad eclesial y en los sacramentos* Si Cristo está presente en su cuerpo que es la Iglesia (Ef 1,23), es en el seno de esta comunidad de amor y de oración donde se puede tener experiencia de él. En ella en efecto, hay una serie de mediaciones que hacen viable un encuentro espiritual con Cristo la oración en común que hace presente a Jesús en la asamblea (Mt 18,20) las personas de los ministros, que obran en nombre de Cristo (Lc 10,16-22,20), los sacramentos y sobre todo la eucaristía, en que Jesús está realmente presente (Mt 26,26-28 Jn 6,53-58). La estructura cristológica de los sacramentos nos obliga a considerarlos no solo como medios de salvación sino como encuentro personal con Cristo que prolonga en el tiempo sus gestos salvíficos de liberación del pecado, de perdón, de donación del Espíritu, de comunicación de vida o de consuelo. De estas perspectivas brota una espiritualidad eclesial cuya meta es conducir a una unión íntima, perseverante y sentida con Cristo.

b) *En la Palabra de Dios* Desde que los evangelios y los escritos apostólicos fueron aceptados en la Iglesia como Palabra de Dios, el recurso a ellos se ha convertido en praxis habitual de los cristianos. La frecuente lectura bíblica es un acceso a la "sublime ciencia de Jesucristo" (Flp 3,8), ya que "la ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo" (san Jerónimo). La meditación de la vida de Jesús ha sido a menu

do un trámite para percibirlo interiormente, imitarlo e identificarse con él. La tensión hacia Jesús modelo de vida, concretizado históricamente en el más conocido de los libros de edificación, *La imitación de Cristo*, es una tarea primordial del cristiano; pero la imitación debe estar liberada de toda concepción mimetizante o materialmente repetitiva. "La verdadera imitación de Cristo —precisa con acierto K. Rahner— consiste en hacer que la ley interior de su vida obre en cada diversa situación personal. La imitación de Cristo es digna de vivirse, no cuando meramente se intenta multiplicar su vida —sin posibilidad de lograr más que aguadas copias—, sino cuando realmente se la prolonga"⁵⁶.

c) *En el hombre, templo de Cristo*. Si Cristo es el templo de Dios, donde habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9), también el cristiano, mejor, todo hombre, es templo de Dios y del Espíritu, y también morada de Cristo (1 Cor 3,16-17; 6,9; He 10,45-47; Jn 14,23). La famosa escena del juicio final demuestra que el prójimo es sacramento de Cristo, porque éste se identifica con los hermanos más pequeños y considera como hecho a sí mismo todo acto de amor dirigido a ellos. De aquí se sigue que "encontramos al Señor en nuestros encuentros con los hombres, en particular con los más pobres, marginados y explotados por otros hombres"⁵⁷. En el ejercicio diario del amor fraterno podremos también descubrir en el prójimo necesitado el rostro de Cristo y percibir su presencia, como los discípulos de Emaús reconocieron al Señor en el peregrino que partía el pan con ellos (Lc 24,31).

d) *En la mediación cósmica*. No se puede restringir al hombre la presencia de Cristo, si "todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él" (Col 1,16) y con su resurrección él ha superado las limitaciones espaciales, extendiendo una presencia más íntima en el universo (Ef 1,9-10; Col 1,13-20; Rom 8,28-30). Teilhard de Chardin ha podido hablar del "Cristo cósmico" como meta de la evolución natural del ser; pero aun sin entrar en su perspectiva específica, el cristiano debe profesar a Cristo como principio, fin y sostén de todas las cosas y tratar de entrar en comunión con él también mediante el cos-

mos. Es significativo que el antiguo evangelio apócrifo de Tomás ponga en los labios de Cristo resucitado estas palabras: "Yo soy la luz que está sobre todas las cosas. Yo soy el universo. El universo salió de mí y retornó hacia mí. Corta un pedazo de leña y yo estoy allí dentro; levanta una piedra y yo estoy debajo de ella"⁵⁸. En consonancia con esta perspectiva, los monjes del monte Athos suelen aplicar el oído al pavimento de la Iglesia para escuchar las palpitaciones de Cristo y afirmar su señorío cósmico. Menos sujeta a la materialización y más actual que la precedente, puede parecer la técnica que nos ofrece el zen cristiano; en lugar de una meditación ligada a imágenes y conceptos, propone una aproximación intuitiva al Cristo cósmico, que es un misterio y una realidad que escapa a las representaciones. Fe, amor y silencio místico pueden percibirlo mejor.

3. CONCLUSIÓN - Estas orientaciones sientan las bases para la elaboración de una espiritualidad específicamente cristiana, en la cual la relación con Jesucristo constituya el núcleo esencial y la característica permanente. Aquí se detiene el discurso genérico y deja espacio a una reestructuración de la vida cristiana que tenga en cuenta el puesto central de Jesucristo y de los carismas de cada persona. Cada uno debe acoger a Cristo en su propia existencia, penetrar progresivamente en su misterio, identificarse cada vez más íntimamente con su persona. En este camino coextensivo a la vida, múltiples medios y condiciones favorecen el encuentro con Cristo; a las mediaciones expuestas arriba [↗ III, 2] se añaden otras, vigentes en el pasado o redescubiertas hoy, que abren una ventana a la experiencia cristiana; la contemplación creyente de los iconos de Cristo [↗ Imagen], la invocación del nombre de Jesús según la tradición oriental, la devoción a ↗ María y la oración mariano-cristológica del rosario, el ejercicio del "viacrucis" [↗ Ejercicios de piedad], el retiro [↗ Ejercicios espirituales] o el ↗ desierto, etc. Pero en la base de todas estas mediaciones está la obra del Espíritu Santo, que ha de acogerse con docilidad; a él le corresponde hacernos comprender las palabras de Jesús (Jn 14,25; 16,13-15), promover en nosotros la vida filial en Cristo (Rom 7,6; 1 Cor 6,17; Gál 5,16-25), hacernos cada vez más conformes con el Señor (2 Cor

3,18) hasta vivificar nuestros cuerpos mortales (Rom 8,11).

Espiritualidad cristiana, hoy más que nunca, dada la actual crisis de identidad, debe significar, de modo inequívoco y actualizado, un encuentro personal, íntimo, perseverante, experiencial con Jesucristo, el Señor glorificado, cabeza de la Iglesia y presente en el universo, el determinante absoluto y el significativo plenario para el hombre que camina hacia Dios, realidad suprema que sacia su corazón inquieto.

S. De Fiores

Notas—(1) Card. de Bérulle, *Oeuvres*, Migne, 161. Texto citado por R. Lack, *Mariologie et christocentrisme*, en "Etudes Mariales", 21 (1964), 18-19, donde el autor hace una investigación sobre el origen de la palabra cristocentrismo, concluyendo que fue lanzada en 1921-1922 por H. Bremond en un contexto de espiritualidad.—(2) Para una panorámica de la evolución histórica de la figura de Cristo, cf. J. A. Jungmann, *La predicación a la luz del evangelio*, Ed. Paoline, Roma 1965, 40-81, 119-142.—(3) E. Balducci, *Cristo e la coscienza dell'uomo d'oggi, in Raggiungimento dell'attività culturale e artistica dei cattolici in Italia 1961*, IPL, Milán 1962, 52-53.—(4) L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 65.—(5) El manifiesto aparecido en un periódico underground de USA es del siguiente tenor: "Se busca: A Jesucristo, alias el Mesías, Hijo de Dios, Rey de reyes, Señor de los señores, Príncipe de la paz, etc. Jeje tristemente célebre de un movimiento clandestino de liberación. Es culpable de los siguientes delitos: Practicar la medicina sin licencia, producir vino y repartir pan sin permiso; llegar a las manos con hombres de negocios en el templo. Andar con conocidos criminales, radicales, subversivos, prostitutas y gentes de baja extracción. Atribuirse autoridad y poder para transformar a los hombres en hijos de Dios. Datos de identificación: Hippy típico: cabellos largos, barba, túnica, sandalias. Anda de buen grado por los barrios bajos, tiene algunos amigos ricos, se oculta con frecuencia en el desierto. ¡Atención! Es un hombre extremadamente peligroso. A su inflamado mensaje se especialmente vulnerables los jóvenes, de los que no se ha logrado todavía que lo ignoren. Cambia a los hombres y afirma que los hace libres. ¡Cuidado! Merodea libremente" (A. Lapple, *Jesús de Nazaret. Reflexiones críticas*, Paulinas, Madrid 1973, 29-30).—(6) S. Zavoli, *I figli del labirinto*, SEI, Turin 1974, 156.—(7) Id. *In nome del Figlio*, SEI, Turin 1972, 185.—(8) Cf. D. Porzio, *Incontri e scontri col Cristo*, Ferrero, Milán 1971, 234.—(9) *Ib.*, 137-138.—(10) L. Lombardo-Radicke, *Figlio dell'uomo, in Marzisti di fronte a Gesù* (dir. por I. Fetscher-M. Machovec), Queriniara, Brescia 1976, 27.—(11) *Ib.*, 23.—(12) En "Le Monde", 24 dic. 1969.—(13) R. Garaudy, *Évangile aujourd'hui*, L'Homme de Nazareth, 1969, 12.—(14) R. Garaudy, *Fede e rivoluzione*

en *Marzisti di fronte a Gesù*, o.c. (nota 10), 41.—(15) K. Farmer, *Gesù l'incendiario-Cristo l'estintore d'incendi*, ib. 79-81.—(16) M. Machovec, *La "causa di Gesù" e l'autoriflessione marxista*, ib. 134.—(17) F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975.—(18) G. Ungaretti, *Mio fiume anche tu*, cit. en *Enciclopedia cristologica* (dir. por G. Bardy-A. Tricot), Ed. Paoline, Alba 1960, 1137-1138.—(19) J. Ramos-Regidor, *La figura di Gesù e i cristiani marzisti in I problemi di Ulisse* 30 (1976), n. 181; *La figura di Gesù Cristo*, 137-157.—(20) I. Silone, *L'eredità cristiana, in L'avventura d'un povero cristiano*, Mondadori, Milán 1976, 36.—(21) Cf los dos ensayos de los que sacamos la documentación de este párrafo: M. Meligrana, *Quando Cristo andava per il mondo...*, en *Idoc internazionale*, mayo 1976, 30-40; L. Lombardi Satriani-M. Meligrana, *La presenza di Cristo nella cultura popolare meridionale, in I problemi di Ulisse* (nota 19), 158-175.—(22) A. Nesti, *"Gesù socialista"*, *Una tradizione popolare italiana (1880-1920)*, Claudiana, Turin 1974, 27.—(23) R. Schnackenburg, *Cristologia del NT*, en *MS*, IV, 221.—(24) W. Foster, *Kyrios*, en *GLNT*, V, 1470.—(25) Cf G. Schneider, *Cristologia del NT*, Paoline, Brescia 1975, 43-54; B. Papa, *La cristologia dei Sinottici e degli Atti degli apostoli*, Eumenia Editrice 1972; cf sobre todo el amplio tratado de R. Schnackenburg, *Cristologia del NT*, o.c. (nota 23), 186-310.—(26) R. Schnackenburg, *ib.*, 284.—(27) A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Iesu"*, Marburg 1892.—(28) Cf L. Cerfaux, *La théologie de l'église suivant St. Paul*, Cerf, Paris 1965, 189-190; F. Jürgensmeier, *Il corpo mistico di Cristo come principio dell'ascetica*, Morcelliana, Brescia 1962, 20-28; A. Wikenhauser, *La mistica di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1958, 15-25.—(29) A. Wikenhauser, *ib.*, 123.—(30) *Ib.*, 125-126.—(31) C. H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1973, 78.—(32) *Cristologia del NT*, o.c. (nota 23), 276.—(33) D. Mollat, *Jean l'évangéliste (saint)*, en *DSP*, VIII, 198.—(34) Cf J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 223-287; B. van Iersel, *Algunas raíces bíblicas del sacramento cristiano*, en "Concilium", 31 (1968), 7-23.—(35) J. J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, AVE, Roma 1968, 60.—(36) A. Oepke, *En*, en *GLNT*, III, 572-573.—(37) Cf J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968, 23-57.—(38) D. Mollat, *Jean l'évangéliste (saint)*, en *DSP*, VIII, 255.—(39) R. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el NT*, Verbo Divino, Estella 1975, 108.—(40) E. Renan, *Vita di Gesù*, Dall'Oglio, Milán 1975, 5.—(41) Cf V. Congar, *Cristo, Maria, la chiesa*, Borla, Turin 1964, 63-75.—(42) H. Küng, *Qual è il messaggio cristiano?*, en AA. VV., *L'avvenire della chiesa*, Bruellets 1970, *Il libro del congresso*, Queriniara, Brescia, 1970, 119-121.—(43) W. Kasper, *Gesù il Cristo e la sua fede oggi. Problemi e fondamenti dell'odierna cristologia*, en W. Kasper-J. Moltmann, *Gesù sì, chiesa no?*, Queriniara, Brescia 1974, 30.—(44) O. Cullmann, *La fe e il culto in la iglesia primitiva*,

Studium Madrid 1971 116 —(45) H Kung *Ser cristiano* Cristiandad Madrid 1977 150 —(46) Carta de Teilhard de Chardin a P Valensin desde Hong Kong 25 febr 1929 cit por A Lapple *Jesus de Nazaret* Paulinas Madrid 1973 138 —(47) H U von Balthasar *Punti fermi* Rusconi Milan 1972 321 332 —(48) H Kung o c (nota 45) 663 664 —(49) W Breuning *Was bedeutet Jesus den Menschen von heute?* en *Lebendiges Zeugnis* (oct 1971) 10 —(50) J R Guerrero *El otro Jesus Para un anuncio de Jesus de Nazaret hoy* Sigüeme Salamanca 1978 170 —(51) L R Moran *Criso nella storia della salvezza* Cittadella Asis 1969 214 —(52) J Moltmann o c (nota 43) 52 —(53) E Ancilli *Gesu Cristo mistero e presenza* en AA VV *Gesu Cristo mistero e presenza* Teresianum Roma 1971 13 —(54) *Jesus Apostolado* Prensa Madrid 1965 2 332 —(55) J Mouroux *L'esperienza cristiana* *Introduzione a una teologia* Morcelliana Brescia 1956 8 —(56) K Rahner *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* Herder Barcelona 1977 2 118 —(57) G Gutierrez *Teologia de la liberacion* *Perspectivas* Sigüeme Salamanca 1977 8 263 —(58) *Evangelio de Tomas* Logion 77 cit en L Boff *Jesucristo y la liberacion del hombre* o c (nota 4) 222

BIBL —Una de las cosas que llama la atencion es la serie de cristologias publicadas despues del Vat II. Damos algunas de las que nos parecen mas importantes para nuestros lectores AA VV *Jesucristo en la historia y en la fe* Sigüeme Salamanca 1978 —Barth K *Ensayos teologicos* Herder Barcelona 1978 —Boff L *Jesucristo y la liberacion del hombre* Cristianidad Madrid 1981 —Bonhoeffer D *¿Quien es y quien fue Jesucristo? Su historia y su misterio* Ariel Barcelona 1971 —Duquoc Ch *Cristologia* *Ensayo dogmatico* Sigüeme Salamanca 1969 1972 (2 vols. Después se ha publicado en un volumen) —González de Cardedal O *Jesus de Nazaret* BAC Mayor Madrid 1975 —González Faus J I *La Humanidad nueva* 2 vols Apostolado Prensa Madrid 1974 —González Gil M *Cristo el misterio de Dios* 2 vols Ed Catolica Madrid 1976 —Guerrero J R *El otro Jesus* Sigüeme Salamanca 1976 —Kasper W *Jesus el Cristo* Sigüeme Salamanca 1976 —Latourel R A *Jesus el Cristo por los evangelios* Sigüeme Salamanca 1982 —Machovec M *Jesus para ateos* Sigüeme Salamanca 1974 —Pikaza X *Los orígenes de Jesus* *Ensayo de cristologia biblica* Sigüeme Salamanca 1976 —Rovira Tenas J *Jesus contra el sistema* Descleé Bilbao 1976 —Schillebeeckx E *Jesus la historia de un viviente* Cristianidad Madrid 1981 —Segundo J L *El hombre de hoy ante Jesus de Nazareth* 3 vols Cristianidad Madrid 1982 —Sobrinho J *Cristologia desde America Latina* CRT Mexico 1976 —Tillich P *La existencia y Cristo* Sigüeme Salamanca 1981

JOVENES

SUMARIO I Aspectos psico culturales Pre
mis 1 La contestación como intento de re

volucion cultural 2 Del familiarismo al personalismo 3 Caracter de transición del sistema ético cultural 4 La innovación cultural y sus condicionamientos sociales y de personalidad 5 Hacia una tipología de las actitudes psico culturales 6 Función del grupo en la evolución cultural 7 La experiencia religiosa en el proceso de nueva inculturación a) Fe en Dios b) Práctica cultural c) Mediación eclesial 8 Variedad de espiritualidades juveniles II Experiencias espirituales Premisa 1 La experiencia de la racionalización 2 La experiencia del pluralismo 3 La experiencia de la secularización a) La experiencia del disidente b) La experiencia del comprometido Conclusion

I Aspectos psico-culturales

PREMISA Ante todo hay que precisar los terminos esenciales del tema que vamos a exponer Entendemos aqui por "juventud" no tanto una edad definida en terminos bio psicologicos intermedia entre la infancia y la madurez adulta, cuanto una *condicion de vida* determinada por sus relaciones con el sistema social La referencia a la consistencia social del mundo juvenil nos lleva a suponer por un lado una precocidad de la maduración individual y por otro una prolongación de la juventud incluso hasta despues de los veinticinco treinta años lo que permitira definir la juventud "en terminos de diferencia entre las posibilidades adquiridas y la utilización institucional de las mismas" (F Albertoni)

El concepto de 'espiritualidad' a que hemos de referirnos no tiene una connotación tan específica como la predominante en la tradición teológica Con el deseo señalar todo lo que en el comportamiento juvenil se relaciona con la "vida del espíritu" en sentido amplio con una especial referencia a la adquisición elaboración y 'realización' de un sistema de valores de modelos o normas de acción de actitudes frente al Absoluto y a las "realidades espirituales" (institucionalizadas o no) de sentimientos y disposiciones respecto a Dios al hombre y a la sociedad en cuanto que orientan el compromiso moral de la persona en su esfuerzo de autorrealización

Esto equivale a decir en la terminología de las ciencias sociales que se ran sobre todo los aspectos *psico culturales* de la personalidad juvenil los que reciban una atención especial pudiéndose considerar la "vida espiritual"

como la traducción en el comportamiento de unas orientaciones de valor deducidas de los grupos de pertenencia y de referencia

La adopción de esta perspectiva psico cultural no implica la negación de la aportación mas propiamente sociológica que tiende a señalar los condicionamientos "estructurales" (económicos políticos etc) de la "supraestructura" cultural y de comportamiento Suponemos ya conocidos los antecedentes históricos y los procesos de modernización estructural (industrialización y fenómenos relacionados con ella) de donde se derivan los problemas de la condición juvenil

1 LA CONTESTACIÓN COMO INTENTO DE REVOLUCIÓN CULTURAL Se ha hablado atinadamente de una 'explosión del fenómeno juvenil' en los últimos años El cambio en la condición de los jóvenes se pone de manifiesto en el estallido con testatario de 1968 La población juvenil especialmente los estudiantes 'progresivamente excluida del circuito productivo y aislada en una cadena de aprendizaje ineficiente' (R Scarpatti) toma conciencia de su marginación e intenta reaccionar con una acción colectiva de naturaleza política

Pero la acción política de los jóvenes aunque tiende a ensanchar la base social de la participación hasta los procesos de decisión ("democracia participada") y por consiguiente a reestructurar el sistema político y económico asume un carácter eminentemente cultural y por tanto "supraestructural anticipando la refundamentación de las estructuras a través de la reelaboración del cuadro de valores

Se trata pues sobre todo de un intento de 'revolución cultural' con la problematización del mismo sistema de los fines de la persona y de la vida social y no solo de las modalidades de realización histórica de estos fines

Ya en 1962 el Manifiesto del movimiento juvenil americano 'Students for a democratic society' fijaba como tema central el de los valores sociales alternativos "Al sugerir metas y valores sociales somos conscientes de que entramos en una esfera mas bien infravalorada Nuestros valores sociales implican ciertas concepciones de los seres humanos ciertas relaciones humanas, ciertos sistemas sociales Consideramos a los hombres infinitamente preciosos y en posesión de capacidades todavía la

tentes de razonamiento de libertad y de amor"

Esta orientación personalista de exaltación de las potencialidades creativas y participativas del hombre ideológicamente a todos los movimientos de protesta de las universidades europeas se pone el acento 'bien en la autonomía de cada persona en la calidad particular de sus fines y necesidad de psíquicas culturales e intelectuales bien en el derecho del individuo a participar en el gobierno de las instituciones que controlan de forma tan estrecha la vida presente y las perspectivas futuras' (A H Burns) El ideal es la liberación de la persona 'como hecho de conciencia y de participación' (personalismo solidario comunitario) Se habla en este sentido de 'valores post burgueses' (R Inglehart) de 'valores difíciles' de autorrealización en una expansión de socialidad "auténtica" (C Tullio Altan)

2 DEL FAMILIARISMO AL PERSONALISMO En nuestro contexto calificar de "postburgueses" las nuevas tendencias culturales de los jóvenes no significa sostener que nuestra cultura dominante de la que tienden a diferenciarse los jóvenes sea la de la sociedad industrial capitalista (definida clásicamente como de tipo "adquisitivo" competitivo individualista) De numerosas encuestas (P G Grasso C Tullio Altan E C Banfield) se puede deducir que la cultura familiarista rural mas arcaica sigue siendo todavía la matriz cultural de base para gran parte del mundo juvenil aunque 'contaminada' mas o menos profundamente con influencias de la cultura industrial

La nueva cultura juvenil' tiende a contraponerse a estas dos matrices culturales la afirmación de los valores "postburgueses" del personalismo solidario representa la negación tanto del particularismo y autoritarismo familiarista como del individualismo capitalista (y del burocratismo de los sistemas colectivistas)

La persistencia de la cultura familiarista sobre todo a nivel popular se ha puesto de manifiesto en los estudios sobre jóvenes emigrados provenientes del contexto de la llamada 'civilización campesina' e introducidos en contextos urbano industriales en los esfuerzos de la nueva inculturación se revelan los méritos y los defectos de sus orientaciones familiaristas cuya viscosidad depende

de la acción de mecanismos inconscientes de defensa, de índole esencialmente emotivo afectiva. Esa viscosidad de la matriz cultural familiarista ha sido con firmada por los estudios de numerosos muestreos estudiantiles (P G Grasso G Milanesi), que han descubierto fuertes residuos de particularismo etnocéntrico de autoritarismo, de polarización alienante en el grupo interno familiar de "anestesia moral" ante el compromiso social, que caracterizaban de manera homogénea a los miembros de la sociedad familiarista del pasado.

Las nuevas orientaciones personales de los jóvenes expresan el intento de superar las aporías familiaristas (aunque sin rechazar los valores "auténticos" de la vida familiar). En definitiva es la misma concepción del hombre y de su instalación en la vida social lo que actualmente se critica. "La mayor diferencia (respecto al particularismo familiarista) consiste en el hecho de que se valora al individuo en virtud de sus cualidades personales y no por el puesto que ocupa en la familia, o sea, se le juzga con criterios universalistas" (S E Eisenstadt). Prácticamente es la persona *en cuanto tal* (y no como parte de un colectivo aunque sea el familiar o el religioso) la que se convierte en centro de motivación de la relación social. La expansión total de las potencialidades de la persona pasa a ser lo *primero* de la acción moral social.

3 CARÁCTER DE TRANSICIÓN DEL SISTEMA ÉTICO CULTURAL. Si también en los jóvenes de los años 70 son evidentes los orígenes familiaristas de su cultura de base, con igual claridad se advierte un movimiento de transición en su sistema de valores y de actitudes culturales. Algunas investigaciones específicas (P G Grasso G Milanesi, G Mustio) han puesto de relieve la realidad de esta transición en el plano del sistema ético cultural o de la estructura de la personalidad moral entre los jóvenes estudiantes de comienzos de los años 50, 60 y 70. La continuidad en el tiempo de los análisis ha permitido verificar la hipótesis de un profundo cambio en las actitudes ético-culturales de los jóvenes en los últimos veinticinco años.

A comienzos de los años 50, el sistema de valores éticos de los jóvenes estudiados aparecía todavía centrado en valores de tipo *familiarista-sacral* (esto es relacionados unitariamente con el área "sacralizada" de la moralidad

sexual-familiar, religiosa y del respeto a la vida) mientras que el sistema de valores morales de otros grupos correspondientes de jóvenes americanos (sistemáticamente comparado con el de nuestros jóvenes) parecía centrarse en valores "seculares" y de lealtad en las relaciones interpersonales y sociales.

La familia se presentaba como la institución clave del sistema psicológico moral de nuestros jóvenes mientras que la realidad "societaria" (en el sentido de Tommies el estado, las asociaciones no "primarias" y la misma Iglesia) parecía estar ausente como motivación en el campo psicológico moral de los jóvenes éstos se sentían moralmente comprometidos solo en el área de lo "familiar" y en las otras áreas "sacralizadas" relacionadas con ella. Frente al resto de la realidad social, la anestesia moral resultaba casi total. No es difícil explicar esta falta sintomática de sensibilidad moral de la casi totalidad de los jóvenes frente a los deberes societarios (especialmente respecto al estado) en relación con un condicionamiento histórico-cultural se trataba de una reacción defensiva contra toda autoridad no familiarista, considerada desde siempre como explotadora y, por tanto sin legitimación alguna en sus pretensiones de obligar "en conciencia" (de ahí las expresiones populares "gobierno ladrón", "robar al estado no es pecado").

Sin embargo, ya a comienzos de los años 60 la relativa homogeneidad del sistema de valores juveniles se veía "comprometida" por un movimiento de transformación. Probablemente bajo el impulso de factores objetivos relacionados con las transformaciones estructurales de la sociedad en un sentido urbano industrial y también bajo la presión de fuerzas ideológicas y sociales interesadas por la "modernización cultural" se iba perfilando un estado de conflictividad en el sistema de los valores morales más típicos de nuestra cultura. Las áreas de la moralidad que se presentaban más tocadas por las "crisis de transición" (al menos a nivel de juicio moral) eran las siguientes:

- el área de la moralidad religiosa (o de los deberes religiosos),
- el área de la moralidad sexual y familiar
- el área del respeto a la vida
- el área de la moral social y "societaria"

El movimiento de cambio ético-cultural se anunciaba como un progre-

sivo surgir de la moral "societaria" en correspondencia con un lento descenso de la moralidad "sacralizada".

El estado conflictivo y de transición del cuadro juvenil de valores se comprueba todavía con mayor claridad a finales de los años 60 y, mas aun a comienzos de los años 70. Se perfila claramente la tendencia a una *inversión de posiciones morales*, síntoma de una transformación en marcha de todo el sistema socio cultural. Suponiendo que este fuera de tipo familiarista sacral y "societario" (centrado en el individuo, absorbido en el colectivo familiar), tendería ahora a prevalecer entre los jóvenes una nueva síntesis ético-cultural, centrada en los valores de la persona y del grupo societario, con "decadencia" o, mejor dicho, con un profundo replanteamiento de los valores morales de lo sagrado y de lo sexual familiar institucionalizados. Al movimiento centrífugo de los valores de la moralidad "sacralizada" corresponde un movimiento centrípeto de los valores de la moralidad "societaria", con tendencia a la superación del exclusivismo de las "lealtades primarias" (hacia las instituciones familiaristas y sacralizadas) y apertura a los valores "políticos", de solidaridades cada vez mas amplias, tendencialmente universalistas.

Cabe preguntarse si la difusión de la adhesión entre los jóvenes a un *ethos* tan definido puede considerarse como signo adecuado de la aparición de una *nueva* cultura juvenil, con rasgos —no marginales— distintos de los de la cultura dominante ("tradicional" o, incluso, ya supuestamente "renovada"). En otras palabras, ¿la cultura juvenil es un fenómeno original de vanguardia o un fenómeno consecuente a la cultura "progresista" (de los grupos adultos socio culturalmente mas "avanzados")? La respuesta no resulta fácil en la situación actual de los conocimientos sobre la realidad juvenil.

Lo cierto es que la reorganización sobre nuevas bases de la estructura cultural de origen en coherencia con la instancia personalista es un proceso largo, difícil y doloroso. Lleva consigo desgarramientos mentales y afectivos de profundo eco emotivo (el aumento de los suicidios juveniles podría también relacionarse con las dificultades de esta transición cultural, que puede comprometer las bases de la misma seguridad existencial). Supone, además, el riesgo de prescindir de valores del pasado que si-

guen funcionando o de asumir de modo demasiado conformista nuevos valores no garantizados en su "auténticidad".

De las investigaciones citadas parece que se puede concluir que, para la masa juvenil, el personalismo solidario sigue siendo una aspiración "de superficie", en el sentido de que aunque sinceramente se aprecian en abstracto los valores que supone, muchos jóvenes no están aun en condiciones de fermentar con esos valores su "personalidad de base" y su conducta. De ahí que siga siendo bastante difusa todavía la situación de coexistencia psicológica y moral, por *superposición sin integración*, de un sistema de valores normas objetivamente personalistas y universalistas con un sistema psico cultural de base orientado todavía en sentido familiarista y particularista.

4 LA INNOVACIÓN CULTURAL Y SUS CONDICIONAMIENTOS SOCIALES Y DE PERSONALIDAD. Una reciente encuesta sobre la "condición juvenil de la transición cultural" (P G Grasso y G Secchiarioli), partiendo de la hipótesis de que la actual crisis cultural de los jóvenes se define como un lento proceso de transición de una cultura familiarista "comunitaria" (que insiste en la absorción del individuo en los grupos primarios) hacia una cultura personalista "societaria" (que realiza la autonomía de la persona y la asunción de responsabilidades propiamente sociales) intenta una operación de síntesis entre las relaciones de la actitud cultural innovadora con toda una serie de variables personales y sociales.

El índice de innovación con que se define el estado de progreso cultural de los jóvenes entrevistados se construye partiendo de sus tomas de posición frente a las mas importantes áreas culturales (familia, relaciones jóvenes-adultos relaciones sociales y políticas, moral y religión). Comparando sistemáticamente (incluso por medio de correlaciones estadísticas) la situación personal y social del grupo de innovación alta con la del grupo de innovación inferior, aparecen algunas diferencias significativas.

a) El sistema de valores de los innovadores mas decididos esta centrado en los valores sociales y de autorrealización con una especial valoración de la espontaneidad de los instintos (lo cual, a nivel clínico, podría también calificar

se como señal de "inmadurez", no patológica, en el equilibrio de los impulsos, especialmente de los impulsos agresivos y sexuales) El sistema de valores de los menos innovadores o "tradicionalistas" se presenta centrado por el contrario, en valores de control de los instintos, de expansion moral y afectiva "normal" (segun los canones de la moralidad "privatista" tradicional, que valoran sobre todo como motivos las relaciones primarias)

b) Los jovenes de innovacion mas alta se muestran menos severos (o sea, menos rigidos y mas "serenos") en su juicio moral Su actitud moral es globalmente mas "flexible", menos ansiosamente reactiva y culpabilizadora Los innovadores mas decididos se muestran clara y coherentemente en transicion hacia una nueva sintesis en la relación dialéctica entre moralidad "societaria" y moralidad "sacralizada" con tendencia a una "inversion" mas decidida de la jerarquia tradicional de los valores y de las instituciones correspondientes

c) Los innovadores mas decididos son mucho menos numerosos entre los que "creen" en Dios y mucho mas abundantes entre los "dudosos" Esta crisis de la creencia religiosa va acompañada ordinariamente del abandono de la practica cultural y de la conciencia de una incompatibilidad entre innovacion cultural y religion El cuadro de valores que caracteriza a los innovadores mas decididos (que supone la valoracion de un modelo de autorrealizacion basado en cierta "liberacion de la espontaneidad de los instintos" y en la apertura a un encuentro social mas "autentico") puede quiza inducir a esos jovenes a considerarse ya fuera de la ortodoxia religiosa, porque suelen partir de una concepcion "tradicional" (no "conciliar") de esa ortodoxia y de experiencias frustradas de la religion de iglesia Por tanto, cabe pensar que tambien entre las filas de la contestacion catolica contemporanea prevalecen las personalidades mas innovadoras culturalmente (en sentido global)

d) Las diferencias entre ambos grupos culturales (innovadores o "progresistas" tradicionalistas o "conservadores") debidas a la clase social de origen (medida por referencia al nivel profesional y de instruccion de los padres)

resultaban todavia a comienzos de los años 70 sistematicas y muy significativas Las diferencias se presentaban especialmente acentuadas en los extremos de la escala de los niveles sociales, siendo los pertenecientes a la clase superior claramente mas innovadores y los pertenecientes a la clase inferior (mas "popular") claramente menos numerosos entre los innovadores decididos Puede suponerse que estas diferencias culturales estaban relacionadas con la distinta situación socio-economica de los dos grupos de clase, en el sentido de que a esa situación corresponden diversas condiciones de desarrollo de la personalidad, directa o indirectamente influyentes en la asuncion de un determinado sistema de actitudes Asi, la inferioridad socio economica tendria a traducirse en inferioridad "mental" y, consiguientemente cultural (entendida aqui como resistencia a la innovacion) De hecho los jovenes procedentes de las clases inferiores se manifestaban, en general, menos "maduros" (globalmente) que sus compañeros socialmente mas privilegiados En estos ultimos aparecia por ejemplo mas avanzado el proceso mental de diferenciacion y de integracion de los elementos de la realidad social interiorizados, con una capacidad mayor para percibir (con referencia a situaciones o principios mas generales) el dato de experiencia y para aceptar mas criticamente las influencias ambientales Esta diferencia de madurez global se refleja a nivel psicocultural no solo en el sentido de que la pertenencia de los jovenes a las clases superiores se relaciona con mayor frecuencia con la disposicion a la innovacion sino tambien en el sentido de que en ellos la innovacion tiende a realizarse de forma mas amplia y coherente Entre los jovenes de las clases subalternas es mas facil encontrar fenomenos de *superposicion de elementos culturales sin integracion* se presentan actitudes francamente innovadoras "yuxtapuestas" a otras actitudes todavia en linea con los modelos arcaicos (especialmente de tipo familiar) de su personalidad de base

Investigaciones mas recientes parecen demostrar que esta diferenciacion tan importante de clase social en el nivel cultural se va reduciendo con rapidez, especialmente los que proceden de las clases inferiores tenderian a homogeneizarse con los originarios de las clases superiores en lo que respecta a la

innovacion mientras que los que proceden de las clases *medias* opondrían la mayor resistencia al cambio cultural (en el sentido mencionado)

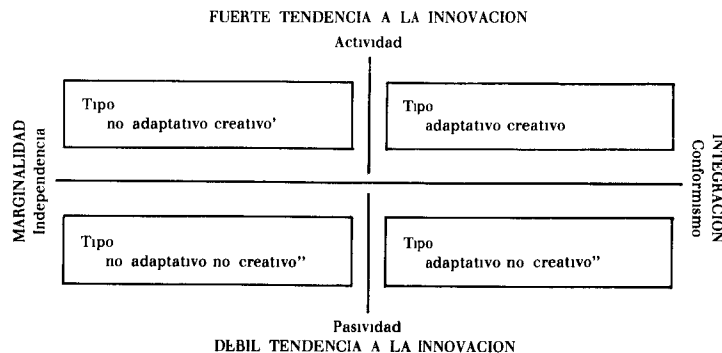
Sin embargo se puede suponer que siguen existiendo residuos de diferenciacion entre los diversos grupos juveniles de diversa clase social de origen respecto a las opciones de preferencia por los diversos valores (y también por tanto, respecto a la disponibilidad frente a estímulos formativos en sentido moral o "ascético") los jovenes de clase superior tienden a orientarse con preferencia hacia valores de éxito no tanto economico como cultural y profesional (con una acentuada valoracion del "valor psicologico") mientras que los procedentes de las clases inferiores se orientan mas hacia el "valor material", economico y erótico Se trata sobre todo de condicionamientos históricos ambientales, que han provocado en el tiempo la sedimentacion de estas orientaciones en los dos grupos de clase el uno liberado del afán de los "bienes de la tierra" por estar ya en segura posesion de ellos puede abrirse al deseo de los bienes "imateriales" de la "cultura" y de la autorrealizacion en niveles superiores el otro atenazado todavia por el recuerdo ancestral de la miseria, del hambre, del cansancio y de la falta de seguridad, tiende a asegurarse ante todo los bienes materiales fundamentales aunque vislumbra la apetibilidad de los bienes "culturales" y de los valores

de socialidad (a los que quiza es incluso mas sinceramente sensible)

5. HACIA UNA TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES PSICO CULTURALES Aunque se registra una tendencia a la homogeneización cultural de los jovenes (en el sentido de la "homologación" de Pasolini), no se puede concluir ciertamente que la masa juvenil se encuentre ya hoy orientada unánimemente hacia las actitudes innovadoras mencionadas y que por consiguiente, la acción formativa no tenga que hacer otra cosa que reforzar o —todo lo mas— "equilibrar" los rasgos de personalidad típicos del innovador, ya seguramente adquiridos por la mayoría En realidad, las actitudes culturales de los jovenes, y sobre todo sus comportamientos concretos, son aun bastante diferenciados, y es posible y hasta necesario catalogarlos en tipos diversos

Los especialistas han propuesto varios esquemas tipológicos de la juventud, que pueden conceptualmente compararse entre si C Tullio Altan habla de *integrados, neuroticos e innovadores*, P Goodman de *hombres de la organización* (o integrados), *Pobres* (les gustaria integrarse, pero no lo consiguen) e *independientes* (no quieren integrarse ni "correr la suerte de las ratas"), R Merton de *abulicos, ritualistas y rebeldes*

P G Grasso, refiriéndose a la influencia combinada de diversos rasgos psicologicos y psico-culturales, propone el siguiente esquema tipologico



Tipo "no adaptativo-creativo"

Orientacion ético cultural solidaria sin alienación (centralidad de lo social sin alienación de la persona)

Rasgos psicologicos independencia actividad, creatividad, radicalismo, universalismo, fuerza de lo yo

Comportamiento protesta social colectiva, participacion en la acción

tiva de transformación radical del sistema, comportamiento "humanístico" (no autoritario)

Tipo "no adaptativo no creativo"

Orientación ético cultural individualismo personalista (centralidad del individuo sin repulsa de la socialidad)

Rasgos psicológicos independencia pasividad, espontaneidad, excentricidad autosuficiencia, fuerza del *id*

Comportamiento protesta pasiva contra el sistema, pacifismo, no competitividad, evasión intelectualista o psicodélica (comportamiento "beat", "hippy")

Tipo "adaptativo-creativo"

Orientación ético cultural individualismo egocéntrico (centralidad del individuo con repulsa de la socialidad)

Rasgos psicológicos actividad, optimismo, particularismo, autoritarismo fuerza del *id* y del *yo*

Comportamiento activismo reformista (por la eficiencia del sistema), carácter emprendedor en función de la autoafirmación, comportamiento autoritario y competitivo

Tipo "adaptativo-no creativo"

Orientación ético-cultural gregario familiarista o burocrático (centralidad de lo colectivo con alienación de la persona)

Rasgos psicológicos pasividad, rigidez mental dependencia, conformismo, espíritu estereotipado, autoritarismo, dogmatismo, fuerza del super *yo*

Comportamiento ritualismo, repetitividad sumisión crítica a las normas (en interés del sistema), "huida de la libertad" (en el sentido de Fromm)

Las dificultades de esta esquematización tipológica, como de las demás que mencionábamos, se derivan del hecho de que tiende a una descripción globalizante del individuo, utilizando conjuntamente criterios de diferenciación psicológica, cultural y política. Además, es evidente que se trata de "tipos ideales", en el sentido weberiano que solo "aproximativamente" pueden encontrarse en la realidad.

Sin embargo, del conjunto de investigaciones sobre la juventud actual parece que puede concluirse que los cuatro tipos señalados son a propósito para recoger las orientaciones prevalentes

de la personalidad cultural de la mayoría de los jóvenes. Es difícil cuantificar ese juicio (ya que faltan estudios que permitan dar una consistencia estadística a cada tipo) pero parece posible afirmar que la mayoría de los jóvenes está en transición de un tipo esencialmente "adaptativo no creativo" (que predominaba en el pasado en la masa juvenil de origen popular y pequeño-burgues) hacia los otros tres tipos. El que un individuo, e incluso una porción determinada del mundo juvenil, evolucione hacia una de las dos formas culturales de individualismo representadas por los tipos "adaptativo creativo" y "no adaptativo no creativo" o bien hacia la forma de solidaridad representada por el tipo "no adaptativo creativo", depende de una multiplicidad de factores personales y ambientales.

Con frecuencia la aparición de las formas individualistas parece ser consecuencia de un proceso de "agotamiento por desilusión" en la experiencia (muchas veces superficial) de la forma solidaria personalista. En ese caso, el repliegue hacia la forma egocéntrica activa o hacia la no egocéntrica pasiva depende más que de las características de personalidad, de condicionamientos ambientales (incluido el "mal ejemplo" del mundo adulto). A esos condicionamientos ambientales-sociales corresponde la mayor responsabilidad en todos los procesos de cambio cultural y de comportamiento (aunque no puede excluirse la influencia de factores constitucionales y de personalidad en especial en sujetos mentalmente inmaduros).

Parece evidente, entonces, que los procesos de racionalización y de industrialización capitalista no solo han transformado radicalmente la estructura socio-económica, que hacía funcional para el sistema el gregarismo familiarista de tipo "adaptativo no creativo", sino que han favorecido también la difusión del tipo "adaptativo creativo", aparentemente más funcional para las nuevas condiciones estructurales. Pero semejante evolución estructural de la sociedad, con sus manifestaciones de excesiva burocratización y de exasperada competitividad, junto con sus expresiones de alienación y de injusticia inhumana, ha provocado sobre todo en la "clase" juvenil una reacción en dos direcciones: la activista-solidaria, de tipo "no adaptativo-creativo" (comprometido solidariamente en la transformación de la sociedad, con espíritu universalista, por

la defensa y la expansión de cada persona), y la pasiva individualista, de tipo "no adaptativo-no creativo" (que se evade de la sociedad inaceptable y a la que se juzga intransformable, y que tiende a vivir intensamente —solo y, mas de ordinario, comunitariamente— fuera de toda contienda ideológica, en espontaneidad instintiva y en libertad total).

Parece lógico que, incluso desde un punto de vista psicológico (con referencia a un ideal de madurez psíquica, y no sólo moral y "espiritual"), la acción educativa, igual que la política y la formalmente religiosa, deberían tender a establecer las condiciones para que hoy prevalezca el tipo "no adaptativo-creativo", orientado al compromiso por crear una nueva sociedad que permita la realización en sí mismo y en los demás de los valores de la persona.

6 FUNCIÓN DEL GRUPO EN LA EVOLUCIÓN CULTURAL. Entre las condiciones ambientales-sociales que facilitan la apertura a la innovación (en sentido personalista solidario), parece especialmente eficaz una *experiencia rica y variada de contacto social*.

El lugar privilegiado de esta experiencia es actualmente para los estudiantes el ambiente escolar, y para los jóvenes obreros el ambiente laboral. En la interacción escolar y laboral es donde hay que realizar la primera experiencia verdadera de lo social, con el descubrimiento de la problemática conflictiva (en las relaciones con la autoridad escolar o patronal y con los grupos de compañeros políticamente contrarios) y la aparición de una nueva solidaridad.

Por eso, sobre todo la institución escolar, que la sociología de la educación veía en todas partes como fuerza de conservación se revela actualmente, por un movimiento transformativo inducido "desde abajo", como una "escuela de innovación". Se trata, incluso en el ámbito escolar, de experiencias de lo social hechas en grupo y que adquieren mayor eficacia gracias a los mecanismos del "comportamiento colectivo", aun cuando muchas veces (en línea con la psicología de la adolescencia) la influencia del grupo se produce a través de la influencia personal de un compañero fuertemente dotado y apasionadamente comprometido.

Una reflexión semejante a la expuesta sobre la escuela podría hacerse sobre la Iglesia como institución educativa. En el

ambiente de la Iglesia o al margen suyo, casi sin darse cuenta los responsables de la formación religiosa y frecuentemente en polémica contra ellos, se ha llevado a cabo una "resocialización de la mentalidad" de los jóvenes de inspiración religiosa, pero estrechamente unida al movimiento de ideas dominante entre los jóvenes "comprometidos" en las instituciones sociales "profanas". La contestación católica, en su elemento juvenil, y el movimiento de "Comunión y liberación" son dos manifestaciones —bien diferenciadas en sus objetivos y en sus métodos— del proceso de "modernización cultural" del mundo juvenil suscitado en el ámbito de las instituciones (aunque raras veces por iniciativa de estas últimas).

Sin embargo, sobre todo en el ambiente escolar, parece que tiene lugar solo un primer proceso de ruptura del conformismo cultural a través del debate de las ideas y la eventual acción de protesta. La nueva inculturación en sentido personalista-solidario, a nivel de las relaciones sociales, comienza realmente con la toma de contacto, muchas veces traumatizante, de los jóvenes con la realidad social extraescolar, por ejemplo, con el "trabajo político entre la gente", con "el servicio social en los suburbios", con "el servicio voluntario a los minusválidos o drogadictos", con "la participación en las luchas obreras". Si no se da este *paso a lo social concreto*, la experiencia de la contestación escolar sigue siendo frágil y caprichosa, sin residuos profundos en la personalidad. Gran parte de los "desilusionados de la contestación" (que las encuestas demuestran ser muchos) son probablemente "innovadores fracasados", que agotaron su carga de motivaciones en su largo "hablar de revolución", en sus sentadas de asambleas, pero sin salir nunca al encuentro de las duras realidades de la injusticia y del dolor, y sin participar en una acción "política" concreta.

Hay otros muchos indicios que confirman esta misma influencia del grupo o asociación entre los jóvenes de hoy. La participación en asociaciones (sobre todo, pero no solo, espontáneas) está claramente relacionada con las orientaciones culturales más innovadoras, en el sentido, por ejemplo, de que esos participantes y asociaciones estarían disponibles para una relación más "auténtica" (no egocéntrica ni instrumentalizante) y menos conflictiva con "el otro". Corre-

lación no significa, naturalmente, relación causal directa, es posible que en principio, se muestren más sensibles a ese encuentro asociativo otras personalidades orientadas ya en sentido solidario o por lo menos más abiertas socialmente, y que, por tanto la integración en el grupo actúe solo para reforzar tendencias o rasgos ya estabilizados por influjo de otros factores. Pero es probable que la experiencia solidaria de la vida asociativa (sobre todo si tiene objetivos culturales, políticos o sociales, además de "expresivos") concurra a ofrecer a los jóvenes "participantes" el modelo nuevo de solidaridad que necesitan y al que se refieren "siempre que las frustraciones les imponen la idea de una reestructuración cultural" (F. Alberoni).

La participación asociativa se muestra especialmente importante para la reestructuración del cuadro juvenil de valores en sentido innovador. La experiencia asociativa, sobre todo la que se hace en algunas asociaciones, ayuda a la formación de un cuadro de valores del que no solo se han excluido ciertos valores predominantes en el sistema de valoración de los adultos (se niegan a reducir el "ideal de vida" al poder, a la posesión, al placer) sino que tienden a conjugarse más armónicamente las exigencias de satisfacción psicológica (incluida la "normal" satisfacción de los instintos) con las exigencias de la más auténtica socialidad. La participación asociativa parece tener el efecto característico de liberar de las escorias de un vulgar individualismo y particularismo, para abrir a los "valores difíciles" de la autorrealización personal y de la solidaridad colectiva.

7 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL PROCESO DE NUEVA INCULTURACIÓN. La interpretación en clave psico-cultural de la condición juvenil no solo no excluye sino que exige la referencia a la dimensión religiosa del comportamiento de los jóvenes. La raigambre cristiano-católica de los valores de nuestra cultura tradicional obliga a pensar que en la transformación cultural que están viviendo los jóvenes se hallan también implicados los elementos "religiosos" (en sentido amplio) de su personalidad de base y que, por consiguiente, el proceso de reculturación lleva también consigo necesariamente una reestructuración de su sistema de valores actitudes y comportamientos religiosos. Un proyecto de

"formación espiritual" adecuado a la situación real de los jóvenes debería tener muy en cuenta esta profunda implicación de lo religioso en lo cultural.

Las encuestas sobre la religiosidad de la juventud presentan datos de interés en este sentido.¹ Vamos a sintetizar esa religiosidad constatando algunos puntos que al menos en todo el Occidente cristiano tienen especial relevancia y pueden considerarse como un test de la misma.

a) *Fe en Dios*. Las encuestas españolas anteriores a 1970 no se ponían el problema del ateísmo en la juventud aunque respuestas indirectas manifestasen ya su existencia. La encuesta realizada en 1974 revelaba ya que un porcentaje del 6,5 por 100 se autoconfesaba no creyente superando la media nacional (5 por 100). Los dudosos en esta misma cuestión esencial, ascendían al 12 por 100 superando también en bastante la media nacional (8,2 por 100).

Significativa es también a este respecto la imagen concreta de Dios que predomina en los jóvenes creyentes. Influyen en esa imagen el ambiente, la edad, el status económico y el nivel de estudios. Sería esclarecedor poder estudiar todas estas variantes, convertidas en fuerzas de incidencia. Resultaría, no obstante un estudio especial. Nos tenemos que contentar con aducir la conclusión a que llegan los técnicos en sociología: "Solamente una tercera parte de los jóvenes rurales asumen una mentalidad específicamente cristiana. Los actores juveniles menos cristianizados parecen coincidir con los socialmente no privilegiados. Aunque la mentalidad cosmovital incide en todos los sectores juveniles aparece más vinculada a los socialmente privilegiados, que también lo son religiosamente —aunque quizá no cristianamente— por la atención que se les suele prestar, al menos desde la perspectiva docente. En consecuencia según este indicador de la mentalidad religiosa la proporción de jóvenes vencialmente católicos parece ser bastante inferior a la mitad del grupo joven. Apoyamos la hipótesis precedente en el hecho de que solamente una tercera parte de la juventud rural, juventud tradicionalmente más católica que la de otros sectores, mantiene una mentalidad específicamente cristiana."²

b) *Práctica cultural*. Las apreciaciones

en este punto son coincidentes entre los autores. Apoyados en suficientes datos de encuestas, se deduce una baja importancia en la asistencia a la celebración de la eucaristía y a la comunión, aspectos importantes objetivamente en el cristianismo, y más aun, quizá, en la conciencia normal de los cristianos. Según los datos aportados por la III Encuesta Nacional a la Juventud, el 23,2 por 100 no asiste nunca a las asambleas dominicales eucarísticas, el 51,6 asiste ocasionalmente o con poca fiabilidad, y el 25,2 por 100 habitualmente. Estos resultados son obtenidos de encuestas por entrevistas en las que normalmente se dan autovaloraciones que mejoran subjetivamente la conducta participativa, en este caso a una acción cultural.³ De ahí la conclusión: "La disminución notoria de la proporción de jóvenes varones practicantes y fervientes con el consiguiente aumento de los indiferentes fundamenta seriamente el planteamiento de una hipótesis: la juventud española actual se está alejando cada vez más de la práctica religiosa. La afirmación puede hacerse extensiva también a la juventud femenina por el inicial despegue verificado en estos últimos años hacia la homogeneización de valores y pautas en muchas de las otras áreas que hemos tenido ocasión de estudiar."⁴

La frecuencia sacramental centrada en la eucaristía, puede ser más reveladora aun: "El cambio de las pautas que se verifica en lo relativo a la asistencia a misa parece presentarse todavía más acelerado cuando de la frecuencia de la comunión se trata. Asumiendo como practicantes aquellos que, por lo menos, una vez al año comulgan, el descenso de esto de jóvenes en el periodo 1960-1970 ha sido notorio. Mientras que en 1960 el 79 por 100 de los varones y el 96 por 100 de las mujeres eran practicantes en 1968 tan solo se contaban el 57 por 100 de los varones y el 86 por 100 de las mujeres."⁵

c) *Mediación eclesial*. Es quizá el aspecto en que más ha cambiado la juventud. *Indiferencia* y *antijerarquismo* parecen ser dos constantes de nuestros jóvenes, con todo lo que ellas representan y encierran. Son dos actitudes que progresivamente se han ido manifestando en la juventud occidental de forma a veces alarmante. La Conferencia Episcopal Francesa ha tomado conciencia de ello en un documento particularmente lucido⁶, y que todos los episcopos

deberían asumir como material de estudio y reflexión.

En todas las naciones se va reflejando esa situación. En España lo constataba el informe Foessa Decia: "Si la proporción de los españoles que obra 'siempre o casi siempre como manda la Iglesia' es inferior a la mitad (44 por 100) el porcentaje correlativo a los jóvenes es notablemente más bajo (37 por 100). Por otra parte, la proporción de jóvenes que mantienen actitudes categorizables como indiferentes gira alrededor del 25 por 100. No incluimos en esta categoría a aquellos jóvenes 'que alguna vez piensan en lo que manda la Iglesia, pero la mayoría de las veces no y se quedan tranquilos' (32 por 100) que desde nuestro punto de vista pueden situarse en los umbrales de la indiferencia religiosa."

Estos datos parecen brindar un panorama muy diferente al de los años 60, actualmente solo puede ser considerada como adherida a la Iglesia una porción ligeramente superior a una tercera parte de los jóvenes y, sin embargo, una cuarta parte se autoconsidera claramente indiferente y casi otra tercera parte se sitúa muy próxima a la indiferencia. En consecuencia, la actitud preponderantemente vigente entre los jóvenes hacia la Iglesia parece ser la indiferencia.⁷

En cuanto al antijerarquismo, el informe recoge este juicio de Sánchez Terán, positivamente valorado en múltiples estudios sobre el tema: "Se puede hablar, y creo que esto, por desgracia, presenta caracteres graves, de un creciente antijerarquismo en la juventud española entendido como una oposición no ya tanto a las personas concretas, sino al conjunto de las estructuras del gobierno de la Iglesia que algunas veces se personifican en los obispos."⁸

También en España, como en otros lugares, hay una declarada preferencia y cada vez más acentuada, por enrolarse los jóvenes en los grupos informales con preferencia a los grupos institucionales.⁹ Es esta una de las actuales vías de escape que manifiesta por una parte la desconfianza en las instituciones (antijerarquismo del que hemos hablado), pero, por otra, habla claramente de la necesidad de un grupo pismo o comunitarismo que puede despertar y acompañar la religiosidad de los jóvenes.

Al terminar esta breve descripción de algunos aspectos de la religiosidad de nuestra juventud, hemos querido insis-

tur en ciertas constantes que aun hoy día son significativas Hemos querido también apuntar a ese nuevo camino que se ha abierto en los últimos años los grupos La conclusión puede ser que hay una religiosidad que prácticamente ha muerto, la religiosidad tradicional, tanto en los elementos de referencia como en la concepción de los mismos

Los nuevos grupos han tomado de recciones fuertemente diferenciadas entre sí, mirando a posturas con frecuencia extremistas, muy propias de la juventud Entre los jóvenes que apuntan a vivir una religiosidad fuertemente comprometida y los jóvenes que buscan una nueva huida de la sociedad amparándose en movimientos de tipo orientalista, apenas hay intermedio Sería muy difícil deducir con datos suficientes cual de esos dos extremos está aca parando más la atención religiosa de la juventud Todavía no disponemos de esos datos Lo cierto es que la religiosidad renace en formas nuevas y que otros son los ambientes y culturas —despertadas en la política, la teología y el trasiego viajero de maestros orientales y turistas— en los que la juventud se juega su porvenir inmediato en el campo de la religiosidad Tanto un extremo como el otro son muy diferentes del ambiente tradicional Sería difícil decir que es peor, aunque tampoco puede aventurarse que no sea arriesgado

8 VARIEDAD DE ESPIRITUALIDADES JUVENILES - En el fluir de la lenta "corriente cultural" (la "revolución silenciosa" de R. Inglehart) parecen participar casi todos los jóvenes, aunque muchas veces sin una clara conciencia de la dirección del flujo de la transición "Toda la juventud se encuentra en estado de emigración, incluso los que no se van cambian de país cultural y, por tanto, de personalidad" (P. G. Grasso) Sin embargo, las soluciones de comportamiento de este cambio cultural no son homogéneas La fenomenología de las conductas juveniles se muestra muy variada y hasta contradictoria en muchas ocasiones

Al proponer el esquema de tipología juvenil se ha formulado la hipótesis de una multiplicidad de modelos de comportamiento relacionados con una pluralidad de tipos psicológicos y de posiciones culturales El análisis, aunque meramente empírico, de las diversas expresiones actuales de vida de los jóvenes pone de relieve una variedad de

respuestas de comportamiento a las condiciones objetivas y subjetivas que están implicados La utopía humanista y solidaria que ha inspirado la gran aventura de la contestación juvenil, no podía menos de provocar resistencias en el sistema socio-cultural dominante y sentimientos de culpabilidad en los mismos jóvenes que "osaron" romper la conformidad cultural y suscitar la crisis de las relaciones de lealtad con las instituciones psicológicamente centrales (la familia, la escuela, el estado, la Iglesia)

De aquí el llamado "reflujo de la contestación" (o la renuncia juvenil a la acción indicadora o contestataria), que puede explicarse como resistencia del sistema (por tanto, en clave política), pero también como un "drama psicocultural", gran parte de los jóvenes habría "cedido" por incapacidad para soportar la situación psicológica de inseguridad y de aislamiento consiguiente a la ruptura de la solidaridad de base, y el sentimiento de culpa consiguiente a la repulsa de la tradición cultural (repulsa vivida como "traición al padre" y "abandono de la protección afectiva de la madre") Ante la negativa opuesta por la sociedad adulta a favorecer coherentemente la institucionalización de los nuevos valores, a falta de sólidos apoyos de asociaciones autónomas, sin vinculaciones ideológicas y organizativas seguras con otros grupos de "marginales" y "excluidos" muchos de los jóvenes contestatarios (quizá la mayor parte de la población estudiantil) se han sentido "perdidos" y han preferido volver a la "casa del padre" y a la seguridad del "seno materno" Esto no significa necesariamente un retorno a las ideas del pasado una renuncia pura y simple a la utopía, sino más bien una caída del impulso a la acción coherente para "realizar la utopía", una situación de armisticio con las instituciones del *statu quo* Las consecuencias de esta situación en el comportamiento son diversas mientras que ciertos grupos juveniles que no han cedido al "chantaje político-cultural" siguen en la lucha (incluso armada) por la afirmación de los nuevos valores (en organizaciones autónomas o dentro de los partidos de masa), gran parte de los jóvenes, después de aislarse, se han "acomodado" a las exigencias del sistema (que se han hecho aun más rígidas por las dificultades coyunturales del subsistema económico) De aquí el clima general de es-

tancamiento social y de neo-conformismo de aprovechamiento a ultranza de las oportunidades ofrecidas por la "civilización del consumo" de regresión a conductas predatorias

Signo de esta degeneración social creciente son sobre todo los comportamientos desviados (la droga, la criminalidad la violencia en las relaciones interpersonales, la falsa permisividad sexual) con algunos intentos, mas o menos programados, de legitimidad de las "desviaciones" en términos subculturales

Los mecanismos defensivos empleados, incluso a nivel juvenil, para evitar las consecuencias de las frustraciones de la vida a falta de un cuadro de valores religiosos y sin la ayuda de los medios sacramentales son muchas veces de naturaleza reactiva y compensadora, provocan mas bien respuestas de evasión o socialmente improductivas cuando no destructivas Por ejemplo, la difusión impresionante de la droga entre los jóvenes estudiantes es frecuentemente sintoma de un "vacío de valores y de intereses" que denuncia graves carencias educativas pero puede ser también una búsqueda de experiencias no usuales, de conocimientos sensoriales e intelectuales mas refinados y hasta sed de exaltaciones "místicas" (en sujetos muy dotados mentalmente y privados de experiencias religiosas normales plenamente satisfactorias)

La tendencia al misticismo parece ser un rasgo dominante de muchos jóvenes (sobre todo de origen socio cultural superior) El pulular de movimientos juveniles misticoides, de orientación irracionalista y esoterica, es una prueba mas de esta orientación "espiritual" Baste citar, por ejemplo, el "Jesus movement" que se difundió sobre todo en el mundo anglosajon a comienzos de los años 70 y que comprende grupos muy dispares, pero orientados todos ellos a huir de las tentaciones del sexo y de la droga mediante la polarización afectiva en la figura "comprometida" de Cristo (a diferencia de otros grupos que se inspiran en el mundo mas "pasivo" de las religiones orientales) Dejando aparte el hecho de que esta "Jesus revolution" se instrumentalizo muy pronto en provecho de fines comerciales (recuérdese la explotación del espectáculo *Jesus Christ Superstar*) se puede reconocer que el fenómeno de los "Jesus people" —como antes el de los *beatniks* y el de los *hippies*— es signo de una necesidad, social

mente reforzada, de experiencia religiosa, y en particular mística que parece haberse difundido también en el mundo juvenil católico, como lo demuestra el eco que ha encontrado en él el movimiento pentecostal [✓Carismáticos]

La difusión en los países industrializados de estos y de otros fenómenos parareligiosos (como el ocultismo, la magia blanca, la religión astral, el espiritismo) plantea una serie de problemas en relación con las condiciones suscitadas por el progreso tecnológico y con la situación de las religiones de iglesia, se puede pensar entonces que la racionalización exasperada de las sociedades urbano industriales y la burocratización de las organizaciones religiosas son factores que facilitan por lo menos la explosión —en el sentido de la "supercompensación" de Adler— del irracionalismo religioso y parareligioso

Los jóvenes, actualmente mejor equipados a nivel intelectual, deberían saber reaccionar contra la fascinación de la exaltación misticoides Pero tendrán que encontrar en las iglesias no sólo una ayuda mas inteligente para consolidar racionalmente sus convicciones de fe, sino también el calor de un encuentro comunitario (que se haga juvenilmente festivo mediante la aportación de medios expresivos atraentes, como la música y el debate democrático), en donde encuentre su satisfacción la necesidad "innata" de experiencia religiosa y al mismo tiempo social

P. G. Grasso

II Experiencias espirituales¹⁰

PREMISA Los jóvenes de hoy viven la experiencia madurativa de un mundo en cambio Insertos en la llamada socio cultura de la racionalización, del pluralismo y de la secularización, padecen y estimulan a la vez la dinámica del cambio individual, social y cultural, a través de la cual intentan vislumbrar los horizontes del "mundo nuevo" y del "hombre nuevo" que ansian Por esto luchan y sufren, trabajan y esperan, estudian y rezan Por esto buscan, sirven y crecen Pero ¿cuales son las luces y las sombras de su búsqueda, los surcos fecundos de su servicio, las condiciones concretas de su crecimiento?

Los jóvenes son hijos de nuestro tiempo y reflejan con agudeza y fidelidad

dad sus virtudes y sus defectos, sus anhelos y sus desilusiones, sus esperanzas y sus angustias sus certezas y sus perplejidades, aun cuando bajo ciertos aspectos representan la denuncia contestataria de sus límites. Se han dado cuenta —sobre todo en los últimos diez años— de que el nuestro es un tiempo de paradojas amor/violencia participación/marginación, verdad/confusión gozo/dolor liberación/masificación, un tiempo en el que el riesgo ha sustituido al heroísmo, el éxito ha sido computado como victoria, el interés económico ha ocupado el puesto de la grandeza moral, el hedonismo ha reemplazado al amor, las opiniones de moda se han arrogado la función de la verdad. Por eso desean tener experiencias de ello de una forma consciente, o sea conocer y juzgar para actuar luego leer nuestro tiempo valorar situaciones, personas acontecimientos relaciones instituciones, y obrar, hacer cambiar, por eso se muestran especialmente sensibles para captar las causas más macroscópicas del cambio, para señalar sus problemáticas y para descubrir sus consecuencias. En particular, parecen intentar la experiencia de las alienaciones y posibilidades de algunos fenómenos contemporáneos: la racionalización, el pluralismo la secularización.

1 LA EXPERIENCIA DE LA RACIONALIZACIÓN - A medida que la sociedad se ha ido desarrollando en el aspecto tecnológico y burocrático esto es con el progreso de la racionalización¹¹ se han ido extendiendo como una mancha de aceite algunos fenómenos que han repercutido particularmente en las jóvenes generaciones: el eficientismo, la desresponsabilización, el consumismo. Y los jóvenes han experimentado frecuentemente sus consecuencias absorbiendo lentamente el espíritu de la lógica del tener de la dinámica del arribismo, de la marginación estructural, de la confusión de los valores. De ahí han derivado desequilibrios tensiones soledad, frustraciones tal como había previsto ya por otra parte, la sociedad racionalizada que intentaba ofrecer falsos remedios permitiendo y favoreciendo —primero ocultamente, pero luego de forma cada vez más manifiesta— el uso de medios liberadores y gratificantes como la droga la evasión, la violencia y el misticismo. El consenso sobre la eficacia de estos medios, sostenido por la adhesión conformista a esos comporta-

mientos y por la adquisición y participación en esas actitudes, se ha convertido muchas veces en el terreno común donde los jóvenes se encuentran, se abren a los demás, se reconocen mutuamente y se apoyan.

A pesar de ello ciertos núcleos de jóvenes han sabido romper los duros vínculos de este conformismo para valorar algunos puntos positivos de la sociedad racionalizada luchando contra los pseudovalores que ésta defiende y promueve y comprometiéndose en concreto a construir una sociedad alternativa centrada en el hombre y al servicio de él. Son ya un hecho ciertos grupos, asociaciones movimientos —políticos sociales religiosos, recreativos— desarrollados en estos últimos años, creados por y para los jóvenes a fin de realizar algunas de sus exigencias más urgentes: seguridad y corresponsabilidad contra el eficientismo participación socio política y solidaridad contra la desresponsabilización verificación y afirmación de los valores perennes contra el consumismo. Estas exigencias si por un lado han nacido en un clima de crítica y de repulsa de la sociedad racionalizada y son un índice de las carencias de la socialización familiar escolar o eclesial por otro lado son más bien un signo de madurez de los jóvenes de hoy, ya que expresan una orientación y una tensión hacia valores más altos del hombre y hacia unas actitudes de las cuales y para las cuales vivir¹². Por eso hay que acogerlas y valorarlas en función de un crecimiento integral y armónico de los jóvenes: se trata de valores —unos valores con los que los jóvenes juzgan y critican el mundo de los adultos¹³.

En este contexto resulta de suma importancia "(preparar al joven) para un recto uso de la racionalidad sustancial en contraposición y como correctivo del abuso tan generalizado de la racionalidad puramente instrumental"¹⁴ esta preparación lleva consigo la toma de conciencia de los numerosos condicionamientos socio culturales a los que está sujeto el joven, que tienden a quebrantar su libertad y un proceso intencional de "educación para la crítica" orientada y anclada concretamente en una experiencia cotidiana de los hechos vividos juzgados y valorados¹⁵ y esto no solo en un macronivel (la Iglesia, el partido, la fábrica), sino también en un micronivel (la familia, la escuela). Efectivamente solo en la experiencia con-

creta y cotidiana palpa el joven su capacidad y sus posibilidades efectivas, asume gradual y conscientemente su responsabilidad, aprende a compartir y a ser corresponsable, experimenta la fuerza de las dificultades, confronta y criba sus ideas mediante la reflexión y el diálogo. Mas para que esto suceda, es urgente "un repensamiento de los contenidos de la educación intelectual, social política y sindical, sobre la necesidad de capacitar para moverse en una sociedad que adquiere cada vez más las características de una máquina constructiva y represiva, capaz de suprimir radicalmente la tendencia a usar de la razón con vistas a las opciones fundamentales de la vida"¹⁶.

2 LA EXPERIENCIA DEL PLURALISMO - La sociedad pluralista actual, esto es, la sociedad que protege el pluralismo como un valor que genera un régimen de competitividad cultural, plantea a los jóvenes problemas y posibilidades nada indiferentes¹⁷. Los jóvenes exigen independencia frente a tradiciones, normas, instituciones y autoridades de todo tipo, a fin de realizar la experiencia de la permisividad y de la anomia. Aceptan acriticamente esa permisividad, justificándose con la afirmación de que la inhibición social y cultural modifica estructuralmente al hombre, haciendo que actúe sienta y piense en contra de su interés natural. En nombre de la autonomía anulan entonces todos los vínculos y todos los frenos: la pornografía la droga el sexo se convierten en medios socialmente aceptados —al menos en sectores bastante amplios de jóvenes— para encontrarse y comunicarse entre sí. En efecto, una vez admitido el principio de la libertad absoluta ya no es posible trazar los límites entre lo lícito y lo ilícito, lo bueno y lo malo, el valor y el antivalue. "Si se nos ofrecen todos los placeres del mundo, dicen los jóvenes, ¿por qué no ir gustándonos unos tras otros?, ¿por qué no probar esos comportamientos distintos cuyo lujoso prestigio pregonan los medios de comunicación?, ¿por qué no probar la droga si nos trae una nueva experiencia?"¹⁸.

No se buscan ya las normas en correspondencia con los valores absolutos y ni unas ni otros se atienen a la realidad total y a las necesidades concretas de los jóvenes. De ahí se sigue un estado de anomia que, al no estar aun la personalidad juvenil organizada establemente en torno a un sistema de valo-

res, de metas y de expectativas, crea en los jóvenes una insatisfacción y una inseguridad contra las que reaccionan bien marginándose de la sociedad (hippies), bien rebelándose violentamente contra ella (grupos subversivos).

Todo esto no les quita a los jóvenes la posibilidad de observar en ese terreno pluralista tan caótico ciertas semillas fecundas que podrían hacer germinar la sociedad nueva para el hombre nuevo. Descubren, por ejemplo, la necesidad urgente de volver a lo esencial, de adueñarse de sí mismos de encontrar un sentido profundo a la existencia de abrirse a una esperanza que trascienda las necesidades inmediatas y la vulgaridad de lo cotidiano, de exigir la preeminencia de los valores sobre las estructuras. Llegan incluso a vislumbrar que es precisamente la sociedad pluralista —frente a la sociedad ideológicamente homogénea— la que ofrece mayores garantías a la libertad de conciencia, provoca un amplio florecimiento de ideas, ofrece estímulos al pensamiento y a la investigación, abre el camino a la colaboración, favorece la solidaridad, la concordia, el respeto mutuo. La misma experiencia religiosa se ve en parte estimulada por el pluralismo, por el impulso que este ofrece a la libertad de conciencia, haciendo más coherente y responsable la adhesión a la religión. El joven, una vez que ha escogido vivir su fe, se da cuenta de que necesita una mayor interiorización de los valores religiosos y una fuerte y profunda convicción personal para dar al mensaje evangélico el puesto central que le corresponde.

De aquí surge la necesidad de educar a los jóvenes en el culto a la verdad y en la claridad de ideas, para prepararlos a discernir a recuperar categorías de juicio fundamentadas y críticamente cribadas, para hacer frente a la relativización creciente¹⁹ y purificar las vivencias juveniles de toda efervescencia mítica no constructiva. Solo así la generación joven se convertirá realmente en fermento que impulse a la sociedad a darse un orden más unitario y estimulara a la humanidad a buscar los caracteres universales que hagan posible el camino hacia la unidad y la fraternidad, de manera que, ante todo, el hombre se vea libre de lo que le impide ser feliz. Sólo así se creará la urgencia de realizarse en la auténtica libertad, entendida como capacidad de autodeterminación derivada de la razón, que nos hace jue-

ces y responsables de nuestras propias acciones y nos lleva a vivir en la conciencia y en el dominio de nosotros mismos y en el respeto a los valores objetivos

3 LA EXPERIENCIA DE LA SECULARIZACIÓN Teniendo en cuenta todo lo que se dijo en la primera parte de este artículo sobre la vida espiritual juvenil —entendida como la traducción al comportamiento de ciertas orientaciones de valor sacadas de ciertos grupos de pertenencia y de referencia— y ante algunas experiencias juveniles en la sociedad pluralista y racionalizada de hoy entramos ahora en la parte viva del problema de la secularización

Las incidencias de la sociedad secularizada en los jóvenes tienen que analizarse a partir de una interpretación del hecho de la secularización lo mas correcta y realista que sea posible Esa interpretación subraya el hecho de que la religion católica va perdiendo importancia a nivel social e individual que ciertos sectores de la sociedad y de la cultura se apartan de la Iglesia, que existe cierta crisis de las conciencias, etcétera, pero destaca igualmente que el catolicismo, al no ser totalmente dependiente de la sociedad no esta obligado a seguir la secularización unidireccional e irreversible que sigue la sociedad El catolicismo tiene en si mismo una vitalidad que le viene del mensaje que intenta ofrecer al mundo y que condiciona en gran parte su modo de ser en la sociedad Es el mensaje, la autocomprensión de este mensaje lo que confiere al catolicismo una vitalidad una continuidad y una creatividad (de la que son signos evidentes el Vat II y el decenio postconciliar) en cierto sentido independientes de la socio cultura en que esta inscrito aun cuando esa vitalidad no lo libre de crisis internas y externas²⁰ En esta situación de "vitalidad secularización" los jóvenes se encuentran ante el doble problema de la adhesión/repulsa de las verdades y valores que propone la fe cristiana y de la adhesión/repulsa de la Iglesia que anuncia y garantiza esas verdades Los dos problemas son importantes, aunque a niveles distintos (tanto cualitativa como cuantitativamente) el primero es signo de la situación de transición de los valores que preocupa a los jóvenes de hoy (secularización de la conciencia)²¹ el segundo es expresión de la crisis de pertenencia de la contestación

institucional de la tendencia a elegir y construir religiones "privadas" o "invisibles" (secularización socio cultural)²²

La secularización socio-cultural afecta profundamente de una u otra manera, a todos los jóvenes la secularización de la conciencia, por el contrario, repercute mas —al menos por ahora— en ciertos grupos restringidos y se expresa —según el modo de percibir la secularización de la religion en si misma o en relacion con su inserción social— en las dos categorías extremas del "disenso" o del "compromiso" La presión cada vez mas urgente de estas dos categorías sobre la masa de los jóvenes nos obliga a señalar algunas implicaciones que dan la clave interpretativa de las experiencias religiosas del joven disidente y comprometido y las dos líneas tendenciales hacia las que se han ido orientando los jóvenes de los años 70

a) *La experiencia del disidente* Las experiencias del "disenso" propias de los grupos juveniles que aceptan las teorías de la inutilidad o de la muerte de la religion sin mas, presentan una multiplicidad de expresiones que van desde la oposición indiscriminada y abierta a la Iglesia hasta la corrosión subterránea de los valores religiosos Las experiencias mas corrientes del "disenso" son las de los jóvenes que, en su intento de valorizar algunas propuestas de la sociedad racionalizada y pluralista o de llevar a cabo un compromiso con las ideologías ateas de que esta informada la cultura contemporánea, llegan a considerar los valores socio economicos como el parametro de la moralidad y, consiguientemente confunden la moral con la eficacia, el bien con la utilidad y el éxito, sosteniendo incluso a veces que es la praxis social la que define lo que es verdadero y falso De esta manera apoyan de una forma acritica, el establecimiento de una moral atea, materialista de origen marxiano y marcusiano, que intenta sustituir a la moral teista, que, según ellos aliena al hombre Siguiendo por este camino, aceptan las teorías que reducen la "trascendencia" a lo humano, a la sociedad futura por construir y atacan violentamente toda instalación conformista y tranquilizante en unas estructuras socio-culturales que frenan el compromiso concreto de construcción de la historia, esto es, usando la terminología de E Bloch, rechazan la falta de compromiso por la utopia concreta²³ Esta experiencia es propia de los jóvenes

que, al abrirse a la realidad y al descubrir los graves problemas que afligen al mundo, consideran la construcción de un futuro mejor, de un mundo mas humano, como el ideal capaz de comprender toda su existencia

Otros jóvenes, por el contrario, se convierten en paladines de un "cristianismo horizontal", reduciendo la religion al compromiso en las realidades terrenas, al servicio de los demás El mandamiento de la caridad con el prójimo adquiere de este modo la primacía exclusiva, pero solo para la búsqueda de una solidaridad cuyo fundamento es puramente social, sin una perspectiva de fe Como muy bien señala A Gehlen a propósito de la situación actual de la Iglesia, el compromiso social sustituye a los grandes temas tradicionales de la salvación la cruz la redención, la gracia²⁴ También esta toma de posición radical es signo de un modo típicamente juvenil de situarse ante los valores, esto es la abstracción y la mitificación, que acompañan casi inevitablemente a la nueva situación de los jóvenes dentro de la sociedad actual

Otra tendencia que aparece en las filas del "disenso" es el compromiso por la realización individual Este compromiso, si por un lado revela una gran preocupación de promoción humana, por otro va acompañado de la repulsa total e indiscriminada de la ley moral objetiva, vista como limitación de la libertad de decidir y de actuar En esta situación el joven tiende a identificar la religion con la búsqueda de la identidad personal²⁵ o —como dice E Bloch— con la interiorización total de la trascendencia para tender continuamente hacia el "no-ser todavía"²⁶ llegando a experimentar como culpa la negativa a alcanzar la propia identidad, el no enfrentamiento con los riesgos que lleva consigo la realización personal, la rendición ante el individualismo y la rutina Por eso reacciona energicamente contra cualquier forma de alienación que atente contra la identidad personal en el ámbito del trabajo, del consumo, de la escuela, del tiempo libre, de la información, aunque se olvide la alienación que sufre al rechazar a Dios y su acción salvadora La búsqueda de realización personal, centrada casi exclusivamente en la autonomía de pensamiento y de acción, impide de hecho a los jóvenes aceptar el mensaje evangélico como mensaje de salvación Entre otras cosas porque la salvación que ellos buscan no es tanto una salvación total

cuanto mas bien una liberación de los males de este mundo el hambre, las enfermedades, las guerras, la injusticia, las condiciones de subdesarrollo, las discriminaciones raciales

b) *La experiencia del comprometido* La experiencia del joven comprometido, rara todavía en la sociedad actual por ser incomoda, inteligente e inquietante, es propia de los jóvenes que han advertido y experimentado, y quizas sufrido, el impacto de la socio cultura en la religion católica, pero que han sabido también intuir la vitalidad que le es propia y que se ha ido expresando —a partir sobre todo del Vat II— en propuestas concretas en favor del hombre y de la sociedad La experiencia de este impacto les ha hecho caer personalmente en la cuenta de que el mensaje cristiano es hoy mas que nunca un mensaje escandaloso que la masa rechaza o ignora por estar implicada en multiples intereses secundarios e inmediatos, y pagan en su persona la opción de ser cristianos Esta opción lleva consigo el compromiso cotidiano de anunciar el valor de cada uno de los hombres y su llamada a una salvación ultraterrena, de denunciar con firmeza todos los condicionamientos que humillan la dignidad de la persona, de denunciar con realismo todo lo que impide al hombre vivir una experiencia humana de contribuir personalmente a la superación de los males que sufre la humanidad Es una opción que no los aliena de la realidad, sino que los inserta en ella de una manera distinta de como lo hace el disenso, brindándoles la experiencia de la construcción de un mundo mejor, pero como colaboradores del Dios creador, de la solidaridad con los demás, pero como miembros vivos y responsables del pueblo peregrino de Dios, de la inserción en la historia, pero como historia de salvación que, aunque tenga su pleno cumplimiento en la vida eterna, comienza ya en este mundo Es una opción que, aunque no los inmuta contra las numerosas complicaciones de la sociedad moderna, lejos de colocarlos en una actitud de rechazo del catolicismo, los capacita para dar el paso desde un cristianismo consuetudinario y pasivo a un cristianismo consciente y activo, desde un cristianismo tímido e inepto a un cristianismo decidido y militante, desde un cristianismo individual y separado a un cristianismo comunitario y asociado, desde un cristianismo indiferente e insensible a un cristianismo comprometido

do Los capacita para reafirmar en su conciencia y para traducir en la vida la opción de Cristo única respuesta a todos los problemas del hombre y de la historia

Para vivir esta opción, le exigen a la Iglesia, con razón, que sea más abierta a los pobres, más responsabilizada en su destino, más fraternal, más sencilla, más democrática más comprometida con el hombre, más sensible a lo nuevo más animosa y optimista²⁷ Le piden a la Iglesia que les presente con coraje un tipo de experiencia por el que valga la pena arriesgar la vida dario todo Entonces es cuando adquiere todo su relieve la afirmación de que la religion "resiste como factor de educación de los jóvenes de hoy solo cuando se palpa su esencial no extrañeza, mejor dicho, su adecuación a las experiencias culturales, políticas, profesionales, familiares sexuales y éticas de los jóvenes en otras palabras cuando puede percibirse como elemento esencial del proceso de liberación y de promoción de la personalidad del individuo y de la sociedad"²⁸

CONCLUSIÓN La panorámica expuesta hasta aquí me mueve a formular una pregunta ¿Existe algún punto en común entre comprometidos y disidentes entre los dos extremos de una experiencia tan diversa? A mi juicio lo que separa y acerca mas a los dos polos de la desviación juvenil es la llamada experiencia política, que disidentes y comprometidos dicen vivir Esta experiencia se basa en un descubrimiento de la política, entendida como medio de inserción en la sociedad y como fuente de una nueva identidad juvenil, en la toma de conciencia de si mismo, en el deseo de una participación más directa y responsable en la vida social en la necesidad de reconfirmar algunos valores En efecto, disidentes y comprometidos se disputan de forma latente o manifiesta el terreno sobre el cual construir la sociedad nueva en el que comprometer su propia existencia para la realización de un proyecto humano y social que responda a las exigencias de igualdad, de libertad y de justicia Y como este compromiso parte de la toma de conciencia de los problemas concretos de la sociedad y mira a la intervención activa y decisoria en las opciones que "cuentan", la política se convierte en ambos casos en una respuesta privilegiada a la exigencia de renovación social, en una solución oportuna de los problemas que surgen en una manera

de forjar la propia identidad, vieniendo así a equipararse con la religion considerada por los sociólogos hasta ayer como el factor integrante por excelencia a nivel personal y social

En esta confrontación entre religión y política se presenta también una doble toma de posición los disidentes optan por un proyecto político rechazando la propuesta religiosa, los comprometidos descubren la autenticidad religiosa como base para un dialogo entre religion y política La actuación concreta de esta doble polaridad señala una clara inclinación en favor del valor político en el sentido de que tiende a convertirse en el valor central, en la instancia maxima de la escala de valores, en el factor capaz de determinar una reorganización de la personalidad hasta convertirse en la base de un proceso propio y verdadero de resocialización, en el filtro a través del cual valorar la totalidad de la experiencia Y todo esto con el riesgo que lleva consigo una valoración unilateral de la política dejar a los jóvenes en un horizontalismo cerrado, ensanchando cada vez más el área de la disensión y haciéndolos cada vez más incapaces de captar aquellas aperturas e innovaciones que trascienden la pura realidad de los acontecimientos

Una vez comprendido este peligro, pero descubierta al mismo tiempo la fecundidad del compromiso político y su no oposición al valor religioso (aunque una cosa sea el compromiso político y otra el modo con que puede vivirse de hecho llegando incluso a oponerse al valor religioso), nace la exigencia de descubrir en esta experiencia aquellos valores que son condición para transformar la búsqueda y el servicio juvenil en un crecimiento individual y social Estos valores son el ansia radical de libertad frente a los condicionamientos del contexto socio cultural el aprecio de la autenticidad contra los convencionalismos el sentido profundo de la dignidad de la persona humana contra la manipulación y la esclavitud la tendencia a la socialidad universal contra el individualismo, la búsqueda de un lugar concreto donde poder trabajar con un compromiso responsable contra el conformismo, el quietismo y los compromisos Insistiendo en estos valores, el educador tiene que conducir a los jóvenes a la adquisición y a la interiorización de los valores

cristianos, de actitudes, modelos de pensamiento, comportamientos y funciones que poco a poco habrán de convertirse en la fuente de su orientación cognoscitiva y operativa La jerarquía cristiana de los valores tiene que volver a adquirir el significado fundamental en las opciones juveniles, tiene que ser el filtro a través del cual valorar toda la vida, el objetivo y el fundamento de toda búsqueda y de todo servicio Mas para que se inicie y se lleve a cabo este proceso, hay que educar con la verdad y en la verdad, o sea, motivar a fondo a los jóvenes para que discernan la verdad (anuncio) y encarnen en la vida diaria las exigencias de la verdad que se propone (testimonio) Y todo esto ha de realizarse en la situación concreta, o sea, la comunidad eclesial, la comunidad parroquial, el grupo de compromiso, entendidos como lugares de formación de la conciencia a través de la presencia y de la propuesta crítica de los valores, lugares en los que el joven se autoconstruye en la *vivencia* cotidiana a través de una asimilación al mismo tiempo vital y refleja (no una sin la otra) de los valores cristianos encarnados en las formas de participación de colegialidad, de libertad, de tolerancia, de corresponsabilidad y de dialogo promovidas por el Vat II en las que el joven puede realizar la experiencia madurativa de los valores perennes y de dimensiones nuevas cada vez más amplias del mandamiento de la caridad, lugares en que los adultos, con su amación y su ejemplo explicitos, con la franca discusión y aceptación de la aportación de pensamiento y de acción de los jóvenes, les ayuden a madurar y a asumir responsabilidades y empeños, superando el riesgo siempre inminente de la mitificación y de la absolutización, lugares en donde se lleve a cabo esa inversión de valores anunciada por Cristo y vivida por muchos cristianos de todos los rincones del mundo durante los últimos dos mil años dichos los que son pobres ante Dios, dichos los que no son violentos, dichos los que son de corazón limpio, dichos los que difunden la paz

E Rosanna

Notas—(1) Para conocer las encuestas que se han centrado en la religiosidad de la juventud española cf J M Vázquez *La Iglesia española contemporánea*, Editora Nacional Madrid 1973 Añádase R Duocastella *La forma*

ción religiosa en los colegios de la Iglesia (FERE) Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas, Madrid 1969 y los informes FOESSA de las notas siguientes —(2) Informe FOESSA *Estudios sociológicos sobre la situación social de España*, Madrid 1976 593 —(3) *Sintesis actualizada del III Informe FOESSA*, Madrid 1978 348 —(4) *Estudios sociológicos sobre la situación social de España* Madrid 1976 598 —(5) *Ib* 599 —(6) *Una Iglesia que celebra y que ora* Sal Terrae Santander 1976 1155 —(7) *Estudios sociológicos* 597 —(8) *Ib* —(9) Cf J M Vázquez *La Iglesia española contemporánea* o c (nota 1) 283 —(10) Esta segunda parte es estrechamente unida a la exposición psico sociológica de la primera se propone señalar algunas repercusiones estructurales institucionales en la situación juvenil para completar el cuadro de referencia dentro del cual situar las eventuales y más oportunas opciones educativas de fondo Intenta además concretar las "posibilidades" que la sociedad actual aun en medio de su complejidad caótica ofrece a los jóvenes y que los mismos jóvenes sobrepasan en un pasado muy reciente han sabido reconocer y valorar abre el camino a la comprensión de que un proyecto integral de educación en la fe de los jóvenes tiene que confrontarse críticamente con la situación que puede echar por tierra dicho proyecto o sea propone completar el cuadro de la situación juvenil dentro del cual habrá que colocar las opciones educativas esto es los criterios los objetivos las condiciones de la intervención —(11) Para una reflexión más analítica y concreta sobre la repercusión de la racionalización en la actualidad cf E Rosanna *Mundo en cambio y formación alla vita religiosa Prospettive sociologiche* en "Riv di Scienze dell'Educazione" 14 (1976) 50 54 —(12) Cf L Corradini *Per un accostamento educativo della "cultura giovanile* en La Comunità Scolastica 3 (1973) 31 —(13) *Ib* 32 —(14) G C Milanese *I giovani oggi e possibilità educative nello stile di don Bosco* en AA VV *Il sistema educativo di don Bosco tra pedagogia antica e nuova* LDC Turin Leumann 1974 163 —(15) *Ib* 164 —(16) *Ib* —(17) Para algunos aclaraciones sobre la repercusión del pluralismo en la sociedad contemporánea cf E Rosanna o c (nota 11) 55 58 —(18) J M Domenach *El mundo de hoy en Teología en siglo XX* I BAC Maior Madrid 1973 3 53 —(19) Cf G C Milanese o c (nota 14) 163 —(20) Para una exposición analítica de esta visión de la secularización cf E Rosanna *Secularizzazione e trasfuzionalizzazione della religione?* LAS Roma 1973 E Rosanna-C Sartorio *Chiesa in crisi o chiesa viva? Riflessioni sociologiche sulla Chiesa postconciliare* en "Riv di Scienze dell'Educazione" 13 (1975) 45 63 —(21) Entre todos los sociólogos contemporáneos el que mejor ha explicitado el problema de la secularización de la conciencia es P L Berger *El dosel sagrado Elementos para una sociología de la religion* Amorrortu B Aires 1971 *Id Rumor de ángeles* Herder Barcelona 1975 —(22) Sobre la "privatización de la religion" cf P L Berger *Contributo alla sociologia di minoranze consociative* en "Riv Internazionale di Dialogo" 2 (1969) 57 66 so

bre la "religión invisible", cf T. Luckmann, *La religión invisible*, Siguerme, Salamanca 1973.—⁽²⁵⁾ Cf E. Bloch, *Ateísmo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milán 1971, 324.—⁽²⁶⁾ Cf A. Gehlen, *Religion und Umweltstabilisierung*, en O. Schaltz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Styria, Wien-Köln 1971, 97.—⁽²⁷⁾ Cf T. Luckmann, o.c. (nota 22), 61 ss.—⁽²⁸⁾ Cf E. Bloch, o.c. (nota 25), 323-326.—⁽²⁹⁾ *I giovani, la fede e l'avvenire della Chiesa*, en "Civiltà Cattolica", 128 (1977), II, 112 s.—⁽³⁰⁾ G. C. Milanese, o.c. (nota 14), 165.

BIBL.—AA. VV., *Problemas de la juventud en el mundo actual*, Centro de Estudios del Valle de los Caídos, Madrid 1971.—AA. VV., *La formación religiosa en los colegios de la Iglesia*, SPA, Madrid 1969.—AA. VV., *Juventud y acción pastoral*, Artergraf, Madrid 1965.—AA. VV., *Los jóvenes ante la fe*, CC. Marianas, Madrid 1967.—AA. VV., *Los jóvenes y el sentido cristiano de la vida*, Madrid 1975.—AA. VV., *Jóvenes de esta América*, La Habana 1978.—Castellví, P., *Psicología del adolescente y del joven*, Barcelona 1980.—Díaz, L. A., *Los jóvenes somos así*, PPC, Madrid 1969.—ENS, *Informe confidencial sobre la psicología y el comportamiento espiritual de las jóvenes en los colegios de religiosos*, "El Diario de Avila", Avila 1967.—Fullat Genis, O., *La juventud actual: nuestro futuro*, Nova Terra, Barcelona 1969.—Gómez Pérez, R., *Jóvenes rebeldes (temores y esperanzas)*, Prensa Española, Madrid 1976.—Grachion, A., *¿Crisis de la juventud o la juventud en crisis? Acerca de la experiencia y las consecuencias de las manifestaciones juveniles y estudiantiles en Occidente, en los años 60 y 70*, Progreso, Moscú 1980.—Izquierdo Moreno, C., *Protesta y rebeldía de la juventud actual*, Mensajero, Bilbao 1979.—Laurie, P., *La rebelión de la juventud*, Fontanella, Barcelona 1969.—Ormezano, J., *Juventud compartida*, Guadarrama, Madrid 1972.—Riquier, M., *La nueva moral de los jóvenes de hoy*, Sagitario, Barcelona 1975.—Vejar Cacave, C., *Juventud y mundo nuevo. Colaboración de generaciones*, Jus, México 1976.

JUDÍA (ESPIRITUALIDAD)

SUMARIO: I. El concepto de santidad (*Qedusah*), base esencial de la espiritualidad judía y expresión característica de la santificación de la vida diaria - II. Los deberes judaicos (*miswot*), momentos de enlace espiritual entre lo divino y lo humano como símbolos y signos de la experiencia religiosa judía - III. El sábado, santificación del tiempo - IV. Las festividades (*mo'adim*), celebración del espíritu divino que actúa en la historia - V. Año nuevo (*Ros ha-Sanah*) y día de expiación (*Kippur*) como celebraciones del espíritu - VI. Las bendiciones (*Berakot*), expresión de homenaje y devoción espiritual hacia Dios: la oración ética (*Tefilah*) - VII.

Instituciones de la vida familiar y nacional - VIII. El estudio de la *Torah* - IX. Realidad de la vida judía entre las comunidades de la diáspora y en el Estado de Israel.

I. El concepto de santidad (*Qedusah*), base esencial de la espiritualidad judía y expresión característica de la santificación de la vida diaria

El concepto judío de espiritualidad y, por tanto, de santidad (*Qedusah*) tiene su origen en la concepción de que la religión no puede considerarse un compartimiento estanco de la vida, sino que debe penetrar toda la existencia humana. Para el judaísmo, adorar a Dios y espiritualizar la vida del hombre significa tender a la realización de la santidad, transfiriéndola a todas las actividades humanas. La santidad, en efecto, no se refiere tanto a la condición particular de un lugar, para la cual rige más bien el concepto de pureza o de impureza, cuanto a una determinada atmósfera conferida a las acciones humanas, orientadas a la celebración de la espiritualidad divina en medio de los hombres.

La categoría de la santidad posee un valor en el que no está necesariamente implicado el concepto ético, aunque por lo general ocurre así. Por lo tanto, puede definirse como acción dotada de espiritualidad judía aquella en que lo ético es evidente y la santidad aparece como simbolizada por su conexión con la divinidad. En este sentido, la espiritualidad típicamente judía puede definirse como espiritualidad de santidad, entendida como realización de la existencia en sus múltiples expresiones, como plenitud de vida judía. La actualización de los principios de la tradición judía en la vida social y privada, en las relaciones entre el judío y Dios inspiradas en sus enseñanzas practicadas con espíritu de justicia, de bondad y verdad, contribuye a crear el clima de santidad en consonancia con el imperativo bíblico del Levítico: "Sed santos porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios" (Lev 19,2), que puede traducirse así en su significado más explícito: Si observáis estos preceptos, realizaréis aquella santidad que Dios expresa de un modo absoluto. Un moderno comentarista de la Biblia escribe: "El adjetivo *qados* (santo) referido a Dios se encuentra también en otros pueblos semitas y, según parece, tenía el significado esencial de 'separado, le-

jano'. Indicaba la diferencia, la distinción que existe entre Dios y los hombres, sin ninguna significación moral. Referido por Isaías al Dios de Israel, este término expresa cuanto de elevado y de sublime distingue al creador eterno de sus criaturas caducas; pero esta alteza sublime abarca sobre todo el concepto de perfección moral, que es el carácter específico del Dios de Israel. Isaías atribuía al concepto de santidad y al adjetivo santo un contenido nuevo, a saber, el ideal de la perfección moral superior que distingue al Dios del profetismo"¹.

El concepto moral que se desprende del conjunto de los preceptos judaicos, impregnado de las ideas y del espíritu divino, confiere a la espiritualidad judía el significado derivado del término *Qedusah* (santidad). La misma esencia moral de la divinidad se resume en las palabras santidad y santo; Dios es santo como expresión de la más alta y absoluta perfección moral. Siendo Dios santo en sentido absoluto, exige del pueblo de Israel, es decir, del pueblo definido y llamado a ser "reino de sacerdotes y nación santa", la traducción y la aplicación de la santidad en todos los momentos de su existencia individual, familiar, social y nacional.

Esta expresión de espiritualidad judía no debe confundirse con una actitud de misticismo ascético, que mira al cielo —por miedo al pecado— renunciando al cumplimiento cotidiano de los deberes sociales. Al contrario, la santidad es una categoría espiritual que el judío puede conquistar y potenciar en sí mismo gracias al cumplimiento de sus obligaciones humanas específicas y por medio de la práctica de la propia vida judía. Al judío se le propone como modelo de imitación no ya un profeta o alguna otra elevada personalidad humana, sino Dios mismo, el cual es expresión absoluta de tal santidad y se presenta ante el pueblo judío mediante la revelación como maestro de los senderos de la santidad.

Esta espiritualidad judía no se limita a una práctica moral, ritual o a una expresión de pureza física y ceremonial; aparece más bien como una carga de humanidad y de espiritualidad gracias a la cual el hombre, en un impulso de "imitatio Dei", desde su ser finito tiende a dilatarse participando de lo infinito. Sin embargo, la santidad no es un acto de gracia que desciende del cielo hasta el hombre. "La elección es condicionada, es una presunción de capaci-

dad"; por ello, ese ideal de espiritualidad no exige una disposición particular al sacrificio, sino más bien una actitud mental de criatura humana normal llamada a vivir en el mundo con sus naturales expresiones de alegría, de placer y de esperanza.

Cada acto de la vida, cada gesto, puede entrar en el ámbito de lo sagrado, si existe esta conciencia de la relación continuamente presente entre el individuo y Dios. "Dios está en todas partes, no ya por la cualidad que le es propia de la omnisciencia..., sino porque nosotros, los agentes de la santificación, lo transportamos dondequiera que se ejerce nuestra penetración... Y nuestro 'medio de transporte' o, si lo preferis, nuestro sistema de inserción, se realiza a través de las mil perspectivas de la *Torah* (enseñanza), que comunica en todas partes y siempre el conocimiento bajo el aspecto religioso por ser ella, en su totalidad, la religión, el lazo por excelencia"².

Este conjunto de prácticas de vida judía enunciado en el AT se hizo más explícito y aplicable en el curso de los siglos mediante la *Halakah* rabinica, es decir, por la guía interpretativa de los maestros de las tradiciones jurídicas del judaísmo. Ella, en efecto, dio lugar a un conjunto de normas, costumbres y tradiciones encaminadas a estimular en el judío la aplicación y la práctica de la *Qedusah*.

II. Los deberes judaicos (*miswot*), momentos de enlace espiritual entre lo divino y lo humano, como símbolos y signos de la experiencia religiosa judía

El fin que se propone el judaísmo es elevar al individuo y a la comunidad a un nivel de perfeccionamiento ético-religioso. La espiritualización de la idea de Dios debía constituir el elemento determinante para orientar la vida del judío hacia esta meta. Por lo tanto, el elemento de dependencia del hombre respecto a Dios se convirtió en el elemento clave de la conciencia religiosa judía y en el fundamento esencial sobre el que era posible iniciar el proceso de espiritualización de la existencia cotidiana del judío. En efecto, había que ponerle en condiciones de advertir la presencia de la divinidad en todos los instantes de la vida, y no simplemente

en el lugar del culto o en el momento de la oración. En casa y fuera, en el ejercicio de la actividad habitual propia en cada momento y en cada acción el judío fue ayudado y estimulado a conseguir una plena conciencia de lo divino. El objetivo de que el judío consiguiera una segunda naturaleza religiosa, tendente a una constante espiritualización de su personalidad humana y de su comportamiento se consiguió gracias a las *miswot*. Representan estas una tupida red de deberes que constituyen la práctica del judaísmo.

Gracias a las *miswot*, el individuo era estimulado a la consecución de una meta fundamental poseer siempre el conocimiento intuitivo de la presencia de Dios como fuente de energía moral y espiritual para el creyente. Mediante el ejercicio de las *miswot*, cada acción del judío era elevada y sublimada a acto de adoración y de reconocimiento de la voluntad de Dios. Esta práctica tradicional judaica no abarca solo un importante sector de la vida, sino toda la existencia cotidiana del judío, en los días de semana como en los festivos, en los ritos y en las ceremonias familiares en los símbolos que penetran todas las manifestaciones de la vida. De esta manera el conocimiento de la dependencia del hombre respecto a Dios penetra gradualmente en la conciencia religiosa del judío a través de un conjunto de actos, de bendiciones, de actitudes que contribuyen a alimentar en el sentido de lo divino la presencia del Absoluto en el y en torno a él.

A J Heshel lo explica muy bien cuando escribe "Ningún hábito en el orden social, físico y psicológico debe amortiguar nuestro sentimiento de sorpresa frente al hecho de que este orden existe. Nosotros nos ejercitamos en conservar nuestro sentimiento de maravilla recitando una oración antes de tomar alimento. Cada vez que vamos a beber un vaso de agua, recordamos el eterno misterio de la creación 'Bendito seas Tu pues todo tuvo existencia por tu palabra'. Cuando deseamos comer pan o fruta, o bien gozar de una agradable fragancia o de una copa de vino al saborear por primera vez la fruta de la estación al contemplar el arco iris o el océano, al observar los árboles en flor, al encontrarnos con una persona docta en la Torá o en la cultura laica al enterarnos de noticias buenas o malas, se nos ha enseñado a invocar su nombre grande y nuestra conciencia de él" "Esta es una

de las metas a las que tiende la vida judía sentir los actos más vulgares como aventura espiritual, percibir el amor y la sabiduría que se ocultan en todas las cosas"³

A la luz de cuanto queda expuesto, asume un particular significado espiritual la *miswah* de la *Mezuzah*, es decir, el pequeño estuche que el judío coloca en la jamba de la puerta, en el cual se contiene un pequeño pergamino en que están escritas las palabras bíblicas que recuerdan principios judíos fundamente tales como la unidad de Dios, el amor del Señor a la humanidad, los deberes del judío para con sus hijos. Análogamente la *miswah* de los *Tefilin* (filacterias) recuerda la observancia del estudio asiduo de la Torá, la fidelidad regular a ciertas prácticas que contruyen a imprimir hábitos ricos de espiritualidad incluso cuando la mente no está atenta a la práctica de lo sagrado. Por otra parte este constante ejercicio es el que predispone en el judío observante aquellos momentos gracias a los cuales el alma entra en armonía con la espiritualidad de la acción, incluso cuando esta parece trivial a quien la observa desde fuera. Ciertas formas religiosas, superfluas para el que no comprende su contenido forman parte de aquel sistema de vida judaica que pertenece a un orden espiritual con su lógica espiritual propia y que, a veces no resulta plenamente comprensible sino al que lo vive.

III El sábado, santificación del tiempo

Entre las *miswot* (deberes) fundamentales del judaísmo, deberes encaminados a crear un clima espiritual particular, hay que recordar la observancia del sábado. Esta institución, citada en las primeras páginas de la Biblia, situada en el momento culminante de la creación divina y reconfirmada solemnemente en el cuarto mandamiento del decálogo, asume en sí misma la categoría fundamental de la santidad. Prescindiendo de los profundos significados ético-sociales y religiosos que hacen del sábado un momento esencial de la vida judaica, la práctica del sábado es acogida como un *oneg*, es decir, como una verdadera y auténtica delicia espiritual destinada a renovar semanalmente la existencia del judío, al cual confiere conciencia de sus aspiraciones ideales y

de su fe. En un mundo en el que todo es arrebatado por la violencia, por el más fuerte, pues lo que hoy importa es dominar el espacio, es decir todas las cosas que entran en contacto con los sentidos, la institución del sábado consagra la presencia de Dios en el universo. Le recuerda al hombre cuanta mayor importancia tiene para él la sucesión de los acontecimientos, el nacimiento de las generaciones y la concatenación de la historia.

El cometido del hombre no es tanto consagrar el espacio cuanto consagrar el tiempo, es decir introducir la *menuhah* (el reposo) la serenidad de espíritu, la independencia y la libertad de las condiciones sociales de las tensiones, de los intereses, de los negocios, de las preocupaciones materiales. El sábado judaico escribe Heshel se convierte así en el símbolo "del armisticio en la lucha cruel que el hombre libra por la existencia en una tregua en todos los conflictos individuales y sociales, en la paz entre el hombre y el hombre, entre el hombre y la naturaleza, en la paz dentro del hombre". El sábado se convierte en la invitación imperiosa a no pensar al menos el séptimo día en los bienes materiales ligados al espacio sino a consagrar el tiempo. Por eso se prohíbe realizar en sábado todos los trabajos que fueron necesarios para la construcción del santuario del desierto. "El sábado mismo es un santuario que se construye en el tiempo". El sábado es la primera institución bíblica que se define como *qados* (santa), en efecto, al final del relato de la creación se dice "Dios bendijo este día y lo santificó" es decir, lo declaró *qados*. Para el judaísmo "el sábado está hecho para celebrar el tiempo, no el espacio. Durante seis días a la semana vivimos bajo la tiranía de las cosas del espacio, el sábado nos pone en sintonía con la santidad del tiempo, ese día somos llamados a participar de lo que es eterno en el tiempo, a volvernos de los resultados de la creación al misterio de la creación, del mundo de la creación a la creación del mundo" (Heshel).

IV Las festividades (mo'adim) celebración del espíritu divino que actúa en la historia

Como para el sábado, la vida espiritual judía hace converger el sentido de lo sagrado en cualquiera otra celebra-

ción festiva. *Pesah* (Pascua), festividad dedicada al acontecimiento histórico de la primera libertad conseguida por el pueblo judío, *Sauwot* (Pentecostes), destinada a recordar la revelación del Sinaí, *Sukkot* (fiesta de los tabernáculos), celebración de la providencia dispuesta por Dios al pueblo durante su remoto vagar por el desierto durante cuarenta años.

Estas fiestas constituyen otras tantas *miswot*, o sea, ocasiones para la realización de actos religiosos gracias a los cuales se expresa no solamente la observancia judía sino una manera de concebir la vida justificada por un significado espiritual preciso. Gracias también a estas *miswot*, el ideal ético religioso judío se orienta a manifestaciones de evocación para los individuos particulares, invitando a una participación social. Por este motivo, durante la cena (*Seder*), característica de las dos primeras noches de pascua, el rito asume tonos sugestivos que confieren a cada momento del ceremonial significados espirituales altamente expresivos. Así, por ejemplo, cuando el celebrante recuerda a los familiares y a los demás comensales las antiguas palabras "En todos los siglos, cada hombre tiene el deber de considerarse como si el mismo hubiese salido de Egipto". Aquí no tenemos simplemente la liberación nacional de un pueblo puesto que aquella remota redención es contemplada en la perspectiva de una experiencia humana universal. Digase otro tanto del tono social de la invitación introductoria de la cena paschal cuyo tenor es "El que tenga sed venga y coma, el que esté necesitado venga y celebre la pascua", y cuyo contenido trasciende el ámbito puramente religioso y le permite a cada uno creyente o no, participar por igual de una fe aceptable para todos.

Se ha puesto, con razón de relieve que el judaísmo es una religión de la historia, una religión del tiempo. Esto significa que en la concepción judía de la divinidad tiene lugar un proceso inverso al que se verifica en la concepción pagana. Mientras que esta, partiendo de la naturaleza, llega a percatarse de la presencia de fuerzas sobrehumanas a las que define como deidad, en la concepción bíblica, por el contrario, desde la intuición de la existencia de la divinidad llega el hombre a sentir y a explicar la presencia de la naturaleza. La creación misma fue porque existía Dios. El acto creador es el primer aconteci-

miento de la historia. Por eso, mientras que las divinidades paganas estaban asociadas a templos, a objetos o elementos que formaban parte integrante del complejo natural (mar, arboles, fuego, cielo, etc.), la divinidad tal como la concibió la Biblia, esta ligada sobre todo a los acontecimientos históricos.

Incluso cuando el concepto de lo sagrado (*qados*) comprende, como en el judaísmo un pueblo y una tierra, estos sin embargo, revisten un valor secundario, en cuanto que representan el medio de promover el encuentro espiritual en tre Dios y el hombre. En efecto, lo que tiene mayor importancia son los momentos del tiempo en que Dios y el hombre establecieron su "alianza", o sea el momento en que tuvo lugar su encuentro, mas que los lugares del encuentro mismo.

Por este motivo las celebraciones festivas nunca están privadas de su evocación histórica. La liberación de Egipto no es un mero símbolo religioso, sino un hecho que se verificó en la historia durante el cual estaba presente Dios, es decir, el espíritu divino, que se manifiesta a través de actos que ocurrieron en un cierto momento del tiempo. Análogamente, algunas celebraciones festivas pudieron y podrían permanecer vivas y actuales únicamente gracias a su significado histórico hecho realidad en el tiempo mas que por su significado agrícola, sin duda importante, pero que posee un valor ligado al espacio, es decir, en relación con la tierra de Israel. En este sentido, observa atinadamente Heshel "La gloria de Grecia fue haber descubierto la idea del cosmos, el mundo del espacio, la conquista de Israel fue haber experimentado la historia, el mundo del tiempo".

V. Año nuevo (Ros ha Sanah) y día de expiación (Kippur) como celebraciones del espíritu

En el espíritu del judaísmo, buscar a Dios, pensar en él, tenerlo presente significa ante todo "volver a Dios". El principio religioso del "retorno" (*Tesuvah*) posee un valor fundamental en la experiencia religiosa judaica. La relación hombre y Dios está construida toda ella sobre esta premisa: por la cual Dios invita al hombre extraviado a responderle, es decir, a restablecer el equilibrio moral que él ha alterado, le invita a volver a ejercitar el bien y la justicia

"Convertíos a mí, y yo me volveré a vosotros" (Zac 1.3) dice el profeta. En la búsqueda de este encuentro entre el hombre y Dios se establece el principio de la *Tesuvah* judía como elemento espiritual esencial para el renacimiento moral del individuo. Si el hombre llega al conocimiento del error cometido, ad vierte el desconcierto interior que le estmula al "hesbon ha nefes", o sea, al examen espiritual dentro de su conciencia. Esta *Tesuvah* será tanto mas operante cuanto mas profundice el hombre en su proceso intimo, ejercitando una autocrítica y promoviendo su arrepentimiento por el mal hecho. El motivo del retorno es dominante en las paginas de la Biblia, particularmente en las proféticas e impregna dos importantes solemnidades: el *Ros ha Sanah* (Año nuevo) y el *Kippur* (día de la expiación). Los diez días que median entre *Ros ha Sanah* y *Kippur* son como un vinculo espiritual que enlaza ambas solemnidades y estimula al judío a buscar, particularmente en estos días una aproximación mas profunda a lo divino, sometiendo a un examen exhaustivo y atento la propia conducta y abriendo el alma al que invita al pecador a "volver".

Tesuvah es, pues la condición espiritual esencial madurada en la conciencia y el firme proposito de volver a seguir el recto camino. Los maestros del Talmud exaltaron con frecuencia el valor espiritual de la *Tesuvah* como medio de nuevo acercamiento a Dios. Comentando un versículo del profeta Isaías, enseñaron "En el lugar en que se encuentran los que cumplen la *Tesuvah* no son dignos de sentarse ni siquiera los justos perfectos, pues está escrito "Paz al que está lejos paz al que está cerca" (Is 57,19)".

VI. Las bendiciones (Berakot) expresión de homenaje y devoción espiritual hacia Dios; la oración ética (Tefilah)

En el marco de la espiritualidad judía ocupan un puesto relevante la *Berakah* (la bendición) y la *Tefilah* (la oración). Si en la base de toda experiencia religiosa está el conocimiento de la omnipresencia divina en todo lo que rodea al hombre, en el judaísmo este conocimiento es tal que ha sensibilizado la observancia religiosa, convirtiéndose así en un constante reclamo al judío

para que descubra en todas las cosas la presencia del que es autor de todo. Si en todas las cosas y en cada acontecimiento es posible reconocer la presencia de Dios, ello constituye una solicitud a advertirla mediante una palabra agrada decida de bendición "Bendito seas Tu Señor Dios nuestro, Creador del mundo".

Numerosas son las circunstancias en que se le preceptua al judío expresar su gratitud a aquel que ha creado el universo. En las circunstancias alegres y en las tristes, en los sucesos inesperados y en los previsibles, al encontrarse con personas dignas de encomio o presentes fenómenos de la naturaleza, debe aflorar a sus labios una bendición para testimoniar y recordar que el hombre no vive en un desierto espiritual, sino en un mundo animado por la eterna presencia del Creador.

Si quisieramos luego caracterizar la *Tefilah*, la oración judía, se la podría definir como oración ética, puesto que en ella la idea de la liberación individual se transforma rápidamente en idea de redención de la colectividad y, finalmente, de redención de la humanidad. Una inmensa confianza, en las posibilidades espirituales de los hombres, fe profunda en la justicia y en la bondad de Dios, esperanza en el advenimiento de una humanidad mejor, tales son, en síntesis los elementos esenciales de la oración judía.

VII. Instituciones de la vida familiar y nacional

La espiritualidad judía entendida como *Qedusah*, cual expresión y dimensión de lo sagrado en la vida humana, aflora constantemente en momentos de la existencia cotidiana, en los cuales lo espiritual no es una conquista completa un acto definitivo, sino un valor del que se participa, un significado que se crea continuamente a través de los actos prácticos y habituales de la jornada.

En esta concepción de lo sagrado, el cual coexiste con cualquier acto aparentemente profano, encuentra espacio y motivo animador el concepto de la elección del pueblo de Israel. A éste se le puede definir como paradigma histórico de la *Qedusah*, en cuanto que está llamado a convertirse en "un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Ex 19,6). Elección, en la mentalidad bíblica, no se entiende como discriminación respecto

a otros pueblos para privilegiar a uno "Pueblo elegido" significa un pueblo al que Dios se ha acercado y que él ha elegido. "El significado del término 'elección' se entiende, pues, en relación a Dios, y no respecto a otros pueblos. No se refiere a una cualidad inherente al pueblo judío, sino a una relación que existe entre ese pueblo y Dios" (Heshel).

La misma normativa que dicta las reglas alimentarias judaicas entre las cuales hay que recordar las clasificaciones en animales puros e impuros se entien de en un orden espiritual. Sin excluir en algunos preceptos una justificación racional, no parecen sin embargo, aceptables sino para obedecer a aquella instancia de santidad que quiere reglamentar la vida del judío, según una particular dimensión espiritual. Las mismas normas bíblicas de pureza e impureza se contemplan como elementos religiosos de particular importancia para la realización de aquellas metas éticas, sociales y religiosas indicadas por Dios a la comunidad de Israel.

Para el que juzga exteriormente ciertos actos las normas religiosas que presiden la alimentación judaica puede parecer a veces que rebajan la íntima sustancia de la religión, mientras que a quien la vive cotidianamente le parece absolutamente lo contrario. El judío observante que vive interiormente su experiencia religiosa comprende todos los motivos ideales que emanan de este modo particular de vida religiosa. Al guen ha afirmado, no sin razón, que los judíos han metido a Dios hasta en la cocina, esto nos parece sintomático, e indica que ciertas tradiciones y costumbres no empuenecen la religión como algunos sostienen, sino que, al contrario, espiritualizan las costumbres mas ordinarias y las acciones de la vida, identificandolas con el acto mas elevado, la comunión con Dios. No existe, en efecto acto pequeño o grande que no pueda "santificarse", según la concepción religiosa judía.

Por esto también se relaciona con el concepto de *Qedusah* (santidad) la institución del matrimonio, definida igualmente con el termino de *Qidusin*. El matrimonio judaico, aunque configurado jurídicamente como un contrato, es elevado a un nivel tal de *Qedusah* que proyecta sobre la unión conyugal la misma relación de amor y de unión con Dios. En el matrimonio, en efecto, mas que en ninguna otra práctica de la vida judía, es donde se refleja el valor esen-

cial del pacto entre Dios e Israel, pacto contemplado como union es decir como "superacion de la soledad del hombre judío entendido como identificación del propio lenguaje espiritual con el de Dios y del mundo"

El principio de la pureza y de la impureza encuentra amplio espacio en la relación entre los conyuges La pureza de la familia con la practica del *Miqweh*, o sea, del "baño ritual" a que se somete a la mujer judía despues de cada ciclo mensual, es una forma ritual de reconquistar la pureza física, es decir de sentirse ligada, junto con su marido, a aquellas disposiciones del pacto con el cual simonizan todas las disposiciones judaicas de *Qedusah*, que atestiguan la presencia de una idea Así pues, las mismas normas de *Qedusah* relativas a la union conyugal constituyen "un acto de fe en la santidad de la vida, en la santidad de la relacion conyugal, en la presencia de Dios en este terreno privado del hombre"

Una vez mas se comprueba que para el judaismo no es la idea del bien la mas alta, en la Biblia, en efecto, ocupa el penultimo lugar, en cuanto que el bien no puede existir sin el *Qados*, sin lo sagrado De hecho —observa Heshel— las cosas buenas fueron creadas en los primeros seis dias y el septimo dia lo proclamo Dios *Qados*, santo

VIII. El estudio de la Torah

Los maestros de la tradicion judaica atribuyeron importancia sustancial al estudio asiduo del patrimonio espiritual del judaismo, al que defineron con el término de *Torah*, traducido impropriamente por "ley", y que significa "enseñanza", es decir revelacion divina profundizada por los intérpretes cualificados del pensamiento judío La estructura unitaria del sistema de vida judío esta representada y teorizada por la *Torah*, en la cual el pueblo judío ha reconocido el potenciador de sus energías y el alma de su resistencia en la historia El profundo valor atribuido a la *Torah* y el significado excepcional que se le ha conferido, gracias a la obra de los maestros se ha traducido en una labor incesante de constitucionalizacion de toda la vida de la comunidad y del individuo judío En el esfuerzo perenne de realización moral encaminado a transfundir lo divino a la sociedad, la *Torah* ha tenido, pues, una fuerza de propul-

sion ideologica extraordinaria, porque los rabinos a fin de sensibilizar incesantemente los recursos intelectuales de los judíos y de vincularlos siempre mas a la *Torah* escrita y oral, proclamaron su estudio como el primer deber de un judío Exaltaron hasta un punto tal el significado del *Talmud Torah* (estudio de la *Torah*) que llegaron a afirmar "El estudio de la *Torah* equivale a la observancia de todas las *miswoi*"⁵ En efecto, sostenian ellos que solo a traves de su estudio se puede llegar al exacto conocimiento de la voluntad divina y esta sólo puede ser fuente de una obediencia consciente

Por eso el estudio de la *Torah* encontro su maxima idealizacion en la tradicion del judaismo ya que a ella se le reconoce un fin absoluto que expresa la concepcion de la eternidad en este mundo y en el venidero "Grande es la *Torah*, ya que da la vida a quienes la cumplen, en este mundo y en el mundo futuro"⁶

Mas significativo acaso es el valor conferido al estudio de la *Torah*, segun se deduce de la lectura de esta anecdotita de la literatura popular judía Se cuenta que una vez un rabino soño que subia al cielo Cuando estuvo en el paraiso, se le permitio entrar en el templo donde pasaban la vida eterna los grandes sabios del Talmud, los Tannaim Advirtio que estaban sencillamente sentados en torno a una mesa y sumidos en el estudio de la *Torah* Decepcionado, el rabino manifesto su asombro "¿Aqui esta todo el paraiso?" Y de pronto oyo una voz "Te equivocas, los Tannaim no estan en el paraiso, es el paraiso el que esta en los Tannaim"

IX. Realidad de la vida judía entre las comunidades de la diáspora y en el Estado de Israel

¿Cual es hoy la realidad efectiva de la experiencia espiritual judía entre las comunidades de la diaspora y en el Estado de Israel? Privada de sus expresiones concretas, la fe judía no hubiera podido guiar la vida de los judíos en el pasado, como tampoco podria promover su conservacion hoy En las comunidades de la diaspora, donde existe el peligro de una gradual extinción determinada por la continua erosión de la asimilacion, las practicas de la vida judía, junto con la profundización cultural

y espiritual del judaismo, constituyen la base de la supervivencia del judío No es facil expresar un juicio sobre la proporcion de observancia de las *miswoi* entre los judíos

Toda comunidad de la diaspora que tenga una consistencia numérica, aun que sea modesta y esté guiada por un rabino, maestro de cultura y de tradicion judaica, brinda a los judíos la posibilidad de llevar una vida espiritual confortada por el ejercicio practico de los deberes judaicos No conocemos estadísticas completas sobre la observancia religiosa en las numerosas comunidades esparcidas por el mundo

Por lo que atañe al Estado de Israel aunque no se trata de una republica fundada sobre el judaismo, saca su inspiracion fundamental de los valores eticos e historicos del pueblo judío "En la tierra de Israel surgio el pueblo judío Allí formo su personalidad espiritual, religiosa y politica Allí gozo de vida estatal propia Allí creo un patrimonio cultural de valor nacional y universal y lego al mundo entero el eterno Libro de los Libros"⁷

Un complejo de instituciones atendidas por el cuerpo rabínico israelí ofrece al publico la posibilidad de llevar una vida tradicional en total armonia con la normativa judía No obstante, por fuerte que sea el sentido de identificación del israelí medio con los valores historicos del judaismo no se puede considerar dominante el influjo religioso entre la poblacion judía del Estado Por eso, a nuestro entender, la vida espiritual se

gun el principio de la *Qedusah* en la mayoria de los ciudadanos judíos de Israel es la aspiración suprema de la experiencia religiosa judía que sigue sin ser aun realidad

S Sierra

Notas—(1) S L Gordon *Commento a Isaia* Introduzione XLIV XLV (en hebreo) —(2) A Mandel *La via del chassidismo* Milan 1965 40 —(3) A J Heshel *Dio alla ricerca dell'uomo* Turin 1969 68 69 —(4) Talmud B Bera kot 34 —(5) Mishnah Peah I 1 —(6) Pirqé Avot c VI —(7) Carta de independencia del Estado de Israel

BIBL.—AA VV *Your word is fire the hasidic masters in contemplative prayer* Paulist Press N York 1977 —Alvarez J *Judios y cristianos ante la historia* Aguilar Madrid 1972 —Barylko J *Introduccion al judaismo* Fleishman B Aires 1977 —Baum G *Los judios y el Evangelio* Aguilar Madrid 1965 —Dion P E *Universalismo religioso de Israel* Verbo Divino Estella 1976 —Epstein P S *Kabbalah the way of the Jewish mystic* Dou bleday N York 1978 —González Lamadrid A *Los descubrimientos del Mar Muerto* Ed Católica Madrid 1973 —Jacobs L *Jewish mystical testimonies* Schocken Books N York 1977 —Mitre Fernandez E *Judaismo y cristianismo raices de un gran conflicto historico* Istmo Madrid 1980 —Repetto Betes J L *Ecuamente Analisis de la controversia judaizante* Jerez de la Frontera 1972 —Scholem G *Major trends in Jewish mysticism* Schocken Books N York 1954 —Testemalle A M *¿Si tencio o ausencia de Dios? Ensayo sobre el problema de Dios en la obra de los pensadores judios contemporaneos* Wiesel Bloch Neher Studium Madrid 1975

L

LAICO (seglar)

SUMARIO I La experiencia cristiana del laico en la vida del mundo actual y de la Iglesia 1 Como ciudadanos del mundo 2 Como miembros de la Iglesia II La identidad del laico 1 En la Sagrada Escritura 2 En la Iglesia primitiva 3 En la Edad Media 4 Desde la Reforma hasta los tiempos modernos III Espiritualidad y misión del laico en el Vat II 1 El principio de la totalidad de la Iglesia 2 Definición de "laico" 3 La secularidad del laico 4 Enviado por Cristo 5 Animado por el Espíritu 6 Presente en el mundo como Iglesia IV Los ministerios laicales en la Iglesia de hoy 1 Los ministerios laicales 2 Teología de los ministerios 3 La pastoral desde la situación socio religiosa actual V Unidad eclesial 1 Colaboración entre clero y laicos 2 Asociaciones de laicos

I. La experiencia cristiana del laico en la vida del mundo actual y de la Iglesia

La espiritualidad del laico no es una realidad abstracta. Por una parte, el laico es simplemente un cristiano, por otra una espiritualidad se configura en ese camino concreto en que Dios llama a cada uno a vivir el cristianismo. Esta observación preliminar que incluso podría parecer que cuestiona la existencia de una "espiritualidad del laico" abre, por el contrario, la posibilidad de su consistencia, precisamente porque la condición laica tiene ciertas características concretas que la diferencian de otras, por ejemplo, del estado religioso [→ Vida consagrada] o del ministerio ordenado [→ Ministerio pastoral]. Por tanto, la espiritualidad del laico se configura dentro de la convergencia de varias instancias: la vocación salvífica que viene de Dios en Cristo, en la Iglesia, y su relación con los demás con la sociedad, con el mundo. El laico está llama-

mado a encarnar su vida cristiana en esa existencia cotidiana que lo sitúa en el centro de las esperanzas y de las tensiones de la vida de los hombres y de las estructuras de la sociedad. Se trata de una *sequela Christi* [→ Seguimiento] vivida en la realidad cotidiana del hombre, de su trabajo, del compromiso de transformación y de mejora de la condición de vida, que implica la dimensión social, cultural, política, etc. Se trata de una continua confrontación e integración progresiva entre Dios, que habla en la historia de los hombres, las expresiones que brotan de la fe y de la vida eclesial y las siempre nuevas esperanzas de la sociedad. El problema de fondo de la espiritualidad de los laicos es como descubrir y encontrar lo absoluto de Dios en Cristo en una interioridad que integre todos los valores humanos y todos los aspectos del compromiso terreno. En efecto, los cristianos laicos son con todos los derechos ciudadanos del mundo y miembros de la Iglesia. Por tanto, están llamados a ser fieles a los hombres de su tiempo y obedientes al Cristo de siempre. Desde el momento en que Dios habla al hombre, incluso dentro de la diversidad de culturas, de situaciones y de experiencias humanas, la fidelidad a los valores y a los dinamos de la humanidad ha de vivirse siempre a la luz de la fe y en la comunión eclesial.

1 COMO CIUDADANOS DEL MUNDO Los laicos —observa K. Rahner¹— son aquellos cuyo ser cristiano y cuyas responsabilidades están determinadas por su inserción, en virtud del nacimiento, en la vida y en la trama del mundo. El laico nace al mundo antes de nacer al cristianismo. Su carácter original "mundano" no cambia y es asumido por el bautismo de tal manera que el mundo es el lugar en donde tiene que ser cris-

tiano. Los laicos, en cuanto cristianos toman sobre sí mismos, por un nuevo título las responsabilidades de la vida de los hombres de su tiempo y de las estructuras de la sociedad. Viven la experiencia de las rápidas y profundas transformaciones de la vida social (GS 4ss), de sus esperanzas y de sus angustias, de su progreso y de sus desequilibrios y de la repercusión que todo esto tiene en la fe y en la vida eclesial. Como cristianos, participan por la fe de todas las esperanzas de los hombres de hoy. Hablando de estas esperanzas en la alocución inaugural de la "consulta mundial" organizada por el *Consilium de laicis* en octubre de 1975 el cardenal Roy subrayaba algunos de sus aspectos centrales: "El hombre busca su propia identidad, busca la justicia, busca a Dios. Y en cuanto a nosotros como cristianos nos interpela a todos los niveles. Nuestra ascesis, nuestra espiritualidad, nuestra visión del mundo, nuestra pastoral, nuestra acción apostólica, los nuevos modos de orientar como cristianos la secularidad hacia Dios, todo esto presenta una serie de problemas nuevos."²

La fe de los cristianos, comprometidos en el proceso evolutivo del mundo, no puede eludir su confrontación sobre todo con el desafío que le viene de las diversas formas de ateísmo teórico y práctico [→ Ateol], de ciertas esperanzas que no dejan ningún espacio para los valores espirituales, de la atmósfera de secularismo, de esa actitud científica o técnica que no cree mas que en lo que puede experimentarse y constatarse, del sufrimiento humano y de la injusticia que excluyen la existencia de un Dios amor, del consumismo, que hace difícil el anuncio del Dios misterio que no puede ser objeto de consumo tal como nuestra sociedad lo entiende, etc. Estas formas de reto a la fe, por una parte, ponen en crisis los valores espirituales mas, por otra, estimulan a los cristianos a una renovación de su forma de pensar y de obrar, y a penetrar en el drama del hombre para intentar, en la apertura y el dialogo, ayudarle a tomar conciencia de su necesidad reprimida de absoluto, de su espera en un Dios que le libere y le salve del abismo de la existencia.

2 COMO MIEMBROS DE LA IGLESIA - Los laicos, sobre todo después del Vat II, sienten que no están al margen de la Iglesia, sino que son parte activa y determinante de ella para ser media-

ción de lo absoluto de Dios y del evangelio en un mundo que se construye de formas siempre nuevas, y en el que es preciso desenmascarar ciertas ambigüedades para poner de manifiesto las expresiones humanas mas genuinas, que abren al hombre a lo absoluto. Tales son los valores de la autenticidad, de la fraternidad, de la solidaridad humana, de la justicia, del amor de la comunión, de la paz, etc. Cristo asumió esos valores, salvandolos de sus límites. La Iglesia prosigue esta obra en el tiempo. La espiritualidad de los laicos en cuanto a espiritualidad eclesial, se construye a la luz de una imagen de Iglesia no estática, sino dinámica de una Iglesia en camino con los hombres, viviendo en el mundo y para el mundo, desarrollando una misión que es al mismo tiempo de evangelización y de animación de todas las realidades temporales. Todo lo que el Vat II dijo sobre la fisonomía de la Iglesia, y en ella de los laicos en la LG y en la GS, tiene que ser profundizado todavía en la doctrina y en la praxis para que el creyente laico pueda asumir su responsabilidad de ser Iglesia en el mundo, en el respeto a la mutua autonomía de la Iglesia y del mundo. No se trata ciertamente de oponer una espiritualidad de los laicos a una espiritualidad del clero. El Vat II definió a la Iglesia por encima de todo clericalismo, partiendo de su dimensión mas universal: la de ser pueblo de Dios. Se trata mas bien de volver a encontrar dentro de esa imagen global y dinámica de la Iglesia los contornos de una identidad espiritual de los laicos que califique su ser y su función, teniendo en cuenta la experiencia concreta que ellos realizan en la vivencia de su fe en medio de los desafíos y las esperanzas del mundo moderno [→ Iglesia II 2-3].

II. Identidad del laico

¿Qué es el laico? ¿Cuál es su puesto en la Iglesia? ¿Qué sentido tiene su aportación a la construcción del mundo y a la edificación del reino de Dios? Se trata de interrogantes a los que no había respondido la Iglesia de forma explícita y oficial hasta el Vat II. Sin embargo las formulaciones del concilio estuvieron precedidas por treinta años al menos de experiencias y de estudios³, que habían aclarado bastante la imagen del laico cristiano en el contexto de una eclesiología renovada. Ya no se define al laico

negativamente como aquel que *no es* ni clérigo ni fraile. Su identidad no se establece por referencia a la del clero, como hacía en 1891 Wetzler, quien en el *Kirchenlexikon*, en el art. "Laico", escribía simplemente: *Laie. Siehe Clerus* (laico: véase clero). El laico ha adquirido consistencia propia, que ha ido aflorando progresivamente en la conciencia de la Iglesia, antes aún que con el estudio, a través de los grandes movimientos de espiritualidad y de apostolado que se iniciaron en los últimos decenios del siglo pasado y que alcanzaron su mejor florecimiento con la Acción católica en sus diversas expresiones.

Mas para poder comprender los valores que surgieron en el Vat. II y los que siguen aflorando en la conciencia de la Iglesia de hoy, hemos de repasar brevemente la evolución histórica del concepto laico y de su posición en la comunidad eclesial.

1. EN LA SAGRADA ESCRITURA - Interrogar a la Sagrada Escritura sobre la identidad del laico supone captar en ella el significado global de Iglesia y de creyentes. En efecto, limitándonos a los datos del NT, encontramos allí, más que una espiritualidad propia de los "laicos", la instancia a vivir simplemente la vida en Cristo y en el Espíritu dentro de la situación concreta en que se encuentra cada uno. El NT concibe la Iglesia como unidad de salvación que tiene su origen en Dios mediante Jesucristo y que es enviada al mundo. Los miembros de esta comunidad, designados como *kletòi* (llamados), *hagiòi* (santos), *mathetài* (discípulos), *adelphòi* (hermanos), son constituidos como tales mediante una llamada de Dios en Cristo, que hace de ellos un pueblo escogido (1 Pe 1, 10), separado del mundo, pero para ser en él signo, testimonio de Dios y fermento de santificación. Todos juntos forman una unidad, un pueblo, el edificio de Dios (1 Pe 2,5-10; 1 Cor 3,16-17; Ef 2,19-22; Heb 10,21-25). En virtud de la llamada de Dios y del bautismo todos quedan consagrados para formar un reino sacerdotal, un sacerdocio santo, un templo espiritual (1 Pe 2,9-10; 1 Cor 3,16-17) para rendir a Dios un culto espiritual, esto es, animado por el Espíritu, y "anunciar las grandezas" de Dios (1 Pe 2,9). Hay una distinción entre *todos* y *alguno*, entre el rebaño y los pastores, entre el campo y quienes lo cultivan, entre el edificio y sus constructores; pero sobre todo, en el interior del

pueblo único, cada uno de los miembros se diferencia de los demás según los carismas, los ministerios, las diversas funciones en el servicio de la edificación de la comunidad (1 Cor 12; Rom 12). En este sentido existe en el ámbito de la Iglesia una distinción entre laicos y clero, pero que no tiene por qué oscurecer la unidad de la comunidad cristiana, elegida por Dios y consagrada por entero a él. El Nuevo Testamento —indica Congar— "no insiste en la distinción entre laicos y sacerdotes dentro de la Iglesia, sino en la distinción u oposición o tensión entre una Iglesia consagrada toda ella y el mundo, entre el pueblo y el no-pueblo (*laòs* y *ou laòs*: 1 Pe 1,10), los hermanos y los otros (*adelphòi* y *oi loipoi*) (1 Cor 6,1)"⁴. La investigación bíblica se ha interesado por un aspecto fundamental de la identidad de los laicos, a saber, su participación en el poder sacerdotal, profético y real de Cristo⁵, y por lo que supone esta configuración para su misión ante el mundo. Para la elaboración de una espiritualidad de los laicos tiene también un valor especial el concepto neotestamentario de sacrificio espiritual, tal como se enuncia sobre todo en la 1 Pe. En efecto, todo cristiano es sacerdote insustituible de sí mismo; y todo cuanto es y cuanto hace, vivificado por el Espíritu, se convierte en materia del sacrificio espiritual ofrecido a Dios. Hay, por tanto, una correspondencia entre sacrificio y sacerdocio, puesto que el sacerdocio es simplemente la cualidad que permite presentarse ante Dios para obtener su gracia y su comunión mediante el ofrecimiento de un sacrificio agradable a él⁶.

2. EN LA IGLESIA PRIMITIVA - "La experiencia de la Iglesia primitiva como 'pequeña grey' e igualmente de las persecuciones cristianas y del martirio de algunos miembros, intensifica en la conciencia cristiana los factores de *separación* y de *solidaridad mutua*"⁷. En el plano de la vida, la Iglesia de los tres primeros siglos atestigua la vivacidad y el dinamismo del compromiso cristiano de los laicos, desde el primer grupo de discípulos de Cristo hasta la obra de los apologistas, el testimonio de los ascetas y de las vírgenes y el ejemplo de los mártires⁸. En el período apostólico fue notable la actividad de los laicos en obras de asistencia y de hospitalidad. En los ss. I y II, con la constitución de las "Iglesias domésticas" y con el fervor

apologético, constituían un vínculo indispensable entre la Iglesia y la sociedad civil⁹. En este período se estructura dentro de la comunidad única la diferenciación jerárquica. Clemente Romano habla de la triada sacerdotes-levitas-laicos, y Clemente de Alejandría de sacerdotes-diaconos-laicos. En la carta de Clemente —hacia el año 95— aparece por primera vez el término *laikòs*. I, de la Potterie, en un estudio de carácter etimológico y semántico¹⁰ bien basado en textos paganos, hebreos y cristianos, ha demostrado que el adjetivo *laikòs* se refiere al sustantivo *laòs* (pueblo), pero considerado no como un grupo étnico en oposición a otro, sino como una categoría contrapuesta a otras dentro del mismo pueblo, o sea, la masa del pueblo respecto a sus jefes. Por tanto, con el término laico se indicaba al simple creyente en contraposición a aquel que era depositario de un cargo. En este sentido, dice también Tertuliano que el término *laicus* designa a un cristiano que no es ni obispo ni sacerdote ni diácono, en una palabra, que no pertenece al clero.

3. EN LA EDAD MEDIA - Congar, al estudiar la historia del laicado cristiano¹¹, distingue tres períodos distintos no sólo en el aspecto cronológico, sino sobre todo en el aspecto cualitativo, según las diversas situaciones en que vino a encontrarse la Iglesia en relación con el mundo: período de persecuciones, período de cristiandad, período de distinción del mundo, en el que la Iglesia, aunque en minoría, puede representar un papel más propio de ella.

En el primer período, el agudo sentido escatológico, como término de referencia constante de la vida cristiana, no sólo distingue a la Iglesia, sino que la pone en oposición con el mundo. El acento recae en la tensión Iglesia-mundo más bien que en la distinción clero-fieles. En la época de cristiandad o constantiniana las cosas cambian. La Iglesia, como sociedad pública de derecho divino, adquiere un lugar privilegiado en el derecho público del imperio. De aquí algunas consecuencias que influyen en el modo de ser y de obrar de los laicos en la Iglesia: el imperio y la Iglesia se incorporan mutuamente y la tensión se desplaza de la misión de la Iglesia ante el mundo al interior de la misma Iglesia entre sacerdote y monjes, por una parte (los "hombres espirituales"), y laicos, por otra; el clero y los

monjes reciben de Constantino inmunidades y privilegios, mientras que la dificultad de entender el latín hace que la cultura se convierta en privilegio de los príncipes y del clero, por lo que *litteratus*, el que sabe latín, equivale a clérigo¹²; a los hombres "espirituales", los monjes, se contraponen los laicos, los "carnales", los que se ocupan de este mundo; por tanto, se considera que la espiritualidad por excelencia es la que se vive en la separación del mundo; los que ocupan cargos eclesiásticos se rigen por las formas de vida monástica (por ejemplo, el celibato) y por una dimensión sociológica propia (por ejemplo, la tonsura, los hábitos propios). El contraste espiritual-mundano acentúa ese dualismo que atribuye al clero una función activa de guía y de formación respecto a los laicos, y a éstos una función pasiva, o sea, la de aquellos a los que toca escuchar y obedecer. De esta forma los laicos vienen a situarse en cierto estado de inferioridad espiritual. Sin embargo, no faltan en este período momentos de aprecio y de promoción de los laicos y, por parte de estos laicos, la asunción de ciertas responsabilidades, como, por ejemplo, la reacción (que por desgracia desembocó a veces en movimientos heréticos) contra sacerdotes corrompidos, la lenta formación del convencimiento de que lo que cuenta no es tanto el "orden" o el "estado" como la rectitud y la santidad personal, la reforma gregoriana contra el clero simoníaco y nicolaíta, que mientras acentúa el contraste entre clero y laicos señala también los límites del dominio del clero y de los laicos, reconociéndoles a éstos su justa autonomía¹³.

4. DESDE LA REFORMA HASTA LOS TIEMPOS MODERNOS - El mundo moderno —continúa el análisis histórico de Congar—, con sus grandes descubrimientos, con el humanismo y la Reforma, se crea una nueva conciencia de sí mismo frente a la Iglesia: "Hay una característica que marca profundamente el nacimiento de este mundo: la toma de conciencia de la consistencia, de la seriedad intrínseca y, por tanto, de la autonomía del mundo humano y terreno"¹⁴. La emancipación de la sociedad civil respecto de la eclesiástica y la afirmación de los valores terrenos, fuera de todo condicionamiento religioso, hace que la Iglesia se encuentre frente a un mundo plenamente "mundo". Ante esta confrontación, la Iglesia reacciona in-

tentando reconstruir unos cuadros que sustituyan a las viejas estructuras de la cristiandad con organizaciones católicas que desembocaran mas tarde en los grandes movimientos de Accion catolica, con nuevas experiencias pastorales y con una vida mas profunda de fe y de apostolado De este modo la tensión se situa de nuevo entre la Iglesia entera y el mundo y los laicos que toman una nueva conciencia de la importancia de su función dentro de la Iglesia y frente a la sociedad Se desarrolla entonces toda una espiritualidad con un fuerte dinamismo evangélico y misionero y un impulso de servicio a los hermanos en todos los campos de la actividad humana Gradualmente los laicos asumen una presencia activa en las nuevas estructuras sociales y politicas, especialmente en Italia, como consecuencia de la "cuestion romana"¹⁵

III. Espiritualidad y misión del laico en el Vat. II

Para una espiritualidad de los laicos, tal como se ha dibujado en la Iglesia de nuestros dias, relacionada con sus aspectos dogmáticos y pastorales, el Vat II ha supuesto al mismo tiempo un punto de llegada y un punto de partida Un punto de llegada de toda la elaboración teológica que, partiendo de las nuevas experiencias del sentido eclesial realizadas por los mismos laicos ha desembocado en las formulaciones doctrinales y en las orientaciones operativas del Vat II Un punto de partida ya que el Vat II ha propiciado una reflexión teológica mas profunda, que no se ha limitado a comentar los textos conciliares sino que ha continuado el camino intentando colmar lagunas y precisar mejor los contornos de la fisonomía del laico en la Iglesia y de su compromiso con el mundo Los documentos básicos del concilio sobre los laicos son, a nivel dogmático, el c IV de la LG, a nivel de misión apostólica específica, el decreto AA, a nivel de encuentro y confrontación con el mundo, la constitución pastoral GS

1 EL PRINCIPIO DE LA TOTALIDAD DE LA IGLESIA Para trazar los contornos de la espiritualidad del laico y de su misión es importante establecer el punto de partida o, si se quiere, el contexto en que se coloca Este punto de partida es la Iglesia entendida en su globalidad,

como "pueblo de Dios", tal como lo ha subrayado sobre todo la LG (c II) Los laicos no están al margen de una Iglesia concebida en una visión casi exclusivamente jerárquica Son Iglesia y, por tanto, llevan toda la vitalidad y responsabilidad apostólica de la Iglesia en virtud de una misión recibida inicialmente con el bautismo Están ya lejos los tiempos en que en la Edad Media Graciano hablaba de *duo genera christianorum* por una parte, los clérigos y los monjes por otra, los laicos que "están autorizados a casarse a cultivar la tierra a dirimir las disputas en un juicio, a defender la propia causa a depositar las ofrendas sobre el altar a pagar los diezmos" ¹⁶ También está lejos cierta mentalidad, que duró hasta comienzos de nuestro siglo, según la cual a los laicos no les correspondía ninguna función activa en la Iglesia y que autorizaba a monseñor Talbot a escribir a Manning "¿Cuál es el ámbito de los laicos? ¿Cazar disparar divertirse? Esas son sus competencias, pero no tienen el mas mínimo derecho a mezclarse en los asuntos de la Iglesia" ¹⁷ Hoy se da por descontado que la espiritualidad de los laicos tiene su consistencia dentro del cuadro de la espiritualidad de todos los cristianos, que forman el unico "pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4) No se la contempla ya como una reducción de la espiritualidad del clero que a su vez era considerada como una reducción de la de los monjes Los laicos cristianos han sido constituidos tales en virtud de una llamada de Dios en Cristo, en la Iglesia, por la cual son "linaje escogido sacerdocio real nacion santa pueblo peculiar para anunciar las grandezas del que os ha llamado de las tinieblas a su maravillosa luz" (1 Pe 2,9) Los caracteres específicos de su espiritualidad no los separan del resto de la Iglesia, sino que definen lo que tienen en comun con el cuerpo eclesial entero En efecto, la Iglesia forma una unidad compacta, una comunión de salvación, un misterio esto es "un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1) por tanto, la diversidad de los miembros se establece sólo sobre la base de lo que es comun y redunda en beneficio de la unidad (LG 30) El mismo hecho de que la LG trate del pueblo de Dios (c II) antes que de la jerarquía (c III) y de los laicos (c IV) subraya que la diferenciación de los oficios y de los

carismas se inserta en la unidad de la Iglesia "El pueblo elegido de Dios es uno" (LG 32), hay una "acción comun a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo" (LG 32), los laicos están "congregados en el Pueblo de Dios e integrados en el unico Cuerpo de Cristo bajo una sola Cabeza" (LG 33) y su tarea es "la misión de todo el pueblo cristiano" (LG 31)

El concepto central y unificador de la eclesiología del Vat II, sobre cuyas bases es posible construir una laicología, es el de pueblo de Dios (LG c II), un pueblo constituido por la acción salvífica de Dios en un itinerario historico dirigido al cumplimiento escatológico La característica peregrinante de este pueblo no significa, sin embargo, evasión de lo concreto histórico, temporal, social y político El "lugar" de la Iglesia es lo terreno tal como va evolucionando en el tiempo El carácter "mundano" afecta a todo el pueblo de Dios Toda la Iglesia —los laicos de manera específica— esta llamada a una misión de servicio del mundo, de fermento, de testimonio, de signo, de promoción humana La relación Iglesia mundo fue considerada de un modo nuevo por el Vat II en la GS "En la visión de la Iglesia como pueblo de Dios —señala Congar— es verdad que los principios constitutivos de esta Iglesia no vienen del mundo, pero esta Iglesia esta en el mundo, participa de su movimiento (ésta es la Iglesia de la GS) los fieles, mas que 'enviados' al mundo, se encuentran en él y forman parte de él Se les pide unicamente que sean cristianos en todo lo que ellos son" ¹⁸

2 DEFINICIÓN DE LAICO - Los diversos intentos de los teólogos de dar una definición exacta del laico ¹⁹ no han tenido mucho éxito aun cuando han señalado algunos de sus rasgos fundamentales El Vat II, aunque intento laboriosamente definir al laico ²⁰, no se comprometió a una estricta definición teológica, sino que prefirió una descripción tipológica, fenomenológica o *ad hoc* Esta descripción tiene en cuenta la globalidad de la Iglesia, como se señala en el párrafo introductorio del c IV de la LG (30) "Todo lo que se ha dicho sobre el pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos, sin embargo, a los laicos les atañen ciertas cosas"

La descripción tipológica conciliar (LG 31) abarca tres elementos funda-

mentales 1) *Los laicos se distinguen de los clérigos y de los religiosos* Este aspecto, que parece recalcar la definición negativa del Código de derecho canónico, realmente, en el contexto conciliar, se situa en una perspectiva positiva Los laicos son pueblo de Dios y como tales, aunque no tienen tareas clericales ni estan llamados a buscar la perfección cristiana dejando las tareas mundanas, son también sujetos de tareas activas en el interior de la Iglesia y deben buscar la perfección evangélica propia de todos los cristianos viviendo en el interior de las realidades terrenas 2) *Los laicos son miembros del pueblo de Dios* Este elemento tiene un carácter positivo y teológico "Los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde (LG 31) Así pues, hay un doble nivel que cualifica a los laicos uno comun a todo el pueblo de Dios, y otro propio En el primero que es propiedad de todos los bautizados ellos son como los demas, a saber, "constituidos en pueblo de Dios" y comprometidos en "la misión de todo el pueblo cristiano" En el segundo se caracterizan por una *especial* ("a su manera") participación del oficio sacerdotal profético y real de Cristo y por un modo *propio* ("la parte que a ellos corresponde") de desarrollar la misión cristiana en la Iglesia y en el mundo La diferencia específica procede esencialmente de la relación que los laicos tienen con el mundo y con las realidades terrenas De ahí el tercer elemento 3) *Los laicos estan llamados a santificar los aspectos seculares de la vida* Lo que hace a un *fiel* (elemento genérico de todos los cristianos) *laico* es la relación que tiene con el mundo en medio del mundo, esto es, su *secularidad*

3 LA SECULARIDAD DEL LAICO - La LG, por consiguiente, indica la secularidad como la diferencia específica, lo que caracteriza la vocación y la misión de los laicos "El carácter secular es propio y peculiar de los laicos" (LG 31) Su vocación es "tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (*ib*), "de manera singular a ellos corresponden de iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrecha-

mente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor" (ib) Con esto el concilio no ha intentado describir a los laicos al filo del dualismo sagrado profano, sino mas bien poner de relieve el aspecto de encarnación junto con el soteriologico-escatologico. En efecto, no es posible describir a los laicos sin tener en cuenta como punto de partida, la situación existencial en que se encuentran y que esta constituida por las coordenadas normales de la vida familiar, social, cultural politica etc. En esa situación viven su ser cristiano y eclesial. El bautismo que los hace cristianos, confiriéndoles una participación real en las funciones de Jesucristo, no solo no los libera de sus tareas terrenas, sino que se las hace asumir con una nueva motivación derivada de la vida sobrenatural y de la misión cristiana de que son investidos. Así, mediante los laicos, la secularidad queda integrada en la vida eclesial dentro de la unidad del proyecto salvífico de Cristo. Las realidades temporales tienen su autonomía, que los laicos han de respetar, pero ellos están llamados a animarlas desde dentro con el espíritu del evangelio, realizando así su tarea específica, o sea, la "instauración cristiana del orden temporal", que les viene fundamentalmente de la instancia bautismal. Por tanto su ser en el mundo y su obrar en el mundo caracterizan, en ultimo analisis, la personalidad y el tipo de presencia eclesial que los laicos están llamados a vivir.

4 ENVIADO POR CRISTO - La espiritualidad del laico se basa sustancialmente en el acontecimiento con que Cristo lo hace suyo: lo anima con su Espíritu, lo abre a la fe, a la esperanza y a la caridad, y lo envía al mundo como presencia de la Iglesia en las realidades de los hombres. La existencia y la misión del laico esta dirigida por la unidad bipolar del bautismo y de la secularidad. El bautismo consagra una situación secular. Con su caracter de consagración al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el bautismo hace del hombre un cristiano, un ungido del Señor, para que pueda vivir plenamente en la Iglesia de Cristo y llevar a Cristo y a la Iglesia al corazón de la realidad humana y temporal. El Vaticano II ha tratado ampliamente de la participación de los laicos mediante el bautismo, del mismo Cristo y de su triple oficio sacerdotal, profético y real.

a) *El sacerdocio comun de los fieles*
Es participación de Cristo sumo sacerdote (LG 10, 34), que se realiza en una sucesión organica. Cristo es el sacerdote, toda la Iglesia es sacerdotal, todo bautizado es sacerdote. Algunos bautizados son ordenados sacerdotes ministros. La participación en el sacerdocio de Cristo da un caracter particular a la espiritualidad de los laicos, a saber, el de vivir todos los aspectos de su existencia como "culto espiritual"²¹ mediante el cual toda su vida, su trabajo, su oración su lucha por la justicia, etc se convierten en "ofrenda espiritual" agradable a Dios mediante Jesucristo (1 Pe 2,5). Este culto espiritual alcanza su cumbre cuando los laicos unen la ofrenda de su vida a la de Cristo, mediante el ministerio de los sacerdotes ordenados, en la eucaristia. Otro aspecto del sacerdocio comun de los fieles es la obra de mediación entre Cristo salvador, los hombres y el mundo, particularmente con la proclamación de las obras maravillosas de Dios que llama de las tinieblas a su luz (1 Pe 2,9).

b) *La participación del poder profético de Cristo* hace de los laicos testigos anunciadores de la Palabra en medio del mundo "para que la virtud del evangelio brille en la vida diaria, familiar y social" (LG 35 AA 6 11). En la Iglesia todos son evangelizadores: la secularidad que cualifica a los laicos caracteriza también a la evangelización, en cuanto que ésta "adquiere una característica específica y una eficacia singular por el hecho de que se lleva a cabo en las condiciones comunes del mundo" (LG 35).

c) *La participación en el oficio real de Cristo* es ante todo el don de la libertad espiritual y de la victoria sobre el propio egoísmo. Cristo libera a la libertad humana de forma que pueda escuchar su voz responder a sus invitaciones obedecer a su misión para que Cristo sea todo en todos. La LG ve la participación en la realidad de Cristo sobre todo como capacidad de cooperar con Cristo, que quiere someter a sí todas las cosas creadas para que queden libres "de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (LG 36). Esto supone un compromiso espiritual que mueva a llevar la salvación a donde, efectivamente, se necesite, o sea, que una salvación y liberación, y que

esto se viva como un servicio al mundo, a su progreso, a su redención del mal y de la injusticia, iluminando los auténticos valores humanos con la luz de Cristo y de su evangelio. Supone también un gran respeto por la autonomía de la esfera temporal, a la que hay que hacer una humilde aportación para que alcance aquella dimensión plena e integral que corresponde al proyecto de Dios creador.

5 ANIMADO POR EL ESPÍRITU. Como cualquier otro miembro de la Iglesia, el laico realiza la experiencia del Espíritu Santo, incesantemente enviado por el Padre y por el Hijo a todos los creyentes. El Espíritu obra en él configurándolo cada vez más con Cristo y dándole el coraje de anunciarlo al mundo. En la economía actual de la salvación el Espíritu Santo, como afirma P. Evdokimov²², es el *hecho interior*: "El día de Pentecostés baja al mundo *in Persona*, hipostáticamente, y se hace operante desde dentro de la naturaleza humana, se pone como *hecho interior* de la naturaleza humana. Actúa, pues, en el interior de nosotros, nos mueve, nos hace dinámicos y, santificándonos, nos transmite algo de su propia naturaleza. Sin confusión, el Espíritu se identifica con nosotros, se hace el co-sujeto de nuestra vida en Cristo, más íntimo a nosotros que nosotros mismos". Recibido inicialmente en el bautismo y en la confirmación, el Espíritu es acogido en una continua apertura a su gracia y a sus mociones, capacita al laico para construir el reino y para hacer una sociedad cada vez mas humana. "Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter toda la tierra a este fin" (GS 38). Para cumplir sus funciones de cristianos en el mundo, los laicos reciben del Espíritu Santo aquellos dones particulares que el Nuevo Testamento llama *carismas*, "tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, que son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia" (LG 12). Estos dones dan a los laicos la experiencia de pertenecer al gran pueblo carismático, en el cual la variedad

de los carismas se deriva de un único Espíritu y lleva a una única misión, aunque diferenciada en sus diversos aspectos complementarios. De este modo el Espíritu Santo da "hoy a los laicos una conciencia cada día más clara de su responsabilidad" (AA 1), llamándolos a un apostolado que es "participación en la misma misión salvífica de la Iglesia" (LG 33). "Cada uno tiene de Dios su propia gracia", dice san Pablo (1 Cor 7,7); y en la Iglesia la diversidad de los carismas en la unidad (1 Cor 12) da a cada uno la posibilidad de dedicar lo mejor de sí mismo al servicio de los hermanos. Por tanto los laicos, precisamente por estar animados del Espíritu Santo y dotados de carismas, no necesitan esperar ningún otro mandato para desarrollar su misión cristiana en la Iglesia y en el mundo, sino solamente procurar que sus dones espirituales se inserten en el contexto de los carismas y los ministerios de la comunidad y en la caridad eclesial, aunque aceptando el discernimiento definitivo de los carismas que corresponde a los obispos (LG 12).

6 PRESENTE EN EL MUNDO COMO IGLESIA - En los laicos vive el misterio salvífico de la Iglesia, "pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4). De la Iglesia obtienen la santidad, precisamente porque están insertos en la "Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y caridad en la tierra como un todo visible por la cual se comunica la verdad y la gracia a todos" (LG 8). Al ser Iglesia, los laicos participan directamente de la misión de salvación. Si la Iglesia entera "es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1), también los laicos están llamados a ser signo e instrumento de salvación para sus hermanos. El suyo es un testimonio eclesial por ser expresión de la Iglesia. Salvados por Cristo en la Iglesia, los laicos son a su vez portadores de salvación. "El Señor desea dilatar su reino también por mediación de los fieles laicos" (LG 36), "así pues, incumbe a todos los laicos la preclara empresa de colaborar para que el divino designio de salvación alcance más y más a todos los hombres de todos los tiempos y en todas las partes de la tierra" (LG 33). La consagración está ordenada a la misión. El bautismo y la confirmación

consagran y envían El laico, como cristiano, es un enviado, un apóstol. El apostolado brota de la misma existencia cristiana recibida en los sacramentos y vivida en la fe, en la caridad, en la esperanza en el ejercicio de los dones del Espíritu. Y como la existencia cristiana es existencia eclesial, "el apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia" (LG 33). El apostolado no nace de una iniciativa personal, sino de una misión que se recibe de la Iglesia, la cual a su vez la recibe de Cristo. El ámbito de la misión de la Iglesia es muy amplio. "Pro pagar el reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre y hacer a todos los hombres partícipes de la redención salvadora, y por su medio ordenar realmente todo el universo hacia Cristo" (AA 2). Entendido en sentido tan amplio, el apostolado es participado también por los laicos en toda su integridad, pero con acentos especiales que se derivan de su condición de vida, en realidad ellos "ejercen el apostolado con su trabajo para evangelizar y santificar a los hombres y para perfeccionar y saturar de espíritu evangélico el orden temporal" (AA 2). Por tanto, no solo la evangelización y la santificación sino también la "restauración de todo el orden temporal" (AA 5) forma parte de la obra redentora de Cristo, actualizada por la Iglesia y promovida por los laicos como tarea específica suya. Los laicos, como se decía anteriormente, son miembros de pleno derecho de la Iglesia y ciudadanos del mundo, viven la misión santificadora de la Iglesia y tienen la responsabilidad de construir un mundo más humano. Estos dos aspectos de su apostolado, lejos de crear dualismos y escisiones, los remiten a la única fe en Cristo y a la única misión de la Iglesia, en la que "hay variedad de ministerios, pero unidad de misión" (AA 2). La dimensión horizontal de la vida espiritual tiene que integrarse continuamente con la vertical. La relación de fe con Dios, en Cristo en el Espíritu lleva a reconocer a Dios no solo en sí mismo sino en la soberanía que tiene sobre la creación y sobre las actividades libres del hombre.

Pero hay que admitir que, después del tiempo transcurrido desde el Vat II todavía queda mucho por profundizar acerca de la presencia de los cristianos en el mundo y de la forma con que ellos han de hacer viva y operante la misión de la Iglesia en el actual contexto social

En efecto, la Iglesia se encuentra en medio de una sociedad en rápida transformación, que le exige una continua toma de conciencia de nuevas realidades a las que debe dar su aportación. "Diez años después del concilio —se decía en la consulta mundial del Consejo de laicos en 1975— queda por aclarar qué es el diálogo Iglesia-mundo y su mutua autonomía, poniéndose a nivel del creyente ordinario y de las comunidades cristianas que trabajan en el mundo. Ya no basta la clarificación teológica y clerical"²³. La Iglesia y el mundo no están al lado uno de la otra, sino que se compenetran íntimamente en consecuencia el testimonio cristiano y la instauración del orden temporal no son dos tareas separadas sino que se integran en el compromiso concreto del hombre.

Solo en este contexto unitario resulta útil distinguir la tarea que corresponde a los laicos de evangelizar, de animar cristianamente las realidades temporales y de promover los valores humanos.

a) *La evangelización* —como ha subrayado Pablo VI— "es la gracia y la vocación propia de la Iglesia su identidad más profunda"²⁴. Nace de Cristo y de los apóstoles pasa a la Iglesia, la cual se evangeliza a sí misma y a aquellos a los que ha sido mandada, y envía a los evangelizadores²⁵. Los laicos están llamados a ejercer su función profética anunciando a Cristo y su mensaje con el testimonio de su vida, de sus obras, de su palabra (AA 6). Pero dado que viven en medio del mundo "tienen que ejercitar por eso mismo una forma singular de evangelización"²⁶, esto es llevando la fuerza renovadora del Espíritu al corazón de los acontecimientos y de todas las realidades terrenas.

b) *La animación cristiana de las realidades temporales* es tarea específica de los laicos. Ellos infunden un alma cristiana y evangélica a todos los valores humanos sometidos a la distorsión del pecado. Su tarea "primaria e inmediata" es, por tanto, "la actuación de todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero ya presentes y operantes en las realidades del mundo"²⁷, a saber, de la política, de la vida social y económica, de la cultura de los medios de comunicación social, del trabajo de la familia, del amor, etc.

c) *La promoción humana* es otro as-

pecto complementario de la misión de la Iglesia, de la que los laicos son responsables por un título propio y peculiar. La Iglesia se interesa por el hombre, por su desarrollo integral a todos los niveles, individual y social. Promover al hombre y sus valores significa liberarlo de toda forma de esclavitud y de condicionamiento sociológico, económico cultural. Pero la obra de los cristianos no se limita a esto. Ellos realizan una aportación original a los proyectos humanos de promoción. Presentan una visión del hombre y de la historia coherente con la fe, que libera a los hombres desde dentro, haciéndose de este modo artifices generosos e infatigables del bien integral de los hermanos. La fe, dentro del respeto a la autonomía de las realidades terrenas, sabe reconocer todo lo que hay de positivo, de válido y de noble en los proyectos de promoción humana. Reconoce que todos los esfuerzos que se realizan por promover y liberar al hombre tienen también un valor para el reino de Dios. El esfuerzo de los cristianos en unión con todos los hombres de buena voluntad, por construir una sociedad más justa, más humana, más atenta a devolver a los pobres y a los marginados el lugar y la dignidad que les corresponde, es un trabajo evangélico. Los cristianos, aunque tengan que situar en el primer puesto su fe en Dios en todas sus dimensiones, no se santifican sólo con actos explícitamente religiosos, sino también cuando, inmersos en las estructuras de la sociedad trabajan por la justicia. "Se trata de un servicio cristiano —subraya Congar— a través de los caminos, siguiendo las huellas y a imitación del Siervo que se ofreció a sí mismo"²⁸. Por eso semejante empeño por la justicia solo puede brotar de una profunda vida teológica y de la comprensión del papel que la Cruz representa en la historia de la salvación de los hombres y del mundo. De esta manera los laicos pueden hacer que surja Cristo en la conciencia de aquellos entre los cuales promueven los valores humanos más auténticos. Un campo que los laicos están particularmente llamados a evangelizar es el de la familia (AA 11). Ellos poseen el carisma o "don" del matrimonio, que se concreta en la gracia del sacramento, en el ejercicio del amor conyugal y del amor a los hijos. En efecto, los padres son los primeros evangelizadores de los hijos, "la familia, lo mismo que la Iglesia, tiene que ser un espacio en el que se

transmita el evangelio y desde el que el evangelio irrada"²⁹.
[↗ Mundo VI-VIII]

A Baruffo

IV. Los ministerios laicales en la Iglesia de hoy

La *eclesiología* renovada del Vat II en la que el pueblo de Dios, lo laical, adquiere una sugestiva relevancia, la naturaleza evangelizadora y misionera de la Iglesia y las actuales necesidades pastorales han urgido a los teólogos a plantear en profundidad el tema de los *ministerios laicales*. Es evidente que un desarrollo global del problema requiere tener presentes todas las perspectivas que ofrece la histórica la teológica y la pastoral. *La historia* nos acerca al pasado, a los elementos evolutivos de los ministerios: *la teología*, a los principios eclesiológicos sobre los que se funda e ilumina desde la Revelación y la Tradición, y *la pastoral* mira al presente y al futuro, tiempos que urgen el desarrollo de formas nuevas de ministerios acomodadas a las circunstancias.

1. LOS MINISTERIOS LAICALES EN LA HISTORIA. Las comunidades apostólicas, además de los miembros supereminentes de los *apóstoles* y *evangelistas*, poseen una jerarquía sacral compuesta de *obispos*, *presbíteros* y *diaconos*. En la época postapostólica se configura mejor la comunidad desde lo *clerical*, completándose la lista de ministerios que durante siglos constituirían las "órdenes menores": *subdiaconos*, *lectores*, *acólitos*, *exorcistas*, *ostuarios*, oficios reservados a los varones. Los tres últimos fueron cayendo en el olvido durante los ss VII y VIII.

¿Qué función ministerial tenían en la comunidad cristiana los "no ordenados"? En los primitivos tiempos apostólicos tienen mucha importancia los *profetas* y *doctores*, los *interpretes* de los carismas, los *curanderos*, y otras funciones carismáticas de las que habla Pablo. Importancia capital tenía el *catequista* laico. La historia nos ha conservado los nombres de algunos verdaderamente eminentes: Tertuliano, Clemente de Alejandría, Justino, Orígenes y otros [↗ Catecumenado II 2 y 3]. Las *mujeres* podían ser *diaconisas* —diaconado de dudosa significación sacramental, al menos en Oriente, en el

que se iniciaban con la imposición de las manos— y el *viudato* Ambos desaparecieron entre los ss VI y VII Durante la Edad Media sirven los laicos en oficios curiales burocráticos de la política religiosa de papas, obispos, emperadores y reyes *economos, notarios, apocristianos, missi domini* Pero lo “eclesial” de esos oficios quedaba muy oscurecido

2 **TEOLOGÍA DE LOS MINISTERIOS** - Los ministerios expresan y realizan la misión salvadora y sacramental de la Iglesia, por eso el número, su cualificación clerical o laical están en estricta dependencia de la noción misma de la Iglesia Teniendo en cuenta las corrientes escatológicas de nuestro tiempo, se pueden resumir los siguientes principios teológicos que explican la naturaleza de los ministerios “laicales”

a) La Iglesia no es sólo una sociedad perfecta y visible, sino una comunidad de hombres unida por la fe y el amor y convocada por Dios en Cristo para la propia salvación y la evangelización del mundo con la ayuda del Espíritu Lo cristológico y pneumático, la jerarquía y el pueblo los ministros ordenados (clérigos) y los no ordenados (laicos), son elementos integradores no opuestos del gran misterio sacramental La evangelización *ad intra* y *ad extra*, como misión preferencial, la realiza mediante los *ministerios*

b) Algunos *ministerios* tienen su origen en el sacramento del Orden, como son el episcopado, el presbiterado y el diaconado, y expresan la realidad sacramental, vital, y también jurídica, de la Iglesia Constituyen la “jerarquía”, la Iglesia docente y santificadora mediante la celebración de la Palabra y la Eucaristía

c) Además, existen otros *ministerios laicales*, no clericales, necesarios para que la Iglesia complete su función evangelizadora y salvadora Tienen su origen en los sacramentos del bautismo y la confirmación, que configuran al cristiano como miembro de Cristo y de su Iglesia, por los que participan del carácter sacerdotal, profético y regio de Cristo Mediante ellos los laicos ejercen su función de corresponsabilidad dentro de la comunidad Algunos de estos *ministerios* están institucionalizados por la Iglesia y los recibe el laico mediante un rito litúrgico

d) La diferencia entre clérigos y laicos por motivos sacramentales no debe generar un dualismo de funciones irreconciliables entre los distintos miembros de la Iglesia, sino un binomio coordinado de ministerios al servicio de la comunidad El centro de interés que antes recaía sobre la *distinción entre el clero y el laicado*, se desplaza ahora a la *comunidad*, dentro de la cual cada uno de los miembros del binomio realiza una función diferente, pero necesaria Se mantiene el principio jerárquico de la Iglesia, pero resalta mejor la función de cada uno de los miembros, la Iglesia se hace ministerial, se evita la pasividad

e) Los ministerios son esenciales y necesarios a la Iglesia para que cumpla su misión evangelizadora y salvadora, mediante ellos es signo sacramental en un sentido teológico en cuanto no sólo significa, sino que realiza la salvación, cumple la misión que Cristo le encomendó La pluralidad de ministerios surge de los distintos servicios que la Iglesia ofrece a los hombres, que se interrogan sobre su razón de ser, y corresponden a la diversidad de carismas con que Dios la ha enriquecido predicción de la Palabra, celebración del culto, servicio de comunión y de caridad de paz y reconciliación, testimonio de fe hasta el martirio, si fuese necesario, salvaguarda de la cultura y la moral en épocas de oscurecimiento, etc

f) La naturaleza y finalidad de la Iglesia, compuesta por hombres su carácter mundano y temporalista, su historicidad hacen que los *ministerios estén sometidos a evolución*, a renovación, a crecimiento y muerte dependiendo de las coordenadas sociales, culturales y religiosas de los distintos tiempos y geografías en que vive la Iglesia La Iglesia, como sacramento de salvación universal para los hombres, debe estar abierta a los cambios, a lo que llamó el Vat II los “*signos de los tiempos*” El teólogo, como auxiliar de la jerarquía, cumple su ministerio eclesial dando respuestas a los interrogantes que ofrece la historia Teniendo en cuenta que la Iglesia es esencialmente ministerial, debe justificar la existencia de aquellos ministerios laicales necesarios para una pastoral eficaz y evangelizadora, siempre que no contradigan la naturaleza de la misma

3 **LA PASTORAL DESDE LA SITUACIÓN SOCIO RELIGIOSA ACTUAL** - La historia y la teología nos presentan lo evolutivo y lo constitutivo de los ministerios laicales en la Iglesia La teología pastoral tiene que ofrecer soluciones para que sea de verdad realidad salvadora en las necesidades actuales Historia, teología, sociología y pastoral colaboran para construir la Iglesia del futuro

El análisis sociológico del hecho religioso católico ofrece una panorámica, si no angustiante si preocupante por lo que se refiere a los *ministerios clericales en la Iglesia* En los años del postconcilio hemos asistido a una crisis que aunque compleja en sus causas, se ha manifestado en la disminución alarmante de las vocaciones sacerdotales y en abandonos y secularizaciones muy abundantes Los porcentajes y estadísticas pueden ser engañosas si no se hacen con rigor y tienen en cuenta sólo lo cuantitativo y no lo cualitativo La situación real se agrava por muchos conceptos decrecimiento numérico de los sacerdotes envejecimiento progresivo del estamento clerical, sobrecarga de trabajo para los que quedan, excesiva a veces para la edad y las posibilidades de rendimiento En consecuencia muchas comunidades cristianas quedan sin pastor o son atendidas sólo en lo imprescindible lo cultural, lo ritual lo sacramental, con poca o ninguna evangelización A veces ni siquiera pueden celebrar la Eucaristía dominical

Ante esta situación la Iglesia tiene que arbitrar medidas para que su misión de evangelizar y santificar no se agote ¿Qué ha hecho la Iglesia jerárquica para solucionar el problema? Por su puesto no ha retocado la figura sacral del sacerdote y su ministerio Quiere que sea céntrico, bien formado en teología y en ciencias humanas y eclesiológicas, que aprende en un curso largo de formación, en unos ambientes mas o menos cerrados No ha readmitido a los sacerdotes que abandonaron y están capaces a ejercer el ministerio Ni siquiera admite la posibilidad de ordenar de sacerdotes a laicos casados Sólo se ha abierto esta posibilidad en algunas circunstancias a los diáconos La mujer queda excluida de lo ministerial clerical y jerárquico

Es verdad que ya en el Vat II la Iglesia “oficial” fue consciente de la novedad de los problemas y resaltó la función eclesial del laico, su responsabilidad en la Iglesia traducida a derechos y

deberes Pablo VI publicó el 15 de agosto de 1972 el motu proprio *Ministeria quaedam*, en el que el *lectorado* y el *acolitado* adquieren el carácter laical que tuvieron en su origen y que habían perdido al convertirse en órdenes menores y escalones para acceder al sacerdocio Expresamente le reservó a los “varones” (n 7) Posteriormente el 29 de enero de 1973, publicó un documento de la Congregación para la doctrina de los sacramentos *Inmensae caritatis*, que instituye el *oficio* (no lo llama misterio) de dar la comunión en casos extraordinarios, en el que no es excluida la mujer Finalmente, en enero de 1977, la Congregación para la doctrina de la fe hizo publica una declaración, *Inter insigniores*, en la que se mega el acceso de la mujer al sacerdocio Pablo VI en la Exhortación apostólica *Evangelium nuntiandi*, del 8 de diciembre de 1974, admite la posibilidad de los ministerios laicales “sin orden sagrado”, diferentes de otros “con orden sagrado” Entre ellos recuerda “*los catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la Palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables*” Todos ellos —decía el Papa— “son necesarios para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia” (n 73) Mucho mas rica es la experiencia ministerial en muchas partes del mundo promovida a veces por las mismas Conferencias Episcopales³⁰

De hecho, en las iglesias locales se están ejerciendo, además de los tres ya indicados “instituidos” por la Iglesia otros ministerios laicales como catequistas, predicadores delegados para recibir el consentimiento matrimonial, responsables de las comunidades, presidentes de la celebración de la Palabra, ministros extraordinarios del bautismo, preparadores para el matrimonio, responsables de la pastoral, monitores en las misas encargados de las múltiples obras de caridad, etc

Vistas las necesidades de la Iglesia, la nueva concepción de su naturaleza y su misión, mirando al futuro próximo y lejano, los teólogos y los pastoralistas optan por una institucionalización de los ministerios que los laicos están, de hecho ejerciendo en ciertos lugares, y no sólo los del área litúrgica, lo cual daría a esos servicios una mayor estabilidad y nueva valoración por parte de la comu-

idad en que son ejercidos, y al mismo tiempo exigiría una mayor responsabilidad y compromiso en el sujeto que los ejerce

Además pensando en una revalorización de lo "laical" en la Iglesia, almen- dando un sentido de mayor responsabilidad, de adaptación a los tiempos, en la línea del Vat II la institución de los misterios no debe estar condicionada a algo coyuntural sociológico, como es la falta de sacerdotes, sino que debería brotar de la misma naturaleza de la Iglesia, como un derecho y un deber del laico en ella nunca como un privilegio que le concede la Iglesia clerical

Finalmente, son muchos los teólogos en todas las confesiones cristianas que se preguntan si no habrá llegado el momento de romper la discriminación de la Iglesia hacia la mujer y de admitirla como sujeto de los misterios laicales, lo mismo que a los varones sin excluir aunque eso exigiría un tratamiento más profundo, el sacerdocio

D. De Pablo Maroto

V. Unidad eclesial

Una Iglesia misionera, al servicio del hombre y en busca de un continuo diálogo con la sociedad que se afirma en proyectos siempre nuevos, requiere una comunión profunda entre todos los miembros que la componen para que se pueda presentar al mundo como signo de unidad de todo el género humano A la Iglesia se le ofrece siempre la gracia de la oración de Jesús "Que todos sean una sola cosa Como tu, Padre, en mí y yo en ti que también ellos sean una sola cosa en nosotros para que el mundo crea que tu me enviaste" (Jn 17:21) Esta *komonia* ofrecida por Cristo y actualizada y buscada siempre en la Iglesia lleva a subrayar algunos aspectos que afectan a la espiritualidad de los laicos

1 COLABORACIÓN ENTRE CIERO Y LAICOS El Vat II, con la imagen tan poco clerical de una Iglesia en la que se afirma ante todo la comunidad de vida y de dignidad en el orden de la existencia cristiana (recordemos la famosa expresión de san Agustín "Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano"), ha abierto nuevos horizontes a las relaciones entre el clero y los laicos que todavía han de producir todos sus frutos

En la Iglesia todos son corresponsables de la única misión salvífica Por una parte, los laicos "tienen el derecho de recibir con abundancia de los sagrados pastores los auxilios de los bienes espirituales de la Iglesia, en particular la palabra de Dios y los sacramentos" (LG 37) Por otra parte los pastores tienen que promover la dignidad y la responsabilidad de los laicos, concediéndoles la justa libertad y reconociendo sus carismas Los laicos "conforme a la ciencia la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, mas aun, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia" (LG 37) La misma obediencia a los pastores, abrazada "con prontitud", no debe separarse de un acto de amor hacia ellos, que se abra en oración a Dios por sus responsabilidades En este cuadro debe situarse en primer plano la unidad del pueblo de Dios la primacía de Cristo presente activamente mediante su Espíritu en todos los fieles, la preferencia de lo sacramental y de lo carismático sobre lo jurídico la ordenación reciproca de las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo la de los ministros ordenados y la comun a todos los fieles (LG 10)

Las aplicaciones de estos principios en la vida de la comunidad eclesial son múltiples Su expresión mas elevada se alcanza en la oración de la Iglesia, esto es en la liturgia, que manifiesta la genuina naturaleza de la Iglesia, que tiene la característica de "ser a la vez humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina" (SC 2) La liturgia es manifestación de la unidad de la familia cristiana que celebra el recuerdo del Señor A esta unidad que viene del mismo Cristo, concurre cada uno con su propio ministerio y sus propios carismas, poniendo a su servicio el coraje de su testimonio cristiano y del compromiso en todos los niveles Existe un vínculo muy estrecho entre liturgia, espiritualidad y promoción humana, como se ha puesto de relieve en el congreso eclesial italiano sobre el tema "evangelización y promoción humana"⁵¹ La liturgia tiene "virtualidades promocionales" que comprometen al clero y a los laicos según sus reciprocas prerrogativas a asumir la existencia concreta del hombre, sus aspiraciones, sus afanes, sus dra-

mas, mediante una oración que es a veces de intercesión y a veces de alabanza pero que impulsa siempre a trabajar como constructores de la paz y promotores de la justicia, tal como lo hizo Cristo La palabra de Dios interpela y lanza un reto a las llamadas de los hombres en busca de una identidad mas humana "La liturgia —afirma M Magrassi— abarca todas las dimensiones historicas de la salvación pasado, presente y futuro Las 'maravillas' del pasado y las perspectivas abiertas hacia el futuro de Dios alimentan la esperanza y estimulan el compromiso en la historia de hoy"⁵² Si esto no se verifica habra que preguntarse qué es lo que les falta a nuestras liturgias para que sean realmente promocionales Y aquí es donde se necesita una abierta y confiada colaboración entre el clero y los laicos para integrar no solamente los misterios sino la experiencia de la vida concreta de tal manera que se establezca un círculo entre la plegaria y la existencia De esta forma es como la liturgia podría salir de ese clima aséptico e irreal o de la apatía y la pasividad que a veces es soportada por los fieles y podría encontrar su conexión con la vida, su clima de fiesta, que permita integrar en el impulso vital el aspecto contemplativo laudativo con el operativo

Otras aplicaciones de los principios que establecen la colaboración entre el clero y los laicos son la ayuda reciproca para la maduración doctrinal bíblica y teológica actualizada en el tiempo, las estructuras eclesiales de participación para una pastoral viva e incisiva, como los consejos pastorales a nivel nacional, diocesano y parroquial, los organismos de consulta la administración de los bienes eclesásticos, los nombramientos de obispos y de parrocos, etc

El espíritu que debe regir esta relación clero-laicos dentro de la Iglesia es un espíritu de fraternidad, de estima y confianza mutua, de colaboración y de ayuda⁵³ En particular tiene que llevar a un diálogo continuo e indispensable para buscar y realizar el bien común de la Iglesia El diálogo de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas (Ecumenismo espiritual), con las otras religiones y hasta con los ateos [Ateo] debe tener su trasfondo en la misma Iglesia, con un diálogo en el interior de la Iglesia⁵⁴ De esto habló ya Pablo VI en su primera encíclica *Ecce siam suam* (1964), mostrando sus de-

seos de que el "diálogo doméstico" fuera "intenso y familiar, sensible a todas las verdades, a todas las virtudes, a todas las realidades de nuestro patrimonio doctrinal y espiritual, sincero y afectuoso en su genuina espiritualidad, dispuesto a recoger las múltiples voces del mundo contemporáneo, capaz de hacer a los católicos hombres verdaderamente buenos, hombres prudentes, hombres libres hombres serenos y fuertes" (n 116) El diálogo es necesario para que la Iglesia sea y se manifieste como una auténtica comunidad, y no como un simple agregado de personas Por otra parte el diálogo es indispensable en períodos de cambio, cuando la Iglesia tiene que volver a comprenderse a sí misma y su función en la sociedad frente a los desafíos y las llamadas del mundo La multiplicidad de las voces, al escuchar la palabra perenne de Dios, llevan a una convergencia real y operativa Pero a condición de que el diálogo sea sincero y no ficticio, respetuoso de las tareas y de las prerrogativas de cada uno en la Iglesia pero abierto a todo enriquecimiento A propósito de ello, el III Congreso mundial para el apostolado de los laicos, celebrado en Roma en 1967, se preguntaba sobre la naturaleza del diálogo "El diálogo —se dijo— no es solamente la constatación educada de la existencia de puntos de vista diversos, ni tampoco una válvula de seguridad para permitir a la autoridad asegurarse anticipadamente el consenso en las decisiones que ya ha decidido tomar, sino mas bien un medio positivo, dinámico creativo esencial para el bienestar de la Iglesia en una situación de cambio El diálogo es la condición previa para la solución de los problemas Sin dialogo no solo no tendrán solución los problemas, sino que se irán agudizando"⁵⁵

Para la edificación de la Iglesia, se comprende fácilmente el valor que tiene el diálogo entre los pastores y los simples fieles "Los pastores son padres que ejercen con caridad la autoridad que han recibido de Dios como aquellos que sirven (Lc 22,26-27), son el signo de la unidad eclesial y tienen la misión de reunir en torno a ellos al rebaño para que todos vivan y actúen en la caridad Los otros miembros del pueblo de Dios contribuyen por su parte al ejercicio del ministerio de los pastores Las decisiones de los pastores en los diferentes niveles tienen que tener la finalidad de confirmar la unidad en la

verdad y orientar las fuerzas con vistas a las tareas comunes (en particular con vistas a la misión en el mundo)"⁵⁶

2 ASOCIACIONES DE LAICOS El Vat II al relacionar el apostolado con la vida y la misión del cristiano en cuanto tal ha situado acertadamente en el primer plano el apostolado individual. En efecto el apostolado individual 'es el principio y condición de todo apostolado del seglar incluso del asociado y nada puede sustituirle' es "fecundo siempre y en todas partes y en determinadas circunstancias el único apto y posible" (AA 16) Forma parte integrante de la vida espiritual de los laicos es la irradiación de la salvación que en ellos ha llevado a cabo Jesucristo y que ellos tienen que llevar a los hermanos. Mas no por ello el Vat II ha infravalorado en lo más mínimo el apostolado asociado. En contrarresto con los demás para una comunión efectiva de vida cristiana y para buscar nuevas posibilidades de irradiación del espíritu del evangelio es una necesidad de la comunidad eclesial. Este apostolado responde a la exigencia humana fundamental de asociación y es un signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia. "Los cristianos no olviden que el hombre es social por naturaleza y que Dios ha querido unir a los creyentes en Cristo en el pueblo de Dios (cf 1 Pe 2 5 10) y en un solo cuerpo (cf 1 Cor 12 12) Por consiguiente el apostolado asociado responde muy bien a las exigencias humanas y cristianas de los fieles y es al mismo tiempo signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo" (AA 18)

En un tiempo de socialización como el nuestro en el que los hombres se organizan para promover proyectos de mejora del hombre y de la sociedad adquiere un valor especial la asociación de cristianos que quieren estar presentes de una forma activa y consciente en las realidades colectivas de nuestra sociedad. Su testimonio de fe se hace así más creíble y la relación entre fe y proyecto humano resulta más incisiva. Los movimientos de laicos cristianos son no solamente un sostén para la fe de cada uno sino también un signo colectivo del evangelio. Y cuanto mas larga es su irradiación tanto mayor repercusión pueden tener en la transformación del mundo. La Iglesia favorece y apoya la acción de los cristianos en coherencia con su fe en todos los niveles nacionales e internacionales.⁵⁷ La Iglesia con

cede especial importancia a la Acción católica que con su opción religiosa actúa como fermento evangélico de toda la sociedad. Los obispos franceses al subrayar el valor actual de la Acción católica decían "La vida y el porvenir de los hombres se deciden en el seno de las realidades colectivas. Los cristianos tienen que estar presentes en ellas y su testimonio evangélico asume un valor nuevo si es colectivo: es para los hombres un signo revelador de la salvación de Cristo"⁵⁸

A Baruffo

Notas—(1) K Rahner *Sobre el apostolado seglar* en *ET* II 337 374 —(2) *Consultation mondiale de l'annee sainte 1975 organisee par le Conseil des laics* n especial de Laics aujourd'hui 21/22 (1976) 19 —(3) Recordamos la célebre obra de Y Congar *Jalones para una teología del laicado* Estela Barcelona 1969 —(4) Y Congar *Vocabolario e storia del laicado in I laici e la missione della chiesa* Ancora Milán 1965 8 —(5) E De Smedt *Il sacerdozio dei fedeli in La chiesa del Vat II* Vallecchi Florencia 1965 453 464 S Cipriani *I fondamenti biblici della triplex dignitas dei laici* en Tabor 20 (1966) vol 39 20 31 G De Rosa *Il sacerdozio comune dei fedeli nel NT* en *Civiltà Cattolica* IV (1972) 350 357 —(6) Y Congar *Notas sobre nuestro sacerdocio en Sacerdocio y laicado* Estela Barcelona 1964 95 —(7) E Niermann *Laicos en SM IV 206* sobre el desarrollo histórico de la espiritualidad de los laicos cf Y Congar *Laic et laicat* en *DSP* LIX LX 79 103 —(8) B D A renzano *L'apostolato dei laici nelle prime comunità cristiane* en *Scuola Cattolica* 89 (1971) 101 124 y 267 289 Congar refiriéndose a los primeros tiempos de la Iglesia dice "La espiritualidad de los laicos consiste en participar activamente en el misterio y en la vida de la Iglesia gracias al ministerio de los obispos y de los sacerdotes. ¿Cómo? Interviniendo en su puesto de laicos como parte su subordinada pero activa en las decisiones, elecciones o aprobación de los misterios conciliares, costumbres etc ejerciendo sus dones o carismas propios lo que suponía sobre todo un sentido y respeto a las iniciativas del Espíritu" (*ic* en *DSP* 81) —(9) M Sordi *L'attività dei laici nei primi secoli dell'antichità cristiana* en Tabor 20 (1966) vol 39 32 38 —(10) I De la Pottiere *L'origine et le sens primitif du mot Laic* en *NouvRevTh* 90 (1958) 840 853 —(11) Y Congar *Laico* en *Dizionario teologico* Queriniana Brescia 1967 II *Id Vocabolario e storia del laicado* (nota 4) —(12) Y Congar *Clerics et laics au point de vue de la culture au moyen age* *laicus = sans letres* en *Studia mediaevalia et marologica* P Carolo Balic *dicata* Roma 1971 309 332 el mismo autor en el artículo citado del *DSP* menciona un texto de Gilbert de Lemerick (hacia 1110 1139) "La imagen de la Iglesia se expresa totalmente en la pirámide porque es ancha en la base donde recibe a los carnales y

casados sin embargo es estrecha arriba donde se propone la vía estrecha a los religiosos y a los ordenados" (p 84) —(13) *I laici nella Società cristiana dei sec XI e XII Atti della terza settimana internazionale di studio* *Memoria* del 27 agosto 1965 Vita e Pensiero Milán 1968 —(14) En *Dizionario teologico* II 128 (nota 11) Congar subraya cinco momentos del período que va del s XVI al XVIII 1) Todos están consagrados y llamados a la santidad 2) Espiritualidad del estado de vida y de la comunión con la santa voluntad de Dios animada por el amor 3) Valoración positiva del matrimonio 4) Oración y ascesis como ideal exigente 5) Militancia apostólica de los laicos —(15) V Bachelet *Il laicato cattolico dal Vat I al Vat II in Italia* en *Laici nella chiesa* Cuadernos especiales de Iniziativa n 2 (1965) 101 115 —(16) Y Congar *Jalones para una teología del laicado* o c (nota 5) 29 —(17) Congar *ib* recoge este y otros textos en los pp 322ss —(18) Congar *I laici in La teologia dopo il Vat II* *Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* (dir por J M Miller) Morcelliana Brescia 1967 311 —(19) Y Congar *Jalones para una teología del laicado* o c (nota 3) 19 44 K Rahner o c (nota 1) —(20) E Schillebeeckx *Definizione del laico cristiano* en *La chiesa del Vat II* o c (nota 5) 959 977. El concilio no intentó dar una definición del laico sino una delimitación de conceptos para un ámbito restringido y hasta quizá todavía menos una norma de lenguaje. [H Heimerl *Diversos conceptos de laico en la Const. sobre la Iglesia del Vat II* en *Concilium* 13 (1966) 454] Sobre las incertidumbres de orden terminológico y conceptual de la noción de laico en el Vat II y sobre las nuevas adquisiciones cf G Bentivegna *La nozione di laico nei documenti del Vat II* *incertezze e acquisizioni* en *Rassegna di Teologia* 8 (1967) 335 342 —(21) P van Bergen *La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel en Samtét et vie dans le siècle* (Laicat et Sainte té 2) Herder Roma 1965 81 107 —(22) P Evdokimov *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa* Ed Paoline Roma 1971 124 125 —(23) *O c* (nota 2) 118 —(24) *Evangelio nuntiant* di 14 —(25) *Ib* 15 —(26) *Ib* 70 —(27) *Ib* 70 —(28) Y Congar *Laic et laicat* en *DSP* o c (nota 7) 106 El card Poma decía en el discurso inaugural del congreso eclesial sobre *Evangelización y promoción humana* celebrado en Roma del 30 de oct al 4 nov 1976. Sabemos que el evangelio nos empuja a ser como samaritanos para el mundo trabajando por la justicia. Pero este interesarnos por el hombre forma parte de un proyecto y de un empeño bastante más vasto y complejo que llamamos salvación integral es decir el acceso del hombre a todos los bienes mesiánicos [Regno Documenti 21 (1976) 488] Cf también C Greco y P Vanzan *Evangelizzazione e promozione umana bilancio e prospettive* en *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 543 592 —(29) *Evangelio nuntiant* 71 —(30) Cf sin tesis en D Borobio *Ministerio sacerdotal. Misterios laicales* Descleé Bilbao 1982 48 97 —(31) M Magrassi *Liturgia spiritualità e promozione umana* en *Regno Documenti*

21 (1976) 513 516 —(32) *Ib* 515 —(33) I Klotz *termann L'apostolato dei laici nella chiesa in La chiesa per gli altri* Herder Murcelliana Roma Brescia 1970 129 138 —(34) *Dialogue de l'intérieur de l'église* num especial de *Laics* aujourd'hui 9/10 (1971) —(35) *Les laics dans le renouveau de l'église Actes du troisième congrès mondial pour l'apostolat des laics* Roma 11 18 oct 1967 III 75 *Mons Frumenciu* chin en el citado congreso eclesial de Roma (nota 28) decía a propósito de la relación entre los proyectos de promoción humana y la relación es más precisa en términos de diálogo entendido no como astucia o esteril juego ambiguo sino según mi opinión como método de confrontación y de investigación con vistas a una verdad mas grande y a un enriquecimiento recíproco [Regno Documenti 21 (1976) 491] —(36) *Dialogue* (nota 34) 87 88 —(37) Para promover el apostolado de los laicos en todas sus formas a nivel internacional Pablo VI instituyó en 1967 el *Consilium de laicis* posteriormente el 10 dic 1976 con un *motu proprio* lo reestructuró quedando como *Pontificio Consejo para los laicos* verdadero y propio dicasterio de la curia romana el cual adquirió así una nueva definitiva y más elevada estructura. Las funciones de este *Pontificio Consejo* son incitar a los laicos a tomar parte en la vida de la Iglesia tanto singularmente como asociados valorar dirigir y promover las iniciativas que conciernen al apostolado de los laicos en los diversos sectores de la vida social tratar las cuestiones relativas a las organizaciones de los laicos las asociaciones católicas que promueven el apostolado y la vida y actividad espiritual de los laicos las propias asociaciones las órdenes terceras la activa participación de los laicos en el ámbito catequético litúrgico sacramental educativo —(38) *Documentation Catholique* 16 nov 1975 964

BIBL.—AA VV *Los laicos y la vida cristiana perfecta* Herder Barcelona 1965—Auer *A Cristiano de cara al mundo* *Estudio sobre los principios y la historia de la piedad seglar* Verbo Divino Estella 1963—Cardijn *J Laicos en primera línea* Nova Terra Barcelona 1965—Congar Y M J *Jalones para una teología del laicado* Estela Barcelona 1961—Congar Y M J *Si sois mis testigos* Estela Barcelona 1965—Evely *L'Espiritualidad de los laicos* Ariel Barcelona 1969—Guerry *E. El laicado obrero su misión apostólica* Nova Terra Barcelona 1964—Haring *B Cristiano en un mundo nuevo* Herder Barcelona 1984—Haring *B El cristiano en el mundo* Paulinas Madrid 1970—Heer *F El cristiano y la problemática actual* Fontanella Barcelona 1968—Hervada Kiberta *J Tres estudios sobre el uso del término laico* Eunsa Pamplona 1973—Huber M Th *Laicos y santos? a la luz del Vat II* Aldecoa Burgos 1968—Hueriga A *La espiritualidad seglar* Herder Barcelona 1964—Lill Alvarez *En tierra extraña* Taurus Madrid 1956—Sabater March *J De rechos y deberes de los seglares en la Iglesia* Herder Barcelona 1954—Suavet Th *Espiritualidad del compromiso temporal* Coloma Madrid 1965

LIBERACION (Espiritualidad de la)

SUMARIO I Génesis de la espiritualidad de la liberación 1 Dimensiones liberadoras de la espiritualidad cristiana. 2 La experiencia cristiana en América Latina y el acento en la liberación 3 De una pastoral liberadora a una teología y una espiritualidad de la liberación II Principales características de la espiritualidad de la liberación 1 Experiencia de Dios que cuestiona la injusticia e invita a una conversión 2 Contemplar y seguir a Cristo como liberador 3 Conciencia de la acción renovadora y liberadora del Espíritu en los "signos de los tiempos" 4 La dimensión política de la caridad 5 Pobreza y esperanza 6 Contemplativos en el trabajo de liberación 7 Ascesis insertada en la vida y en el trabajo de evangelización liberadora 8 Nuevo enfoque de la devoción mariana III Perspectivas de una espiritualidad de la liberación

I. Génesis de la espiritualidad de la liberación

1 DIMENSIONES LIBERADORAS DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA La espiritualidad cristiana es esencialmente liberadora "Para que goceamos de libertad, Cristo nos ha hecho libres", escribía Pablo a los Galatas, a propósito del conflicto con la praxis judaizante (Gal 5,1) La vivencia cristiana definida por el mismo Pablo como vida "en Cristo" y "vida en el Espíritu" (cf Ef 1 3 10, Rom 8,9 10 15), que se acoge por la fe, se expresa en la caridad y se vive en la esperanza, tiene un dinamismo liberador en la línea personal y social Estas tres actitudes de respuesta de la "nueva creatura" a Dios, que le ha comunicado el Espíritu de vida como nueva ley escrita en el corazón (cf Rom 8,2), conducen a la libertad, una libertad que lleva a servir a los hermanos (cf Gál 5,13 14)

Esta espiritualidad cristiana liberadora se vive en las circunstancias concretas de la historia Por esto, aun siendo la misma para todos los miembros de la Iglesia en los diversos géneros de vida, se caracteriza de modo diferente La única existencia cristiana se diversifica por su riqueza inagotable y por las condiciones de vida De allí surgen experiencias variadas que llevan a dar prioridad a un aspecto o a una perspectiva, a unos medios sobre otros La espiritualidad vista así, es una forma de vivir la vida cristiana, un dinamismo que pro-

yecta a una acción concreta desde las perspectivas evangélicas y sostiene la esperanza activa del creyente

2 LA EXPERIENCIA CRISTIANA EN AMÉRICA LATINA Y EL ACENTO EN LA LIBERACIÓN - La experiencia cristiana en los países del Tercer Mundo, en especial en América Latina, esta influenciada por las transformaciones del mundo y de la Iglesia de hoy, pero, al mismo tiempo, vive circunstancias particulares Ellas han originado vivencias y tendencias, han matizado actitudes y reforzado valores En una palabra, han ido dando a los cristianos insertados en la evangelización liberadora un *estilo propio*, una espiritualidad característica en el momento actual, que recuerda a todos los creyentes los aspectos liberadores de la obra y de la doctrina de Cristo

A partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (*Medellín*, 1968), confirmada por la III Conferencia General (*Puebla*, 1979), y en la línea de sus enseñanzas, se han ido desarrollando y profundizando, existencial y teóricamente, una teología y una espiritualidad de la liberación Ellas ponen de relieve algunos aspectos a partir de la experiencia cristiana en los países latinoamericanos Estos aspectos, a su vez, están sirviendo de luz y guía a los creyentes en su acción evangelizadora, como medios de santificación, dinamis mo creciente y orientación práctica

La realidad latinoamericana presenta al cristiano un contexto distinto del de otros continentes y países mas ricos y desarrollados En estos el mensaje de salvación se orienta, en general, a los que están alejados de la fe o de la praxis cristiana, o sumergidos en el materialismo Se trata de hacerles comprender la validez del mensaje cristiano en un mundo científico-técnico y secularizado En América Latina, en cambio, el destinatario de la evangelización es, en general, un pueblo con fe, pero que en su gran mayoría vive en condiciones infrahumanas y se pregunta sobre lo que el cristianismo puede hacer por él De ahí que la espiritualidad ponga el acento en la liberación y el trabajo apostólico se oriente a una promoción humana e integral, que no se reduce a la "simple y estrecha dimensión económica, política social y cultural, pero que las tiene muy en cuenta"¹

3 DE UNA PASTORAL LIBERADORA A UNA TEOLOGÍA Y UNA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBE-

RACIÓN - El punto de partida de la espiritualidad de la liberación hay que colocarlo en la toma de conciencia de la realidad latinoamericana frente a las exigencias de la fe

El análisis de la situación social y económica de los países latinoamericanos hizo surgir, hace unos veinte años, la temática de la liberación El constatar la dependencia en que se vivía como sistema de opresión suscito, en forma consciente, el anhelo de liberación Se buscaron caminos desde el pueblo para la conquista de ella Muchos cristianos comenzaron a participar en la búsqueda Se inicio una reflexión teológica sobre el problema dependencia-liberación Así se fueron descubriendo las dimensiones liberadoras de la fe en el trabajo evangelizador

Medellín hablo de la liberación de todo el hombre y de todos los hombres², liberación integral que implica la liberación del pecado y de sus consecuencias sociales y políticas Entre *Medellín* y *Puebla*, la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* presento la conexión entre trabajo evangelizador y liberación, condenando los reduccionismos políticos y religiosos³ *Puebla* (1979) profundizo en el concepto de liberación y lo colocó como un eje central de su Documento final "Nuestras iglesias pueden ofrecer algo original e importante su sentido de la salvación y la liberación"⁴ "Nuestro pueblo desea una liberación integral que no se agota en el cuadro de su existencia temporal, sino que se proyecta a la comunión plena con Dios y con sus hermanos en la eternidad, comunión que ya comienza a realizarse, aunque imperfectamente, en la historia"⁵ Se subraya en muchos lugares del *Documento de Puebla* la dimensión social y política de la fe⁶ Se afirma con fuerza que "nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo"⁷ y que "la evangelización busca la conversión personal y la transformación social"⁸ En los números 480-490 se habla explícitamente de lo que es y de lo que implica la liberación en Cristo es algo integral que comprende las dimensiones personal, social, política, económica y religiosa y el conjunto de sus relaciones, se va realizando en la historia, pero tiene una dimensión trascendente⁹

En todo este proceso que da origen a la espiritualidad de la liberación, hay una conexión íntima y profunda entre praxis pastoral, experiencia espiritual y

reflexión teológica "La liberación es lugar de encuentro histórico y teológico espiritual de las dimensiones políticas y contemplativas del cristiano"¹⁰ En el desarrollo de la espiritualidad de la liberación están presentes la pastoral y la religiosidad populares, la reflexión y búsqueda de las Comunidades eclesiales de Base el compromiso socio-político a la luz de la fe, la iluminación teológica de los obispos, teólogos y agentes de pastoral desde un concepto de Iglesia como sacramento de liberación, y finalmente la experiencia de una vida eclesial y religiosa en contacto con la realidad y desde una opción preferencial por los pobres

II. Principales características de la espiritualidad de la liberación

La espiritualidad de la liberación, como toda espiritualidad, tiene unos rasgos particulares que la caracterizan y distinguen No se trata de aspectos exclusivos Son siempre elementos que deben estar presentes en cualquier espiritualidad cristiana Lo peculiar en ellos son los matices propios, los enfoques diferentes que la configuran En la experiencia de la espiritualidad de la liberación y en la reflexión doctrinal sobre la misma aparecen como caracterizantes los siguientes aspectos

1 EXPERIENCIA DE DIOS QUE CUESTIONA LA INJUSTICIA E INVITA A UNA CONVERSIÓN - La espiritualidad de la liberación, como toda espiritualidad, hunde sus raíces en una experiencia de Dios Se trata de una experiencia un tanto diversa de la que se solía tener y buscar La tradición cristiana se había centrado sobre todo en la experiencia de Dios en la paz y en el recogimiento de la oración contemplativa En la espiritualidad de la liberación mas que en ese tipo de experiencia — que se considera válida — se insiste en la necesidad de descubrir también el rostro de Dios en la realidad en conflicto, en los problemas sociales, en la angustia de los pobres, en los que de bemos "reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela"¹¹

Esta nueva experiencia acaba con la idea de un Dios que preservaría un tipo de sociedad injusta y discriminatoria Por otra parte, invita a una continua conversión a la justicia y al amor eficaz

El pecado aparece allí en sus dimensiones personales y sociales concretizadas en estructuras políticas y económicas a nivel nacional e internacional. Ellas crean el escándalo de la creciente brecha entre los que tienen cada vez más y los que tienen cada vez menos hasta el grado de vivir en condiciones infrahumanas. Esto es contrario al plan de Dios y, por eso, experimentarlo en esa situación es escuchar su voz, que pregunta qué se ha hecho por el hermano necesitado con el que Cristo se identifica, por el pobre en el que la imagen de Dios está "ensombrecida y aun escarnecida"¹². El pecado aparece como "una fuerza de ruptura" que obstaculiza permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón del hombre como desde las diversas estructuras por ellos creadas¹³.

La conversión a la que impulsa la experiencia de Dios en una situación de pecado social implica un cambio de mentalidad y de vida; una denuncia también de lo que se opone a la construcción del Reino, que lleva a rompimientos necesarios y dolorosos¹⁴. Aparece la exigencia evangélica de una continua conversión para "transformar desde dentro las estructuras de la sociedad pluralista que respeten y promuevan la dignidad de la persona humana y le abran la posibilidad de alcanzar su vocación suprema de comunión con Dios y de los hombres entre sí"¹⁵.

La experiencia de Dios en la espiritualidad de la liberación es la experiencia de alguien que presenta su proyecto liberador y exige la colaboración humana para irlo realizando en la historia a través de la creación de una sociedad cada vez más justa y más humana.

2. CONTEMPLAR Y SEGUIR A CRISTO COMO LIBERADOR - Punto central en la espiritualidad cristiana es el seguimiento de Cristo. En eso consiste fundamentalmente la vida de un creyente.

La idea que se tiene del seguimiento de Jesús y de las exigencias que de él se derivan es múltiple. Depende de la idea que uno tenga de Cristo y de la forma de relacionarse con él, vivo y presente en la historia. Para algunos la vivencia de Cristo y su seguimiento se tienen en el ámbito de la intimidad personal, de las relaciones individuales con Jesús, colocado al margen de su historia. La espiritualidad de la liberación, en cambio, contempla a Cristo como Liberador y desde esa perspectiva trata de

seguirlo. En su historia, Jesús aparece como el que anuncia la Buena Noticia de salvación en una realidad conflictiva y dolorosa. En ella Jesús asume gradualmente el plan de su Padre, que se le va manifestando. Actúa con grande libertad frente a lo político y a lo religioso de su época. No se deja dominar por ningún absolutismo e insiste en lo fundamental, que es la apertura a Dios y al hermano. La muerte de Cristo aparece no como el fruto de un plan estático del Padre, sino como el resultado de una vida de fidelidad al anuncio del Reino, que cuestionaba las estructuras políticas y religiosas.

Esta manera de acercarse a Jesús desde una realidad de injusticia y opresión ha hecho comprender a los cristianos comprometidos lo que significa vivir "en Cristo" y seguirlo. Partiendo de esa experiencia, la espiritualidad de la liberación habla de un relacionarse con Dios, con los hombres y con el mundo a imitación del Jesús de la historia. El se relacionó con Dios como Padre, con los hombres como hermanos y experimentó el mundo como lugar de encuentro con Dios y con los hermanos. Esto conduce a un trabajo de evangelización en la línea de Jesucristo. El trabajó por la liberación del hombre desde un anuncio religioso, pero con implicaciones y consecuencias sociales. Allí sale al encuentro el camino de muerte y resurrección y se entra en comunión de destino con Jesús pasando por lo que él pasó.

Esta es una experiencia que está caracterizando la espiritualidad de la liberación y está haciendo comprender lo que significa la cruz de Cristo en una época martirial, consecuencia de un seguimiento de Jesucristo liberador en una apertura confiada a Dios, en una opción preferencial por el servicio a los más pobres y en un esfuerzo por crear entre los hombres la auténtica comunión fraterna por la que Cristo murió (cf Jn 11,52).

3. CONCIENCIA DE LA ACCIÓN RENOVADORA Y LIBERADORA DEL ESPÍRITU EN LOS "SIGNOS DE LOS TIEMPOS" - El ejercicio del discernimiento en el trabajo de evangelización en situaciones difíciles y ambiguas, y la búsqueda de una fidelidad al Señor en los desafíos de la realidad han llevado gradualmente a una toma de conciencia de la presencia y de la acción renovadora y liberadora del Espíritu en la Iglesia. La espiritualidad de la liberación ha ido comprendiendo la ne-

cesidad de ser fiel al Espíritu, que habla no sólo en el interior del hombre, sino también en los "signos de los tiempos". Examinando la realidad y juzgándola a la luz de la Palabra de Dios, se experimenta la exigencia del Espíritu, que da audacia para crear caminos nuevos de anuncio y compromiso evangélicos; valor y humildad para corregir los errores del pasado y del presente, capacidad de cambio y conversión constantes.

La espiritualidad de la liberación pone de relieve que ser dóciles al Espíritu significa tomar decisiones y no huir de las mediaciones, siempre imperfectas y limitadas; no esperar a tener una certeza total; acostumbrarse a los caminos imprevisibles del Espíritu con una actitud de fe profunda, de esperanza comprometida y de amor dispuesto a servir. Se tiene la convicción de que es el Espíritu quien guía la historia. El hombre es simple colaborador. Por ello, el empeño en una evangelización liberadora se debe tener sin la pretensión de ser los salvadores de la humanidad. El principal agente es el Espíritu, que acompaña, anima, sostiene y purifica la acción de los hombres.

La acción renovadora y liberadora del Espíritu, percibida en sus frutos: amor, gozo, paz, bondad, sostiene cada vez más la esperanza activa de quienes están viviendo una auténtica espiritualidad de la liberación. Ella los lleva a gloriarse hasta en las tribulaciones con la seguridad de no quedar confundidos, porque "el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rom 5,3-5).

El Documento de Puebla sintetiza esta conciencia de la acción renovadora y liberadora del Espíritu en los signos de los tiempos, que está caracterizando la espiritualidad de la liberación, cuando habla de la acción del mismo Espíritu, que impulsa a los cristianos a "descubrir, en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la sociedad, para hacerla más humana, justa y fraterna"¹⁶.

4. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CARIDAD - Otro aspecto fundamental de la espiritualidad cristiana que se va comprendiendo de modo diverso, a partir de una realidad de pecado social, es el de la caridad.

El amor resume toda la ley y los pro-

fetas (cf Mt 22,37-40) y Cristo se ha solidarizado e identificado con aquellos que tienen necesidad de ayuda (cf Mt 25,31-45). Releyendo estos textos y toda la doctrina evangélica desde el compromiso evangelizador en una situación de injusticia y opresión generalizadas, la espiritualidad de la liberación ha redescubierto la dimensión política de la caridad. Las encíclicas sociales y otros documentos de los últimos pontífices han guiado e iluminado la reflexión de los cristianos comprometidos¹⁷. Esto ha hecho comprender que la liberación cristiana, si bien no puede reducirse a las dimensiones de un proyecto puramente temporal¹⁸, tampoco se puede "circunscribir al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre"¹⁹. Los vínculos antropológicos, teológicos y evangélicos que existen entre evangelización y promoción humana, desarrollo, liberación²⁰, han hecho aprender a la Iglesia "que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción de la justicia y las tareas de promoción del hombre"²¹.

Este trabajo de promoción integral marca profundamente la vivencia y el ejercicio del amor cristiano y hace comprender que el amor al prójimo debe ser eficaz y, para ello, expresarse de acuerdo con las exigencias del mundo moderno. En él se pide tener una perspectiva política de amor, porque los medios del amor individual son cada día más limitados. El prójimo necesitado no son individuos aislados, sino masas oprimidas por estructuras humanas injustas y deshumanizantes.

La espiritualidad de la liberación, sin negar los beneficios y quizá la necesidad de un tipo de ayuda asistencial al prójimo, insiste en el esfuerzo por la transformación de los sistemas opresores a través de una promoción educadora y liberadora. Sólo buscando actuar sobre las instituciones económicas y políticas, nacionales e internacionales, el amor cristiano puede ser un amor eficaz al prójimo y, por consiguiente, a Dios²². El amor de Dios se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás y participación fraterna, pero sobre todo obra de justicia por los oprimidos y esfuerzo de liberación para quienes más lo necesitan²³.

La presencia del amor cristiano se percibe urgente y necesaria en el trabajo de cambio y de transformación de estructuras. La caridad está llamada a

animar el compromiso cristiano. Ella es más fuerte que las divisiones y ayuda a superar en la lucha por un mundo más justo, el odio, que terminaría haciendo del oprimido un opresor. El cambio debe desembocar en la reconciliación, aun cuando tenga que pasar por conflictos al "poner en práctica transformaciones audaces profundamente innovadoras" y al emprender, "sin esperar más reformas urgentes".²⁴

5 POBREZA Y ESPERANZA La espiritualidad de la liberación se esta caracterizando también por la experiencia de la limitación y pobreza humanas en la evangelización liberadora. Ellas exigen una vivencia de esperanza cristiana. Es en los pobres en quienes la esperanza despliega toda su fuerza. Es allí donde se comprende la necesidad que se tiene de la ayuda de Dios y como el quiere que el hombre colabore en el proceso de su propia liberación.

A esta experiencia de limitación y pobreza hay que añadir la que se origina de una opción preferencial por los pobres. En su evangelización se tiene un pensamiento de los contenidos de la Buena Noticia y de los valores del Reino que ellos viven y que les permiten evangelizar a los evangelizadores.

La revalorización de la esperanza cristiana a partir del Concilio que dejó de considerarla como una actitud de espera paciente y resignada de la irrupción de lo definitivo en la historia.²⁵ ha puesto de relieve su dimensión activa. La espiritualidad de la liberación ve en este nuevo enfoque de la esperanza un desafío y un programa de acción. En la medida en que el cristiano trabaje por las liberaciones intrahistóricas de sus hermanos, estará siendo artífice del Reino y testigo de su consumación. Ira tratando de conjugar la convicción de lo relativo de todas las mediaciones liberadoras con la necesidad de que se utilicen la desilusión de los logros imperfectos, con la certeza de que ellos preparan y anuncian de algún modo, lo perfecto y pleno de la consumación del Reino.

La evangelización liberadora, al enfrentar dificultades que salen a su encuentro, esta favoreciendo la comprensión de que el camino de la renovación pasa por la cruz y la muerte, y que el hombre es un signo y un instrumento pobre y débil para la realización del proyecto salvífico de Dios. Esto hace posible una apertura a Dios, quien se ma-

nifiesta en la debilidad y limitación del hombre (cf 2 Cor 12,7-10)

La pobreza como renuncia al apoyo en el poder, en los propios recursos y en los caminos de la lógica humana, alienta una esperanza activa radicada en la debilidad del hombre, en la bondad y fidelidad divinas y en la necesidad de la cruz fuerza de Dios y sabiduría de Dios (cf 1 Cor 1,17-25)

6 CONTEMPLATIVOS EN EL TRABAJO DE LIBERACIÓN Cuando comenzó el movimiento de renovación en América Latina, cuando se despertó a la realidad de un continente cristiano con el escándalo de injusticias sociales que clamaban al cielo,²⁶ la oración apareció en un primer momento, como sinónimo de alienación.

La espiritualidad de la liberación esta encontrando ahora una síntesis en la que sin desprestigiar los tiempos fuertes de plegaria se pone el acento en la oración como actitud de vida. Se esta rezando de una manera nueva en íntima relación con la existencia. Este tipo de oración tiene como clave la fe, que pone en contacto con Dios y ayuda a descifrar su mensaje en la trama compleja de la vida. De este modo se va creando una visión contemplativa de la realidad que coloca a Dios en el centro de la existencia con todo el nudo de relaciones con el prójimo y con el mundo.

La constatación de la necesidad de la oración en el compromiso liberador no es solo teórica. Ha sido sobre todo una experiencia concreta en el trabajo por la transformación de la sociedad. El ha hecho posible encontrar los caminos para una oración auténtica y no evasiva. El compromiso de liberación exige de la persona una entrega generosa y total. La injusticia es una noche de inseguridad que llega a amenazar incluso la propia vida. Se ponen a prueba la fe, la esperanza y el amor cristiano. La oración aparece en ese horizonte —y así se está viviendo— como fuente de un amor gratuito, que va hasta la raíz del hombre y hace brotar desde allí el amor sin interés y sin condiciones que purifica del egoísmo.²⁷

La oración en el trabajo de evangelización liberadora se construye con todo lo que implica el trabajo de la lucha por la justicia: anhelos, esperanzas fatigas, desilusión, errores, conflictos, incoherencias, debilidades, egoísmo, búsqueda de prestigio personal. Por esto el

Congreso Internacional Ecueménico de Teología, celebrado en São Paulo (Brasil) en 1980, reafirmaba "la eficacia evangelizadora y liberadora de la oración, en nosotros y en los pueblos" y proclamaba "Creemos en su eficacia humanizadora en las luchas. Creemos que la contemplación cristiana da sentido a la vida y a la historia aun en los fracasos e impulsa a aceptar la cruz como camino de liberación".²⁸

En la experiencia oracional de los cristianos comprometidos en la evangelización liberadora, ocupa un lugar especial la oración comunitaria. En ella se comparte la experiencia de Dios se busca discernir sus caminos, se confiesan las fallas se enjuician actitudes, se mantiene un dinamismo permanente de conversión, se renueva la esperanza activa en la acción por la justicia.

El redescubrimiento de la contemplación cristiana en la espiritualidad de la liberación esta en la línea de los grandes místicos, que nunca redujeron la contemplación al ámbito intelectual, sino que la orientaron evangélicamente al servicio concreto y eficaz del prójimo.²⁹

En esta actitud contemplativa en el trabajo de liberación la oración litúrgica es considerada sobre todo como Palabra de Dios *celebrada*, después de haberla acogido en su anuncio, por la fe y con el compromiso de vivirla en el amor. De allí se ha derivado un dinamismo de continuidad entre liturgia y vida. La presencia de Cristo y del Espíritu en las celebraciones se percibe viva y exigente. Especialmente la Eucaristía une en la fraternidad y empuja al amor, al servicio, a la reconciliación renovada y gratuita como el amor de Cristo. La oración litúrgica se va haciendo celebración auténtica porque esta conectada con el mundo en que se vive. Brinda, además, la ocasión para un discernimiento comunitario en busca de los signos de Dios en la historia.

7 ASCESIS INSERTADA EN LA VIDA Y EN EL TRABAJO DE EVANGELIZACIÓN LIBERADORA La espiritualidad de la liberación busca vivir la ascesis insertada en la vida y en el trabajo de evangelización.

El servicio evangelizador, que implica el trabajo por la liberación integral del hombre, trae consigo muchas renunciaciones, privaciones, persecución y sufrimientos. La inserción solidaria entre los pobres y marginados de la sociedad exi-

ge, por su parte, una fuerte dosis de abnegación evangélica. Hay que enfrentar la crítica e incompreensión de muchos, el riesgo y los ataques que el simple hecho de ponerse al lado de los pobres suscita de parte de quienes detentan el poder y la riqueza en la sociedad. Esto constituye una cruz mas dura y pesada que muchos ejercicios ascéticos.

Junto a la ascesis de la solidaridad con los pobres y vinculada a ella, esta la de conservar la esperanza viva en la comprobación repetida de la aparente inutilidad de los esfuerzos de liberación. Igualmente esta la ascesis de la aceptación de que con facilidad se cae en la inconsecuencia, el egoísmo o la búsqueda de prestigio personal.

8 NUEVO ENFOQUE DE LA DEVOCIÓN MARIANA La espiritualidad mariana de los pueblos de América Latina aparece desatada en la evangelización. No se trata sólo de la presentación de la figura de María dentro de la historia de la salvación para alimentar la piedad y el culto marianos. María se contempla principalmente como modelo para la espiritualidad del cristiano comprometido en la evangelización liberadora.

La espiritualidad de la liberación coloca a María en su historia. En ella aparece la Virgen viviendo la fe en las circunstancias dolorosas de la persecución, del exilio y de la pobreza (Mt 1,13-23), abierta a Dios y escuchando su Palabra en la Escritura y en la vida, creyendo y viviendo en todos los momentos las exigencias de esa Palabra. Al mismo tiempo, María se presenta atenta y preocupada por los problemas concretos de las personas: va a visitar a su prima para ayudarla en el tiempo cercano a su parto (cf Lc 1,39-45), se interesa por la falta de vino en un banquete de bodas (cf Jn 2,1-12), acompaña a los apóstoles en la oración antes de la venida del Espíritu (cf He 1,14).

María se pone también de parte de los pobres. En su cántico proclama la acción de Dios, que derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes (Lc 1,51-53).

A María se la mira como ejemplo de seguimiento de Jesús en el trabajo por anticipar el Reino en la historia.³⁰

A través de todas estas perspectivas, en María se contemplan y valoran algunos aspectos que ocupan un lugar importante en la espiritualidad de la liberación.

III. Perspectivas de una espiritualidad de la liberación

Los rasgos de la espiritualidad de la liberación que hemos delineado nos hacen ver que en ella se viven los valores fundamentales de la espiritualidad cristiana encarnados en la realidad de América Latina y revestidos de los matices que las circunstancias imponen. Se trata de una espiritualidad que asume las exigencias de una evangelización liberadora, que busca la promoción integral del hombre, pero que está centrada en la experiencia de Dios y se deja evangelizar por los pobres.

Enraizada en el Evangelio, como toda auténtica espiritualidad cristiana, la espiritualidad de la liberación contrasta, sin embargo, con algunos enfoques tradicionales que dependían de una visión del mundo, de una cultura y de un concepto de Iglesia diferentes. Ellos impulsaban a vivir la espiritualidad más bien al margen de la vida y descuidando la dimensión escatológica que se anticipa en la historia.

“Un nuevo lenguaje profético y un nuevo lenguaje místico sobre Dios están naciendo en estas tierras de explotación y de esperanza... ¿Cómo ser discípulo del Señor en un subcontinente en el que se asesina al pobre, si no es anunciando aquí y ahora al Dios de la vida y de todo lo que ella implica para nuestra oración y nuestra práctica?”³¹

El Documento final del Congreso Internacional Ecueménico de Teología, citado anteriormente, presenta, en los números 53-64, lo que va siendo fruto de la experiencia cristiana de América Latina y de los países del Tercer Mundo en la línea de la espiritualidad: oración, contemplación, liberación, seguimiento de Jesús. Se asume allí el compromiso de ayudar a las comunidades a vivir de la gran tradición de la Iglesia, encarnándola en nuestra época³². Ello implica la superación de algunos dualismos que no son bíblicos: fe y vida, oración y acción, compromisos y tareas diarias, contemplación y lucha, creación y salvación³³. Se habla de una espiritualidad revitalizada que acentúa el amor de Dios, que nos llama a seguir a Jesús y a hacer de la opción solidaria por los pobres y oprimidos una experiencia del Dios de Jesucristo³⁴.

La espiritualidad de la liberación, como experiencia y como reflexión teológica, abre un camino para integrar el

aspecto personal de la espiritualidad cristiana con las exigencias comunitarias y sociales del mensaje evangélico.

Camilo Maccise

Notas—⁽¹⁾ *Evangelii nuntiandi*, 33; cf 31—⁽²⁾ *Juventud*, 15—⁽³⁾ *Evangelii nuntiandi*, 27 30-39—⁽⁴⁾ *Puebla*, 368—⁽⁵⁾ *Ib.*, 141—⁽⁶⁾ *Cf ib.*, 28.41.515.558.—⁽⁷⁾ *Ib.*, 476.—⁽⁸⁾ *Ib.*, 362.—⁽⁹⁾ *Cf ib.*, 475.—⁽¹⁰⁾ S. Galilea, *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación, en Espiritualidad y liberación en América Latina*, S. José de Costa Rica, 1982, 36—⁽¹¹⁾ *Puebla*, 31—⁽¹²⁾ *Ib.*, 1142—⁽¹³⁾ *Cf ib.*, 281—⁽¹⁴⁾ *Cf ib.*, 358—⁽¹⁵⁾ *Ib.*, 1206.—⁽¹⁶⁾ *Ib.*, 1128, cf 473—⁽¹⁷⁾ *Cf Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum progressus, Octogesima adveniens, Laborem exercens*—⁽¹⁸⁾ *Cf Evangelii nuntiandi*, 32.—⁽¹⁹⁾ *Ib.*, 34.—⁽²⁰⁾ *Cf ib.*, 31.—⁽²¹⁾ Juan Pablo II, *Discurso de apertura en la asamblea de Puebla* (28-1-1979), III, 2.—⁽²²⁾ *Cf Puebla*, 327—⁽²³⁾ *Cf ib.*—⁽²⁴⁾ Juan Pablo II, *Discurso a los indígenas de Oaxaca* (México) (29-1-1979).—⁽²⁵⁾ *Cf Gaudium et spes*, 39.45.—⁽²⁶⁾ *Cf Puebla*, 87-89.—⁽²⁷⁾ *Cf G. Gutiérrez, Teología de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1977^a, 270.—⁽²⁸⁾ *Documento final del Congreso Internacional Ecueménico de Teología*, São Paulo (20 feb.-2 marzo 1980), n. 64.—⁽²⁹⁾ *Cf Teresa de Jesús, Moradas V*, 3, 11—⁽³⁰⁾ *Cf Marialis cultus*, 37.—⁽³¹⁾ G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Lima 1981, 89.—⁽³²⁾ *Cf Docum Final del Congreso Intern. Ecuem de Teología*, 55.—⁽³³⁾ *Cf ib.*, 56—⁽³⁴⁾ *Cf ib.*, 59-60.

BIBL.—AA. VV., *Historia de la teología en América Latina*, Ed. Dei, S. José de Costa Rica 1981.—AA. VV., *Praxis del martiro ayer y hoy*, CEPLA, Bogotá 1977.—Arrupe, P., *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero, Bilbao 1982, 59-75.—Boff, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981.—Id., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Paulinas, Madrid 1980.—Id., *El camino sagrado de la justicia*, Indo-American Press, Bogotá 1979.—Cabestrero, T., *Diálogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Sigueme, Salamanca 1978.—Id., *Espiritualidad revolucionaria*, en “Misión Abierta”, 2 (1981), 285-293.—Cámara, H., *El desierto es fértil* Libro de ruta para las minorías abrahámicas, Sigueme, Salamanca 1972.—CLAR, *La vida según el Espíritu en las Comunidades religiosas de América Latina*, Indo-American Press, Bogotá 1973.—Croatto, S., *Liberación y libertad*, Mundo Nuevo, B. Aires 1973.—Cussianovich, A., *Desde los pobres de la tierra Perspectivas de vida religiosa*, CEP, Lima 1975.—Ellaucuria, I., *Liberación, misión y carisma de la Iglesia latinoamericana*, MIEC, Lima 1978.—Id., *Carácter político de la misión de Jesús*, MIEC, Lima 1978.—Galilea, S., *Los pobres nos evangelizan?*, Indo-American Press, Bogotá 1977.—Id., *Aspectos críticos de la espiritualidad actual*, Indo-American Press, Bogotá 1975.—Id., *Teología de la liberación*, Indo-American Press, Bogotá 1978.—Id., *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979, 71-82.—González, L. J., *El diálogo liberador*, CEVHAC, México 1981.—Gutiérrez, G., *Teología de la li-*

beración, Sigueme, Salamanca 1977^a—Libanio, J. B., *Acción y contemplación en nuestra situación conflictiva*, CIS, Roma 1977, 57-71.—Maccise, C., *Ser signos de liberación*, Indo-American Press, Bogotá 1978.—Id., *Oración y liberación* Apuntes, CEVHAC, México 1981.—Marins, J., *María en el acontecer eclesial de América Latina*, Paulinas, Bogotá 1979.—Prionio, E., *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en A. L.*, Patria Grande, B. Aires 1974.—Sobrimo, J., *Cristología desde América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977^a—Id., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, San Terrera, Santander 1981, 145-176.—Acadim, P., *María de todos nosotros*, Paulinas, B. Aires 1982^a—Vidales, R., *Desde la tradición de los pobres*, Centro de Reflexión Teológica, México 1978.

LIBERTAD CRISTIANA

SUMARIO: I. La libertad en la conciencia del hombre contemporáneo - II. La libertad en la reflexión bíblica 1. La dimensión bíblica de la libertad; 2. Los límites de la libertad humana; 3. La libertad y la ley - III. Libertad y liberación en la historia de la espiritualidad cristiana - IV. El camino de la libertad: 1. Por una espiritualidad de la liberación, 2. La libertad en la comunidad cristiana; 3. Los frutos de la libertad cristiana.

I. La libertad en la conciencia del hombre contemporáneo

Juntamente con la justicia, la libertad es considerada por el hombre moderno como valor fundamental de la existencia del individuo y de la sociedad. En esta perspectiva, la historia tiende a aparecer como historia de la libertad y las diversas épocas y culturas son juzgadas en relación con su capacidad de promover y de ampliar la libertad.

Esta atención privilegiada a la libertad es lo que diferencia al Occidente moderno de las demás culturas y de las diversas épocas del pasado. En efecto, el mundo griego sintió vivamente el valor de la libertad, pero siempre de un modo reductivo: como “libertad griega” o “libertad del ciudadano”, es decir, del griego o del hombre libre en contraposición con el bárbaro, el extranjero, el esclavo. Tampoco el mundo romano, a pesar de su atención a las formas de garantía jurídica de la libertad, consiguió superar esta perspectiva. Sólo con el cristianismo la libertad se universaliza y se radicaliza: todo hombre, en todos los contextos, está llamado por Dios a la

libertad: “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer” (Gál 3,28). Inseparable de la existencia misma del hombre, la libertad lo constituye en su ser más profundo y lo hace disponible para escuchar la llamada de Dios y, por tanto, para gozar de la suprema libertad de la fe: “Cristo nos liberó para gozar de libertad” (Gál 5,1).

El vínculo histórico entre cristianismo y mundo moderno se ha visto en algunos momentos oscurecido, llegándose a afirmar que se daba entre ambos una presunta incompatibilidad radical: sin embargo, la cultura moderna no puede comprenderse más que en la perspectiva de los nuevos horizontes abiertos por el mensaje bíblico de la libertad.

Tampoco la libertad se ha librado de la crisis general del mundo moderno y se ha visto también sometida a discusión. Presentes ya periódicamente en el pasado, han aparecido con nuevo vigor en la reflexión contemporánea ciertas corrientes de pensamiento que niegan de diversas maneras la libertad en nombre de determinismos que se inspiran unas veces en los condicionamientos materiales (marxismo), otras en los culturales (estructuralismo) y otras en los psicológicos (psicoanálisis). Por otra parte, la negación filosófica o psicológica de la libertad hasta ahora no ha arañado la estructura de conjunto de la sociedad, que sigue haciendo de la libertad en sus diversas expresiones la estructura básica de la convivencia civil. Así pues, aunque discutida y amenazada, la libertad puede considerarse actualmente como el punto de referencia esencial de la cultura occidental. Este factor evidencia, a pesar de todo, sus raíces cristianas; sin esas raíces, la “pasión por la libertad”, típica del Occidente, resultaría inexplicable.

Aunque históricamente inconcebible sin el influjo cristiano, la libertad como valor tiene una dimensión antropológica y experiencial. La fe no puede fundamentarla por sí sola, sino que en cierto sentido debe presuponerla y provocarla por encima de los condicionamientos que ponen a la libertad el ambiente, la historia, la estructura psicológica y la situación. De aquí la conciencia de que la libertad no es nunca un dato definitivo, sino un valor en devenir, sujeto a caídas y a malas interpretaciones. La libertad es también en cierto sentido liberación, viniendo a calificarse así con el auxilio de tres preposiciones esenciales: *libertad de* (como

liberación de los mecanismos condicionantes que sobre ella actúan) *libertad en* (o sea, libertad que se encarna, y en cierto sentido se identifica, en los valores, en la verdad en la belleza en el bien) y *libertad para* (o sea, como libertad que se convierte en compromiso para la realización de todos los valores humanos).¹

De aquí el paso, típico también de la cultura moderna, a una concepción dinámica de la libertad, que en gran parte desconocía el mundo antiguo, prístino y la gracia el que introdujo en la libertad el dinamismo de la voluntad, incluso en su potencial contraste con la razón Superándose el conflicto típicamente medieval entre racionalismo y voluntarismo, se ha ido de este modo afirmando en la espiritualidad contemporánea una visión dramática, por no decir trágica, de la libertad, sobre la que han llamado especialmente la atención las corrientes existencialistas, espiritualistas y fenomenológicas. Así, para Kierkegaard “el *si-mismo* que hace al hombre lo que es es la libertad”, pero se trata de una opción que hay que realizar continuamente, en cuanto que en cada momento el hombre esta llamado a escogerse a sí mismo, a “devenir aquello que deviene”² y para Emmanuel Mounier “es la persona la que se hace libre, después de haber escogido ser libre”, pero con una libertad que no es nunca definitiva para la persona “Nada en el mundo puede darle la seguridad de ser libre, si ella no se lanza audazmente a la experiencia de la libertad”³ En resumen, puede afirmarse con Jacques Maritain que “se nos exige hacernos, en nuestro obrar, lo que somos metafísicamente”, esto es, personas aquí esta precisamente la “raíz metafísica” de la libertad⁴.

Esta fundamentación de la libertad es eminentemente filosófica y antropológica, la fe la ilumina al mismo tiempo que es iluminada por ella Sin esta opción preliminar por la libertad, sin la intuición profunda de que el hombre vive y actúa en la libertad, aunque sea en una libertad situada y condicionada, nunca poseída por completo, la libertad cristiana aparece privada de su fundamento, pero ésta es sólo la base de un edificio cuyo coronamiento hay que buscarlo y encontrarlo en la palabra de Dios

II. La libertad en la reflexión bíblica

1 LA DIMENSIÓN BÍBLICA DE LA LIBERTAD Comparando el dato bíblico con lo que podríamos llamar la fenomenología laica moderna de la libertad (y excluyendo los sistemas que la niegan en diversos grados, ya que en esta reflexión hay que dar por presupuesta la existencia de la libertad) pueden señalarse algunos elementos comunes y otros parcialmente diferenciados. Es común la conciencia de la originalidad y radicalidad de la libertad, es distinta su fundamentación última (Dios y el hombre), es distinto su dinamismo de relación (relación con Dios a través de Cristo o exclusivamente relación con los demás hombres y con la naturaleza), es distinta la atención a los condicionamientos tanto internos como externos sobre todo respecto a la aceptación o la negación del pecado o, mejor dicho, de su reducción o no reducción de dato metafísico a puro dato cultural, psicológico, social. En la primera perspectiva, la repulsa de la libertad es el signo permanente de la indole radical e ineludible del mal, en la segunda, el mal es sólo un incidente histórico al que podrá poner remedio el progreso de la civilización y el afinamiento de las ciencias humanas.

Sin embargo, en conjunto, al menos en el ámbito de las concepciones que reconocen la libertad del hombre y, por tanto, su “responsabilidad” no solo frente a sí mismo y los demás, sino también frente a Dios, la diferencia entre las diversas concepciones de la libertad es más bien de calidad, de extensión de acentuación que de estructura. La concepción cristiana de la libertad constituye en este sentido el punto de referencia de las diversas visiones de la libertad y la perspectiva que al mismo tiempo las supera y las trasciende. Siguen en pie algunas antinomias, entre ellas la antinomia fundamental entre “autosuficiencia del hombre” y necesidad de la gracia de Dios para vivir en la libertad⁵, pero esas discrepancias no son de tal categoría que hagan afirmar una radical incompatibilidad entre libertad humana y libertad cristiana, sobre todo cuando ésta se comprende y se vive con sensibilidad moderna, esto es, atendiendo a los condicionamientos a que está supeditada y superando una visión intimista y reductiva, típica de cierta tradición pietista

insensible al estrecho vínculo que se da entre libertad y liberación.

Siendo característica del planteamiento cristiano la conciencia de que “gracias a la libertad puede el hombre decidirse ante el llamamiento de Dios, pero solo en cuanto la libertad humana es una participación de la libertad divina”, ya que la libertad del hombre encuentra su fuente en la libertad de Dios⁶. En consecuencia, si la concepción del “libre albedrío” —esto es, de la capacidad del hombre de autodeterminarse y, por tanto, de ser responsable de su propio destino— no es exclusivamente cristiana si que es característica del cristiano una triple libertad que, con Franz Bockle⁷ podría definirse libertad del pecado (mediante la justificación en Cristo el hombre se libera de la sujeción al mal), de la ley (el que se abre al Espíritu esta más allá de la ley) y de la muerte (el amor de Dios es para siempre, por tanto, la muerte ha quedado definitivamente superada Rom 6,21ss).

En el aspecto positivo, la liberación del pecado, de la ley y de la muerte hace al cristiano interiormente disponible para “decidir por Dios en el amor”⁸ y le permite pasar de la *lex timoris* a la *lex amoris* (S Th II q 107 a 1). Aquí encuentra su origen la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21), prefigurada en la liberación de Israel y definitivamente realizada por Cristo en Dios, aunque colocada para el hombre en el horizonte de la provisionalidad, en este sentido es como “la libertad de los hijos de Dios se encuentra todavía en las condiciones de ocultamiento y de inseguridad propias de la existencia terrena. Por esto se ve expuesta al peligro de servir de pretexto al egoísmo y al libertinaje (Gal 5 13) y tiene necesidad del apoyo de la fuerza externa de los mandamientos, de la autoridad de las iglesias y sobre todo, de la disciplina interior, también dictada por ese Espíritu que experimentalmente guía a cuantos son hijos de Dios”⁹.

En conjunto la concepción bíblica de la libertad se caracteriza por un relativo desinterés respecto a su dimensión psicológica y sociológica, para centrarse preferentemente en la libertad como relación entre hombre y Dios. Ya en la perspectiva del AT, pero sobre todo en la visión renovadora del NT, la ley se pone al servicio de la libertad y su elevación de medio a fin es la señal más evidente de la involución religiosa de

Israel. No deja de ser significativo que el Génesis, en lugar de fundamentar metafísicamente la libertad de Adán antes del pecado, se detenga en describirla, sin embargo, es una libertad que desde el principio esta limitada por la voluntad de Dios, la cual se expresa de forma más positiva que negativa. La orden de no comer del árbol del conocimiento (Gén 2,17) debe leerse en una perspectiva más profunda que la sugerida por el análisis textual, esto es, de manera positiva “Manifiesta tu libertad en la obediencia a tu Señor”. Tal es el sentido de todos los mandamientos, y ante todo el del amor, que quieren ser principalmente una invitación a la libertad.

La caída de Adán marca definitivamente con un signo negativo la andadura de la libertad del hombre y acentúa esta antinomia entre libertad y ley, que solo sera superada por Cristo. El gran teólogo de la libertad aquel que reflexiona sobre su propia experiencia a la luz de la muerte y resurrección de Cristo, es Pablo. Los ejes de la teología paulina de la libertad son la toma de conciencia de la dramática antinomia entre libertad y ley (Rom 5,12ss, 6,17ss y *passim*) y, al mismo tiempo, la experiencia de que este contraste sólo puede ser superado por la sobreabundancia de la gracia de Cristo que coloca al hombre no ya bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom 6,14)¹⁰. La libertad no es conquista del hombre, sino don de Dios, recibido y acogido a través de la mediación necesaria de Cristo. El paso del reino de la ley (AT) al reino de la gracia y, por tanto de la libertad (NT) es “cristológico”. Cristo es la plenitud, la verificación y, por tanto, el “fin” de la ley (Rom 10,4) “Cristo nos libero para gozar de libertad” (Gal 5,1).

En síntesis, la libertad cristiana se caracteriza respecto a la libertad filosófica por una nota de dramatismo existencial (la libertad se encuentra siempre puesta bajo el signo de la posibilidad de pecar al menos hasta el *eschaton*) y sobre todo por su estrecha vinculación a Cristo. Es él el que, “haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Flp 2,8), cierra definitivamente el tiempo de la esclavitud y abre el de la obediencia. Sin embargo, una vez más vuelve a proponerse aquí, y al mismo tiempo a reconstruirse la antinomia la suprema obediencia de Cristo es la condición de la suprema libertad del cristiano llamado a ser libre en la obe-

diciencia completa al Padre en Cristo Toda la libertad cristiana queda así situada en *Christo* (Gál 5,6, Col 1,11, etc.), según la insistente y casi obsesiva fórmula paulina, este arraigo es el que le confiere a la vez su fundamento y su objetivo original de "libertad para Dios" y no de pura y simple "libertad para el hombre". En este sentido, "la libertad cristiana es algo completamente nuevo y desconocido antes de Cristo"¹¹ e irreplicable después de él, ya que es "libertad en el amor", y no simplemente "libertad en la filantropía", por estar arraigada en el amor de Dios y no simplemente en el amor del hombre

2 LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD HUMANA La libertad cristiana nace de la fe y se situa en la fe, según la profunda frase de Lutero "Esta es, por tanto, la libertad del cristiano nuestra fe"¹², pero aquí precisamente manifiesta su dramatismo, ya que la fe del hombre es siempre parcial y limitada y le acecha siempre lo que Heinrich Schlier ha llamado la tentación de la "autojusticia", a saber, la pretensión de ser justos por nosotros solos y de administrar solos nuestra libertad. La existencia humana aparece "prisionera de sí misma", la libertad cristiana se perfila entonces como "liberación de esta existencia inevitablemente caída" y condenada, precisamente por haber caído, a *recaer* continuamente "¿Por qué la existencia, puesta por cada mandamiento ante el interrogante de si quiere permanecer o no ligada a sí misma se ve instada por la ley a liberarse de sí misma, pero luego vuelve a caer siempre de nuevo? La respuesta es la siguiente porque, al renunciar a Dios, ha renunciado también a la vida, y al caer en la trampa de sí misma, se entrega a la muerte. En el momento en que el hombre no quiere ya tender hacia Dios, sino que se empeña en permanecer en sí mismo —y ésta es la voluntad decidida de su existencia—, es cuando realmente se encuentra —y solamente entonces— cerca de la muerte. Porque la vida es Dios y Dios solamente es la vida. Separada de él, la existencia caída en su propia trampa lleva dentro de sí solamente la muerte. Dirigida sólo hacia sí misma, la existencia se ve rodeada en el fondo de sí misma sólo por la muerte"¹³

De este círculo vicioso se sale únicamente por la fe y la gracia. El contraste insanable entre lo que la libertad siente que tiene que ser y lo que la libertad

del hombre realmente es sólo puede colmarlo la gracia. Este es el sentido de la enseñanza paulina —que resume el mensaje cristiano de la libertad— caracterizada por un continuo pasar del "indicativo" al "imperativo", de lo que el hombre realmente es y lo que está llamado a ser en la libertad. Igualmente es verdad que el hombre nace libre, pero serlo verdaderamente sólo lo consigue en la gracia. Así pues, la síntesis del pensamiento de Pablo puede expresarse de este modo "Hacedos lo que ya (por gracia) sois"¹⁴. La gracia es juntamente el fundamento de la libertad y la condición por la que ésta llega verdaderamente a actuarse. Se cierra así el círculo vicioso que lleva de la libertad original al pecado de los orígenes y del pecado a la caída de la libertad y, por tanto, a la esclavitud y a la muerte.

La libertad cristiana es una libertad con una valencia teológica, no fenomenológica. El hombre es libre, pero no consigue hacerse libre, quiere hacerse portador de libertad y siembra por el contrario, la opresión. Sólo en la fe y en la gracia la libertad humana supera esta contradicción suya interna. Por este camino la iniciativa vuelve a Dios, pero no en contra del hombre, sino más bien en el interior del hombre, si es verdad que "Dios es más interior a la voluntad que la voluntad misma"¹⁵. La interioridad de Dios en el hombre es una interioridad atenta y respetuosa, que no ata su dinamismo ni destruye su autonomía. "La iniciativa de Dios lo es todo —señala Guardini— por ella la del hombre se torna completamente libre y poderosa. Al hombre se le exige que se decida ante el mensaje de la salvación. Que siga ese mensaje, que lo oiga y que haya sido tocado por él, es gracia, y gracia es también cuando se abre y cree, pero esta decisión constituye a la vez su acto y responsabilidad mas propios en la unidad indisoluble de un único proceso existencial"¹⁶. Al hombre se le pide que viva en la fe, pero esta fe, fruto también de la gracia, pasa necesariamente a través de la libertad del hombre.

De aquí el riesgo y la fatiga de la libertad, que al hombre le gustaría muchas veces eludir. Nada expresa mejor que la *Legenda del gran inquisidor* esta fatiga de la libertad "No hay para el hombre —escribe Dostoievski, anticipando un tema predilecto de todo el existencialismo, desde Sartre a Camus— una preocupación más tormentosa que

la de encontrar alguien a quien restituir lo antes posible ese don de la libertad que el desgraciado ha recibido en el momento de nacer. Pero sólo puede adueñarse de las libertades de los hombres aquel que tranquiliza su conciencia" "En vez de adueñarte de la libertad de los hombres —es el reproche que le hace a Cristo el gran inquisidor—, ¡la has aumentado todavía más! ¿O es que te habías olvidado de que la tranquilidad y hasta la muerte le resulta más agradable al hombre que la elección libre en el conocimiento del bien y del mal? No hay nada tan halagüeño para el hombre como la libertad de su conciencia, pero no hay tampoco nada tan tormentoso. Y he aquí que, en vez de unos principios seguros que tranquilicen su conciencia de una vez para siempre, Tú has escogido todo aquello que era superior a las fuerzas de los hombres y has obrado entonces como si no los amases lo mas mínimo. En vez de adueñarte de la libertad humana, la has multiplicado y has aplastado para siempre con el peso de sus tormentos el reino espiritual del hombre. Tú quisiste el amor libre del hombre, quisiste que te siguiera libremente encantado y conquistado por ti. En vez de la ley antigua, sólidamente establecida, en adelante fue el hombre mismo el que tuvo que decidir con corazón libre qué es lo que estaba bien y que es lo que estaba mal, y como guía única tuvo ante sus ojos solamente tu imagen, pero ¿es posible que no se te ocurriera pensar que al final discutiría y rechazaría también tu imagen y tu verdad si lo oprimías con un peso tan horrible como la libertad de elegir?"¹⁷ Aquí puede medirse la amplitud y lo inmenso del drama de la libertad.

3 LA LIBERTAD Y LA LEY - Así pues, en la relación entre la libertad y la ley se entrecruzan los problemas decisivos del hombre contemporáneo. El rechazo de toda autoridad, por un lado, y el indolente refugiarse en los brazos de la ley por otro son las antinomias del hombre de hoy y de siempre. Resuenan inquietantes las preguntas que Karl Barth ha (dando paso a la "teología de la crisis" "¿Quién se atreve no sólo a pensar en la idea de la libertad, sino a *vivir* mirando a la libertad? Esta es la pregunta que nos plantea la carta a los Romanos. Vivir paulinamente significa vivir libremente oprimidos en todas partes por Dios y levantados de nuevo por él, constantemente enfrentados con

el recuerdo de la muerte y constantemente invitados a la vida, continuamente sacados del antro de vuestras servidumbres, cautiverios y mezquindades humanas y llevados a la visión de lo que es seguro vivo, eterno, invitados al perdón de los pecados como a nuestra única certeza y a la norma incomparable de nuestra acción, radicalmente sacudidos en nuestra veneración de todas las grandezas, las vicencias y los valores relativos, y por eso mismo puestos en una relación auténtica con ellos, encadenados a Dios, y por lo mismo tranquilos e independientes frente a todas las preguntas, las intumescencias, los mandatos que no pueden venirnos directamente de Dios, de Dios solo"¹⁸

Este romper todas las ataduras que no sean las de Dios para conquistar de este modo la plena libertad es lo que caracteriza a la actitud espiritual del cristiano. No libertad para un proyecto humano, sea el que sea, sino libertad para Dios y en Dios. Así queda aniquilado todo proyecto humano, y al mismo tiempo absolutizado, ya que se le comprende y en cierto modo se le asume en el proyecto único de Dios. La libertad del cristiano es llamada a hacerse interiormente disponible a ese proyecto en su persona y, al mismo tiempo, en su vida cultural y política, matrimonio y profesión. Por este camino la libertad del hombre acaba en la persona del creyente, asumiendo la amplitud y la dimensión de la libertad misma de Dios. Lo que sigue distinguiéndola de ella no es ya la cualidad de la libertad ("en esto" es en lo que el hombre sera, y es, "semejante a Dios"), sino su provisionalidad, su tener que ser asumida "con miedo y con mucho temblor" (1 Cor 2,3), en la obediencia y en la pobreza radical en la espera escatológica y en la esperanza.

Aquí queda definitivamente superada la antinomia entre la libertad y la ley a través de la mediación de la conciencia, que interioriza la ley y la actúa en la libertad como voluntad propia y no como imposición ajena. Así pues, libertad y ley, no libertad o ley, aunque se trate siempre de un equilibrio inestable continuamente amenazado por la arbitrariedad y el farsisismo y, por tanto, por el mal, frente al cual le cuesta trabajo a la conciencia encontrar el camino de la verdadera libertad del cristiano *Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaîment que quand on le fait*

par conscience decía ya Pascal¹⁹ Y un exegeta moderno no duda en denunciar las raíces paganas y no cristianas de la frase "para cada individuo su conciencia es su Dios" la verdad es que para el cristiano la conciencia es existencialmente el juez último pero la referencia suprema ha de ser aquel que es "Señor y Rey" y al que por tanto "debe someterse a la conciencia humana"²⁰ Soberanía de la conciencia bajo un aspecto pero dentro del reconocimiento del señorío eminente de Cristo raíz conjuntamente de la libertad y de la ley

III. Libertad y liberación en la historia de la espiritualidad cristiana

En la tradición cristiana están presentes desde siempre las dos dimensiones fundamentales de la libertad ("libertad de" "libertad para") o sea tanto el aspecto de superación de los condicionamientos materiales y espirituales de la libertad como el de su orientación explícita al servicio de Dios y a la transformación de las relaciones entre los hombres El gran tema inicial del evangelio de Lucas la "liberación de los cautivos" como parte integrante de la buena nueva (Lc 4 18) domina en cierto sentido todo el mensaje evangélico y representa una de las claves de lectura esenciales de los milagros y de la misma misión de Cristo pero no cabe duda de que la conversión y la liberación han estado de hecho separadas a veces en la historia de la espiritualidad cristiana y que acabo prevaleciendo una concepción intimista y privada de la libertad que ponia poco interés en los condicionamientos exteriores de la misma debidos a las estructuras culturales políticas y sociales La historia de la actitud del mundo cristiano frente a la esclavitud es sintomática en este sentido preocupado de combatir el legalismo farisaico Pablo considera con relativa indiferencia la esclavitud como institución social de su tiempo El gran doctor de la libertad cristiana es el que aconseja a Onésimo que vuelva a sus cadenas Es verdad que volvera a su amo con un espíritu distinto y que Filemon tendra que acogerlo "no ya como esclavo sino como un hermano amado" (Flm 16) para quizá al final dejarlo libre pero todo ello sin romper las estructu-

ras de las instituciones Es la relación ética no la jurídica la que queda éticamente transfigurada hasta convertirse en algo distinto

Si no recorrer toda la historia de la espiritualidad para releerla en la perspectiva de la libertad hay que reconocer que es sobre todo a finales de la Edad Media cuando acaba prevaleciendo una visión exclusivamente interior y al final deformada de la libertad cristiana De la *devoto moderna* a Lutero, del jansenismo al pietismo (y ninguna de estas corrientes dejo de influir en la espiritualidad católica) se acentua esta lectura en clave interiorizada de la libertad cristiana típica por otra parte del oriente bizantino, marcado indeleblemente por esta espiritualidad hasta la revolución rusa

Elemento comun de estas diversas escuelas de espiritualidad cristiana es la preocupación dominante por la libertad interior entendida como liberación de los condicionamientos que se interponen en el encuentro del cristiano (mejor dicho — y esto es significativo— del "alma cristiana") con Dios No hay que extrañarse de que en esta perspectiva, no sea la libertad sino la obediencia la virtud fundamental del cristiano, es verdad que se trata sobre todo de obediencia al Espíritu o bien a la palabra de Dios, pero también en definitiva, de obediencia a las autoridades constituidas religiosas en el campo católico laicas en el campo protestante y bizantino Solo la espiritualidad puritana no exenta tampoco del riesgo de legalismo parece haber descubierto el sentido de la libertad cristiana y está por eso mismo en los orígenes de los grandes movimientos por la libertad política de nuestro tiempo Pero en su conjunto el "mundo cristiano" nacido de la disolución de la cristiandad medieval posee una visión cada vez mas restringida de la libertad, afirmar que el cristiano es siempre libre aunque su cuerpo esté encadenado significa precisamente infravalorar el peso de esas cadenas y evitar preguntarse si a la larga le quedara al cristiano un espacio real de libertad incluso puramente espiritual

El predominio de una espiritualidad y de una piedad totalmente "interiores" deja al descubierto la cultura cristiana en la época de la revolución industrial Nuevos instrumentos de análisis de la sociedad y de manipulación de la natu-

raleza hacen aparecer como hechos históricos, no "naturales", sino evitables y que era necesario evitar, ciertos fenómenos como la sumisión de masas inmensas a unos pocos privilegiados tanto en el plano político como en el económico, o como la dominación colonial En la misma época en que una teología cansina se entretiene todavía en justificar de alguna manera el derecho divino de los reyes o las conquistas coloniales con fines de evangelización o de "civilización" una oleada de libertad sacude la conciencia europea La comunidad cristiana se queda por algun tiempo marginada del curso de la historia precisamente por su falta de sensibilidad ante las implicaciones estructurales del problema de la libertad

De esta forma deja poco a poco de aparecer creible una libertad del cristiano entendida solamente como relación individual del alma con Dios, como escucha y disponibilidad, y no también como inventiva y como compromiso Hace crisis una obediencia acentuada mente pasiva e inclinada a situarse en relación con la autoridad mas que con la libertad De aquí el paso típico de nuestro siglo, de una concepción toda vía sustancialmente pasiva a una concepción abierta y comprometida de la libertad cristiana, no solamente libertad del pecado, sino también libertad para la actuación del reino de Dios y de su justicia, incluso en el plano histórico, no solamente libertad de los caprichos y de las fantasías de cada uno, sino también libertad de una conciencia adulta y capaz de situarse responsablemente delante de Dios sin tener que buscar siempre y en cada momento la mediación de la autoridad De aquí la aparición gradual de una "espiritualidad de la liberación", que precede significativamente a la "teología de la liberación" y que parece destinada a marcar de forma bastante mas duradera y profunda la vida de los cristianos de nuestra época

En esta perspectiva, el cristiano no es sólo aquel que ha sido liberado por la gracia, sino también aquel que se hace liberador por gracia y que, como Cristo, esta llamado a anunciar *juntamente* la buena nueva a los pobres y la liberación a los cautivos También en este caso se vislumbra la tentación del reduccionismo, como se dice, del horizontalismo (cada época cristiana tiene sus peculiaridades tentaciones), como si la libertad cristiana pudiera reducirse a la mera

superación de las estructuras sociales políticas y culturales que se le oponen olvidando de este modo el mal radical que anda en el hombre y que le obliga a enfrentarse continuamente con la realidad del pecado La verdad es que una espiritualidad de la libertad cristiana pasa hoy necesariamente a través de la recuperación del evangelio como fuerza desbaratadora tanto de las estructuras sociales como de los equilibrios psicológicos de los observantes de la ley En algunos casos sera preciso conceder la primacía histórica a la praxis, romper las cadenas del hombre para que pueda hacerse también espiritualmente libre en vez de predicar la posibilidad (real pero ordinariamente teórica y abstracta) de seguir siendo libres incluso cuando el cuerpo esta encadenado

Por este camino se va actuando una especie de proceso de democratización de la libertad, típico de nuestro tiempo La tesis de la indiferencia respecto a los condicionamientos exteriores, a los que se considera incapaces de influir en la conciencia del sabio o del santo presuponía necesariamente una concepción culta y aristocrática de la libertad, el hombre excepcional puede ser libre a pesar de las cadenas, pero el hombre comun sigue siendo esclavo, tanto en el cuerpo como en el espíritu Una espiritualidad democrática y no aristocrática (lo cual significa, en la Iglesia sobre todo una espiritualidad "mundana" y "laical" esto es a la medida del hombre corriente y no sólo monástica o conventual) no puede menos de derribar ciertos planteamientos del pasado y partir, para la conquista de la libertad cristiana, precisamente del reconocimiento de que para la mayoría de los hombres la primacía de hecho de los condicionamientos materiales es la regla y no la excepción Una espiritualidad de la libertad que desee estar al alcance del hombre comun, no puede menos de asumir prioritariamente este reconocimiento de la primacía histórica de la praxis aunque no podra ni debiera detenerse aquí sino que tendra que partir precisamente de la constatación del peso de los condicionamientos materiales para urgir a la libertad a que sea ella misma y empuje a la persona a que "se haga lo que es" Es ésta una observación que vale sobre todo para una Iglesia que quiera ser Iglesia de los pobres los pobres son precisamente quienes tienen que apartar los obstáculos mas pesados del camino de la libertad

IV. El camino de la libertad

1 POR UNA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACIÓN - Aquí es donde se inicia el paso de una espiritualidad de la libertad considerada como un dato adquirido a una espiritualidad de la liberación, donde la libertad es más punto de llegada que de partida, liberación vista en función de la libertad, ciertamente, pero, antes que nada, liberación de todo el hombre. Esta es en cierto sentido la piedra de toque de una auténtica espiritualidad de la libertad, de su capacidad o incapacidad para hacer frente a los condicionamientos que se le imponen y para comprometerse a superarlos. Así el círculo se cierra en cierto modo, hecho libre por Cristo, precisamente por ser obediente a Cristo salvador y liberador e imitador suyo en el "seguimiento", el cristiano se constituye en la historia en protagonista del proceso por la liberación del hombre.

En esta línea, también y sobre todo debido a las sollicitaciones del mensaje conciliar, empieza a actuar la espiritualidad cristiana de nuestro tiempo. Es fundamental una lectura en esta perspectiva de la constitución GS dirigida toda ella a la afirmación de la libertad ("Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección" GS 17) y a la toma de conciencia de la liberación ("las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y libre, digna del hombre" GS 9), así como el decreto DH, sobre todo en su franco reconocimiento de la libertad religiosa ("conforme a la dignidad humana y a la revelación de Dios" DH 12). Hecho libre por Dios, el cristiano se hace en el mundo portador de libertad.

También en el magisterio pontificio (y en el magisterio no menos importante y significativo de los episcopados nacionales y de las iglesias locales) resuena de continuo esta llamada a la libertad en su vinculación inseparable con la liberación. Valga por todas la *Evangelii nuntiandi* (1975), en la que se subraya el vínculo necesario entre evangelización y liberación del hombre (y de "promoción del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre", como ya había dicho con vigorosos acentos la *Populorum progressio*¹⁴, y

se proclama el deber de la Iglesia y de cada cristiano de "anunciar la liberación" y de insertar "la lucha cristiana por la liberación en el plan global de la salvación que ella misma anuncia" (EN 29 30 38 39 y *passim*).

Por otra parte, se plantea el problema de la capacidad de la comunidad cristiana de hacerse efectivamente lugar de promoción y de liberación del hombre en plena adhesión al mensaje del Señor. Destaca aquí toda la importancia de la educación en la libertad de la comunidad y se perfila con claridad la conciencia de que "la educación religiosa sólo puede tener lugar en la libertad y para la libertad"²¹. Educación global a todos los niveles, y no solamente predicación abstracta de la libertad cristiana. Aquí sobre todo se muestra decisiva la unión entre espiritualidad y vida, entre liturgia y compromiso en el mundo, entre teología y praxis pastoral. Pero es, sobre todo, la forma de vivir y, en cierto sentido, de "sentir" la libertad en el plano de la espiritualidad —por la capacidad de hacer del encuentro amoroso con Dios una relación de libre a libre— lo que es decisivo también para una nueva ortopraxis cristiana, para hacer que se acelere el proceso de purificación y de conversión de la comunidad, sobre todo de sus compromisos con el poder²². Centrar la vida espiritual en Cristo salvador y liberador (lo cual significa sentirse y ser verdaderamente libres con la libertad de los hijos de Dios) supone necesariamente, mas pronto o más tarde, la transformación de la praxis de vida de la comunidad cristiana y de sus diversas estructuras e instituciones, abriendo nuevos espacios, no necesariamente de contestación pero sí de crítica y de innovación, al camino de la *ecclesia semper reformanda*.

La línea de separación entre la "verdadera" y la "falsa" reforma de la Iglesia²³ pasa probablemente a través de esa capacidad o incapacidad de la comunidad cristiana de abrir animosamente espacios siempre nuevos a la libertad, de suscitar de nuevo entre los cristianos el gusto por el riesgo y la aventura. "Hombres que tienen miedo de saltar" en eso nos hemos convertido —indica amargamente Mounier—, en hombres educados en desconfiar del salto. Todos pasan, y nosotros seguimos impertérritos. ¿Cómo aprender de nuevo el coraje de saltar?²⁴ A una comunidad que quiera y sepa educar en la libertad de los hijos de Dios se le pide

sobre todo que sepa dar a cada cristiano el coraje del riesgo, de la inventiva de forma que pueda dar una respuesta positiva a la inquietante pregunta que Dietrich Bonhoeffer formulaba a sus hermanos como examen de conciencia: "¿Ha servido la comunidad para hacerme libre, fuerte, mayor de edad?"²⁵

2 LA LIBERTAD EN LA COMUNIDAD CRISTIANA. La libertad del cristiano se sale por este camino del cerco del individualismo, de la relación solitaria con Dios (aunque ésta siga siendo esencial y básica para cualquier relación con los demás) para hacerse empeño y servicio. Desde este punto de vista, el lugar eminente de la libertad cristiana no es la singularidad cerrada del yo, sino el encuentro con los demás en la comunidad. En la *ekklesia* fundada por Cristo y en la que Cristo esta presente encuentra la libertad cristiana a la vez su punto de partida y su punto de llegada. Por consiguiente, es una libertad que se mide por la tradición viva de la comunidad, expresada en la enseñanza y en la vida. En esta perspectiva, el magisterio se presenta no como un límite, sino como un sosten de la libertad cristiana, como un modo a través del cual puede verificar su fidelidad a un pasado que es al propio tiempo presente y futuro, un punto de referencia para la explicación de la libertad no desde fuera ni mas allá de la verdad, sino en su interior, dinámicamente, en la dirección de la profundización y del enriquecimiento.

Aquí es donde tienen cabida tanto la libertad en la reflexión teológica como la libertad en la experimentación de nuevas y diversas formas de vida religiosa y de compromiso en el mundo, la libertad en la vida de piedad y de oración, en la liturgia y en el culto. El criterio fundamental es la advertencia paulina de experimentarlo todo para quedarse solo con lo que es bueno. El mismo magisterio aparece entonces no como la antítesis, sino como el momento de verificación y autenticación de la libertad cristiana. Allí donde no están en juego los valores fundamentales de la fe, se abre un inmenso campo a la experimentación y a la inventiva del cristiano, religioso o laico. La libertad cristiana se siente invitada a convertirse no ya en guardiana de los viejos caminos, sino en pionera de los nuevos. Junto al carisma de la fidelidad al pasado es menester en la Iglesia el de la atención a lo nuevo, siempre que la fi-

delidad al pasado no se convierta en arcaísmo esclerotizado ni la atención a lo nuevo en huida de la palabra de Dios, que sigue juzgando día tras día a la misma libertad del cristiano.

Una comunidad que quiera crecer en la fe y ofrecer a los hombres de su tiempo un mensaje capaz de impresionar a sus oyentes debe saber verificarse continuamente en la libertad y purificarse cada día de los males del autoritarismo, del inmovilismo, de la pereza. La historia de la Iglesia es también ciertamente la historia de estas debilidades, de estos continuos temores a la libertad, pero es también la historia de un continuo florecimiento de la libertad cristiana (desde Pablo a Francisco de Asís, desde Catalina a Tomás Moro, desde Newman a Juan XXIII). Se restablece así el equilibrio, constantemente puesto en discusión, entre autoridad y libertad en la vida de la Iglesia. Pero hay que prestar la máxima atención a no marginar la libertad, a no destacar exclusivamente la obediencia, que se convierte en conformismo cuando no esta sostenida ni vivificada desde dentro por la libertad [Contestación profética]. Una vez mas el modelo del cristiano sigue siendo Cristo, eminentemente libre y eminentemente sumiso a la vez.

3 LOS FRUTOS DE LA LIBERTAD CRISTIANA. En el horizonte de la historia corresponde a la comunidad cristiana hacerse lugar de libertad en la relación entre los carismas diversos y a veces opuestos de la autoridad y de la libertad, a través de una lucida comprensión de lo que significa el "servicio" (y con la conciencia de que tanto la autoridad como la libertad son un servicio a la Iglesia y en la Iglesia). En esta perspectiva deben someterse continuamente a discusión, y si es preciso modificarse los esquemas y las normas jurídicas, las reglas y las instituciones. Nacidos para sostener la libertad cristiana, todos estos instrumentos corren el riesgo de convertirse en obstáculos y barreras para su expansión. La libertad es como el vino nuevo, que necesita continuamente odres nuevos (Mt 9,17), cuando la comunidad cristiana no sabe preparar y tener dispuestos oportunamente esos odres nuevos, son inevitables los desgarrones y las rupturas, en cambio, cuando la comunidad sabe correr el riesgo de la libertad, no faltan los frutos y entre ellos, sobre todo, la *parresia*, la corresponsabilidad y la inventiva

La *parresia* es la franqueza cristiana algo muy distinto del espíritu estéril de crítica del descaro de la falta de lealtad *Parresia* es sencillez en las relaciones sinceridad y apertura en el diálogo capacidad de hablar y de escuchar al mismo tiempo supone por tanto la reciprocidad una franqueza igual en el que pregunta y en el que es preguntado De esta *parresia* tiene necesidad cada día la comunidad cristiana para protegerse del servilismo y de la hipocresía para ser lugar de auténtica corrección fraterna para poder renovarse día tras día tanto en quienes tienen el carisma de la autoridad como en quienes tienen el de la obediencia

La corresponsabilidad es igualmente fruto de la libertad ya que nace en el cristiano de su conciencia de ser hijo de Dios llamado por el a responder con la libertad al don del amor En una Iglesia de hombres y de mujeres libres la corresponsabilidad es un imperioso deber ético y religioso antes incluso que un prudente criterio de gestión de la comunidad de aquí la exigencia de la consulta la participación en las decisiones el deseo de compartirlo todo tanto en el plano espiritual como en el material En una comunidad sostenida por la libertad cristiana no queda sitio para que uno piense y decida por todos aun que siempre existe la tentación de descargarse de una libertad que se ha hecho demasiado pesada y de confiarla a los "grandes inquisidores" de turno a cambio de una aparente serenidad de conciencia

Finalmente la inventiva no es mas que la creatividad la capacidad de renovarse y de cambiar Las épocas de estancamiento en la vida de la Iglesia lo mismo que en la de todas las instituciones y grupos sociales son aquellas en que ha fallado la inventiva en las que ha venido a faltar el coraje de renovar y antes aun el de pensar creativamente Una Iglesia libre es por el contrario una Iglesia que tiene el coraje de inventar y por tanto de cambiar²⁶ Sin duda se producirán tensiones entre lo antiguo y lo nuevo quizá incluso desgarrones profundos pero todo ello sera menos grave que la indolente condescendencia con una tradición ya muerta incluso fatal por aceptarla perezosamente sin reactualizarla y por tanto renovarla cada día

Una vez mas Cristo es para la Iglesia el supremo modelo de *parresia* de corresponsabilidad y de inventiva pero

realizadas dentro de la obediencia a la voluntad del Padre "Jesús —indica Bonhoeffer— esta ante Dios como el obediente y libre a la vez Como obediente cumple la voluntad del Padre siguiendo ciegamente la ley que le ha sido impuesta En cuanto libre acepta la voluntad con el conocimiento mas autentico con los ojos bien abiertos y un corazón gozoso podemos decir que esa voluntad vuelve a renovarse por obra suya Obediencia sin libertad es esclavitud libertad sin obediencia es arbitrariedad La obediencia vincula la criatura del creador la libertad situa a la criatura en su perspectiva de imagen de Dios frente al creador La obediencia ensena al hombre que debe dejar que le digan lo que es bueno y lo que Dios exige de él (Miq 6 8) la libertad permite al hombre crear el bien por si mismo La obediencia sabe lo que es bueno y lo hace la libertad se atreve a actuar y deja al criterio de Dios el juicio sobre el bien y el mal La obediencia sigue ciegamente la libertad tiene los ojos abiertos La obediencia actua sin preguntar la libertad pregunta por el sentido La obediencia tiene las manos atadas la libertad es creadora"²⁷ Solucionar estas antinomias asumir a Cristo como modelo de libertad y de obediencia a la vez tal es el sentido ultimo de la aventura de la libertad cristiana

Giorgio Campanini

Notas—(1) P E Lamanna *Il bene per il bene* Le Monnier Florencia 1967 149 —(2) S Kierkegaard *Aut aut* Mondadori Verona 1964⁴ 94 97 56 y passim —(3) E Mounier *Il personalismo* AVE Roma 1975⁵ 89 —(4) J Martin *Strutture politiche e libertà* (1935) Morcelliana Brescia 1968 28 (cf sobre todo el cap *Una filosofia della libertà*) —(5) Para analizar fenomenológicamente el tema cf P Valero *L'esperienza morale Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica* Morcelliana Brescia 1971 especialmente pp 222 223 que hablan de la relación entre ética de la ley y ética del amor Cf desde la perspectiva paulina S Lyonnet *El amor plenitud de la ley* Sigueme Salamanca 1981 Encontramos interesantes observaciones sobre la vertiente jurídica en S Cotta *Decisione giudizio libertà in itinerari esistenziali del diritto* Morano Nápoles 1972 41ss —(6) B Haring *I a ley de Cristo* Herder Barcelona 1973⁷ I 151 —(7) F Bockle *I concetti fondamentali della morale* Queriniiana Brescia 1968² 44 46 cf además en sentido analogo G Piana *Libertad en DETM* 576 587 —(8) F Bockle o c 46 cf también A Gunthor *Chiamata e risposta Una nuova teologia morale* Ed Paoline Alba 1978² I 217ss Para profundizar en la rela-

ción entre ley y conciencia remitimos a F Bockle *¿Ley o conciencia?* Nova Terra Barcelona 1970 que resulta muy útil para la comprensión de la posición protestante sobre el tema —(9) K Truhlar *Libertà dei figli di Dio* en *LS* 335 336 —(10) Cf la interesante exégesis de estas páginas paulinas en la obra clásica de K Barth *L'epistola ai romani* Feltrinelli Milan 1962 161ss —(11) J Kosnetter *Libertad en DTB* 590 cf además la voz *Libertad* de J B Metz en *CFT* I 896 918 y el tratado que sobre el tema desarrolla *SM* IV 284 314 donde K Berger M Muller y K Rahner estudian respectivamente el aspecto bíblico filosófico y teológico de la voz *libertad* con amplias indicaciones bibliográficas —(12) M Lutero *La libertad del cristiano* en *Lutero Obras* Sigueme Salamanca 1977 155 170 (ed preparada por T Egido) —(13) H Schlier *Il tempo della chiesa* Il Mulino Bologna 1965 317 318 (cf sobre todo su importante capítulo sobre *La legge perfetta della libertà* 310ss) —(14) R Schnackenburg *El testimonio moral del NT* Rialp Madrid 1965 213 249 (interesantes consideraciones sobre el sentido de la libertad en san Pablo) —(15) M Feydeau *Catechismo della grazia* n 18 en *Catechismi giansenisti* (dir por G Morra) Ed di Ethica Forlì 1968 41 —(16) R Guardini *Libertad gracia y destino* Dinor Pamplona 1964³ 72 73 (obra fundamental para nuestro tema) —(17) F Dos toiewski *Los hermanos Karamazov* Madrid 1978 cf las densas paginas comprendidas bajo el título *Legenda del gran Inquisidor* —(18) K Barth *L'epistola ai romani* o c (nota 10) 484 —(19) B Pascal *Pensées* (preparado por E Lafuma) Seuil Paris 1962 n 813 321 —(20) Ch Dodd *El evangelio y la ley de Cristo* Dinor Pamplona 1967 sobre el tema fundamental del *reino* cf R Schnackenburg *Reino y reinado de Dios* Apostolado Prensa Madrid 1970² —(21) K Rahner *Abbozzo di una antropologia teologica* en *AA VV Chiesa uomo società* Herder Morcelliana Roma Brescia 1970 18 otros importantes estudios de Rahner sobre este tema se encuentran en *Dignidad y libertad del hombre* en *ET* II 245 274 y en *Teología de la libertad* en *ET* VI 210 232 para estudiar la relación entre educación religiosa y libertad cf P Freire *Teoria e prassi della liberazione* AVE Roma 1974 y G Giardi *Educare per quale società?* Cittadella Asis 1975 —(22) El analisis de la relación histórica entre Iglesia y libertad escapa al ámbito del presente artículo por ello nos limitamos a referirnos al volumen de *AA VV Autorità e libertà nel divenire storico* Il Mulino Bologna 1971 y especialmente al ensayo de B Uha

mch *Autorità e libertà nella società ecclesiale* *Abbozzo di una problematica* 371ss donde se encuentra abundante bibliografía —(23) Y Congar *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* Inst Est Político Madrid 1953 —(24) E Mounier *L'avventura cristiana* LEF Florencia 1956 99 los escritos de Mounier (junto con los de D Bonhoeffer P Mazzolari M L King Th Merton y otros) se consideran los textos básicos de una nueva espiritualidad de la libertad cristiana cf además H Assman *Teología desde la praxis de la liberación* Sigueme Salamanca 1973 L Boff *Jesuicristo y la liberación del hombre* Cristiandad Madrid 1981 S Galilea *Espiritualidad de la liberación* Ed Paulinas Bogota 1976 A Paoli *Dialoghi della liberazione* para encuadrar la nueva relación entre teología y liberación cf M Cummetti *La teologia della liberazione in America* I atina Borla Bologna 1975 —(25) D Bonhoeffer *La vida en comunidad* Sigueme Salamanca 1982 —(26) P Brugnoli *El coraje de ser libre* Mision y estructura de la Iglesia Razón y Fe Madrid 1973 —(27) D Bonhoeffer *Etica* Estela Barcelona 1968 176

BIBL—AA VV *La Iglesia y la libertad* Fomento de Cultura Valencia 1963—AA VV *Cultura popular y filosofía de la liberación Una perspectiva latinoamericana* Fernando García Cambeiro B Aires 1975—AA VV *Libertad cristiana al servicio del hombre* Desclée Bilbao 1980—AA VV *Manifiesto de la libertad cristiana* Cristiandad Madrid 1976—Bello E *De Sartre a Merleau Ponty dialéctica de la libertad y el sentido* Secr de Publicaciones de la Universidad Murcia 1979—Cabodvilla J M *La cueña de la libertad* Sigueme Salamanca 1977—Cerroni U *La libertad de los modernos* Martínez Roca Barcelona 1972—Comblin J *La libertad cristiana* Sal Terrae Santander 1979—Dahrendorf R *Sociedad y libertad* Hacia un análisis sociológico de la actualidad Tecnos Madrid 1971—Kasemann E *La llamada de la libertad* Sigueme Salamanca 1974—Kung H *Libertad del cristiano* Herder Barcelona 1975—La fourcade A *La igualdad y la libertad o el mundo de todos y el encuentro de cada uno* Araral Madrid 1977—Mateo Seco L F *Marx Lutero sobre la libertad esclava* Emesa Madrid 1978—Pastor Ramos F *La libertad en la carta a los Galatas estudio exegetico teologico* Apostolado Prensa Madrid 1977—Tuñi Vancells J O *La verdad os hará libres* Jn 8 32 *Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio* Herder Barcelona 1973

M

MADUREZ ESPIRITUAL

SUMARIO: I. Exigencias y signos de la madurez espiritual: 1. Signos de "infantilismo" espiritual; 2. Signos de madurez espiritual - II. Presupuestos humanos de la madurez espiritual: 1. Factores de maduración en el hombre; 2. Características de la madurez humana - III. Itinerario psicológico hacia la madurez espiritual: 1. El proceso ascético en la vida espiritual; 2. El estado místico en la vida espiritual; 3. Inmadurez psíquica y vida espiritual.

¿Es acaso posible y legítimo identificar la "personalidad madura" con el llamado "hombre natural", es decir, con ese tipo de hombre que está atado y encerrado en el aspecto terreno de la naturaleza humana? La respuesta debe ser necesariamente negativa, ya que personalidad madura significa personalidad integrada, y es, por tanto, sinónimo de una persona que ha respondido fielmente a todos los valores. Pues bien, no cabe duda de que entre esos valores ocupa el primer plano la llamada a lo trascendente, la apertura a una integración superior. El hombre natural no tiene derecho a ser y permanecer tal: *Ad majora nati sumus!* En la historia de la Iglesia nadie, quizá, mejor que Agustín puede ponerse como ejemplo típico de esa metamorfosis del hombre "natural" abierto a lo alto, a lo trascendente¹.

Esta integración superior no podrá llevarse a cabo a través de un simple contacto estético. Si el hombre natural quiere elevarse a lo trascendente, necesita mucho más: una voluntad constante, de autosuperación, una voluntad prácticamente eficaz. Esta elevación es posible; ni siquiera es un hecho extraordinario; puede estar determinada por diversos factores: un dolor grave, una gran tentación, una percepción clara y decisiva del fin último de la existencia;

sin embargo, no podrá realizarse plenamente más que a través de un itinerario psicológico de tipo ascético, entendido como proceso hacia la "madurez" del hombre.

La madurez psico-afectiva, según los recientes documentos del magisterio eclesial, debe considerarse como la meta de los esfuerzos personales y sociales para lograr el desarrollo integral del hombre; como premisa de un vigoroso desarrollo espiritual, es decir, de la consecución de esa madurez de vida cristiana a la que san Pablo exhortaba a los Efesios para que llegaran a la dimensión del hombre maduro "a la medida de la edad de la plenitud de Cristo" (4,13).

La "madurez humana" debe entenderse como la plenitud consiente de todas las cualidades físicas, psíquicas y espirituales, bien armonizadas e integradas entre sí. La invitación a desarrollar una personalidad humana plena, aunque ha estado siempre presente en los documentos del magisterio, se ha hecho especialmente acuciente e insistente en los últimos tiempos, en consonancia con las conquistas de las ciencias humanas². El crecimiento humano constituye una especie de síntesis de nuestros deberes. Pero hay más todavía: esa armonía de la naturaleza, enriquecida por el trabajo personal y responsable, está llamada a una superación. Mediante su inserción en Cristo, el hombre tiene acceso a una dimensión nueva, a un humanismo trascendente³.

La educación cristiana no supone solamente la "madurez propia de la persona humana", sino que tiende a conseguir que los bautizados "se formen para vivir según el hombre nuevo en justicia y santidad de verdad, y así lleguen al hombre perfecto, en la edad de la plenitud de Cristo" (GE 2). Por medio de una educación sabiamente organizada, "hay

que cultivar también en los alumnos la necesaria madurez, cuyas principales manifestaciones son la estabilidad de espíritu, la capacidad para tomar prudentes decisiones y la rectitud en el modo de juzgar sobre los acontecimientos y los hombres" (OT 11).

I. Exigencias y signos de la madurez espiritual

Tanto en el AT como en el NT es continua la invitación al progreso espiritual (Jer 6,16; Sal 26,12; 2 Cor 4,16; Heb 3,7; 4,10; 2 Pe 3,18; Ef 4,13ss; Col 1,10). La madurez o perfección cristiana es el desarrollo pleno de todas las potencialidades de la gracia en todos los niveles del organismo sobrenatural. Tiene ya en la fe su propia orientación, su significado y su impulso (Jn 6,29; Ef 3,17), pero se realiza esencialmente en la caridad (Mt 5,44ss; 1 Cor 13,1ss; Jn 17,21). La fe y la esperanza teológicas están relacionadas con la caridad, como preparación inmediata para ella; de tal modo que el dominio de la caridad en la vida del hombre no puede llegar a ser perfecto si al mismo tiempo no se hace perfecto el ejercicio de la fe y de la esperanza. Recibidas como gérmenes de vida eterna, estas tres virtudes están destinadas a crecer, a dar vitalidad al cristiano, a lograr su perfección.

San Pablo habla de ellas como de fuerzas dinámicas que tienen un papel decisivo en la maduración de la vida espiritual (1 Tes 1,3; 5,6s). Supone que hay un comportamiento cristiano "infantil", y lo opone a la conducta verdaderamente "adulta". Con frecuencia usa las antítesis "niños-adultos" o "imperfectos-perfectos" (1 Cor 2,6; 13,10s; 14,20; Flp 3,15; Col 1,28). Según san Pablo, "niño" es aquel que está en los comienzos de la vida cristiana, dando sus primeros pasos, todavía indecisos, y balbuciendo las primeras palabras; "adulto" o "perfecto" es el cristiano en el que los gérmenes de vida nueva recibidos en el bautismo se han desarrollado y han alcanzado aquella plenitud que poseían sólo en potencia y cuya personalidad está en constante apertura a nuevas profundizaciones.

Una etapa decisiva en la maduración de la personalidad cristiana la constituye el abandono del comportamiento pueril, para empezar a actuar como adultos, es decir, asumiendo las nuevas

responsabilidades de la fe y de la gracia (Gál 4,1ss; 1 Cor 13,11).

1. SIGNOS DE "INFANTILISMO" ESPIRITUAL - ¿Cuáles son las expresiones de infantilismo espiritual de las que tiene que librarse el cristiano? ¿Cómo es posible reconocerlas? Dé los escritos del NT se deducen especialmente éstas:

a) La incapacidad de aceptar el evangelio en su totalidad de contenido y de exigencias (1 Cor 3,1ss). Es la señal de que uno está todavía demasiado atado a las concepciones religiosas naturalistas. Se portan aún como niños los corintios, que "van en busca de la sabiduría" humana en vez de buscar la "sabiduría de Dios", anunciada por "la locura de la predicación" (1 Cor 1,21s).

b) El dejarse mover por la "carne" y no por el "Espíritu". La oposición entre "hombres carnales" y "hombres espirituales" en san Pablo es paralela a la oposición "niños-adultos" (1 Cor 3,1; 1,10ss). Es señal de este infantilismo el dejarse llevar por motivos humanos, por envidias y rencores.

c) La falta de toma de conciencia de la posición exacta del creyente ante Dios; uno se cree ya sabio, conocedor de los caminos y de los secretos de Dios; en consecuencia, piensa que no tiene ya nada que aprender, siendo así que los secretos del reino no los "ha revelado la carne ni la sangre" sino Dios (Mt 16,17), que se los manifiesta a los humildes (Mt 13,11).

d) La autosuficiencia y la presunción del que cree demasiado en sus propias fuerzas y no reconoce que todo es don de Dios. El seguidor de Cristo, adulto en la fe, tiene que poseer ciertos aspectos positivos del espíritu de infancia, que lo hagan capaz de sencillez, de acogida gozosa de la gracia, de ausencia de cálculos, de generosidad, de sinceridad y de inmediatez (Mt 19,14; 18,3s; Lc 12,32).

e) El poner la atención en uno mismo más que en Dios; una actividad centrada en uno mismo, en vez de una actividad libre para poderse dar al Otro, que "nos ha amado primero" (1 Jn 4,10).

f) La concepción de la libertad como libertinaje (1 Cor 8,9; 9,4s; 10,29), siendo así que hemos de estar en disposición de discernir las cosas y las accio-

nes según los criterios de Cristo, puesto que todo nos pertenece a nosotros y nosotros pertenecemos a Cristo (1 Cor 3,23)

g) Dejarse llevar del afán de los carismas visibles, en vez de aspirar a los dones más altos y comprometerse por ese otro "camino muy superior" que es el de la caridad (1 Cor 12,31 13 1ss)

h) La inestabilidad y la volubilidad de una fe no anclada solidamente en el evangelio (Ef 4 14) y que por eso se ve sacudida por ciertas corrientes espirituales que no nacen de la pureza evangélica. Las convicciones sólidas, propias del adulto son fundamento de la firmeza de la personalidad cristiana y de la comunidad entera

2 SIGNOS DE LA MADUREZ ESPIRITUAL
La superación de los infantilismos es sólo el aspecto negativo del proceso de maduración espiritual. Este no es solamente renuncia a lo imperfecto, sino desarrollo positivo hacia la vitalidad y la expresión mas plenas de la gracia. Los signos de esta madurez espiritual son múltiples. Como no podemos hacer una lista completa señalaremos los más manifiestos

a) El convencimiento seguro (Rom 14 5) o la convicción plena (1 Tes 1,5) que engendra una especie de evidencia de la existencia de Dios y de su provisión (Rom 4 21). De este modo el hombre profundiza en sus relaciones con Dios y toma progresivamente conciencia del plan salvífico de Dios que se realiza en él.

b) La transformación y renovación de la mente y del corazón, es decir, de la personalidad en su centro más profundo (Rom 12,2), que permite un perfecto "discernimiento del bien y del mal" (Heb 5,14, 1 Cor 14,20), mas aun, un "discernimiento de "cual es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable a él, lo perfecto" (Rom 12,2). Esta "voluntad de Dios", esta "perfección" no se identifica ya con un código de leyes dado de una vez para siempre. La "perfección" del cristiano se caracteriza por la docilidad y sumisión a una voluntad divina que hay que buscar y discernir y cuyas exigencias no se pueden medir de antemano.

c) La docilidad al Espíritu Santo y la iniciativa para discernir lo que más agrada al Señor nos lleva a estar "llenos

del conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual" y de este modo a "fructificar en toda obra buena y crecer en el conocimiento de Dios" (Col 1,9s). Así también nos llevará a una abundante producción de los "frutos del Espíritu" y a un constante "caminar en el Espíritu" (cf Gal 5 22s)

d) Son cristianos maduros los que tienen la capacidad espiritual de penetrar hasta el fondo en el misterio de Cristo y de aceptarlo (1 Cor 2,6s, Ef 1,9, col 1 27), abriéndose para ello a la edificación de la Iglesia, que es el sacramento de Cristo (Ef 2,20ss). Esto quiere decir capacidad para entrar en dialogo constructivo con los demás, dialogo con Dios, con los hermanos y con el mundo.

e) En la madurez cristiana, "el hombre entero" se compromete de forma radical y total por Dios y por la salvación del mundo. En efecto, una vida teológica madura hace salir al hombre definitivamente de una visión egocéntrica de la vida. Le hace vivir la experiencia de que ya no se pertenece a si mismo, sino a aquel que lo ha llamado a la salvación y pide su colaboración para la salvación del mundo. La fuerza sobre natural de la gracia y de las virtudes teológicas ordena de forma unitaria el entendimiento y la voluntad hacia un centro de unidad mas alto, totalmente nuevo que es Dios en si mismo, toda la persona se siente en tensión hacia ese unico término que es Dios, suma verdad y sumo bien "¡Señor mío y Dios mío!" (Jn 20,28)

f) Otro signo de la madurez cristiana es la "estabilidad de la conversión" de la mente y del corazón. El compromiso del adulto no es como la promesa de un niño, sujeta a caprichos y veleidades, sino una toma de posición de la que no se vuelve uno atrás. Es un pacto serio con Dios, con el cual queda uno obligado no en virtud de una coacción, sino por una opción realizada en el encuentro del amor salvífico de Dios y de la libre voluntad del hombre que quiere ser salvado. Solamente el que ha llegado a la madurez espiritual es capaz de esa "desmundanización" estable, que significa renuncia a los calculos terrenos y alejamiento del mal, así como de aquella "existencia escatológica", igualmente estable, que califica al cristiano como orientado definitivamente

hacia Dios en Cristo (Mt 6,21) [↗ Escatología]

g) Signo de madurez cristiana es la "integración" de la propia personalidad en Cristo, es decir, el hecho de que la vida entera del cristiano reciba su vertebración mediante las mismas virtudes de Cristo (1 Tes 5,23). La vida teológica desarrollada en todas sus virtualidades da unidad dinámica a los pensamientos, afectos, deseos y acciones. El cristiano adulto se ha purificado de aquellas tendencias activas que hacen de Cristo mas bien una necesidad psicológica que una persona a la que uno se entrega libremente y, en consecuencia, esta en disposición de mantener su decisión sean cuales fueren las circunstancias de la vida. El cristiano adulto "esta en pie por la fe" (Rom 11,20) apartado del mal y orientado a Dios, que lo salva continuamente. Esta es la tensión que "integra" en Cristo la existencia de san Pablo "Si al presente vivo en carne vivo en la fe, en la fe del Hijo de Dios, el cual me amo y se entregó a si mismo por mí" (Gal 2 20)

h) Finalmente es también un signo de madurez cristiana el "compromiso por la Iglesia y el mundo", es decir, la capacidad de superar los estrechos límites del propio "yo" y de entrar en relación constructiva y creadora con los demás. Esta apertura a los demás la realiza el cristiano en la ↗ caridad, en el compromiso eclesial y en el empeño por salvar al mundo. La madurez cristiana no consiste en vivir la gracia de manera abstracta y desencarnada, sino en el encuentro de la vida teológica y del compromiso temporal. En la Iglesia y por la Iglesia el cristiano adulto vive el compromiso de la santidad y de la comunión de la caridad sabiendo aceptar incluso los defectos de la propia Iglesia y asumiendo el empeño de trabajar para que la Iglesia se acerque cada vez mas a Cristo, su modelo y su cabeza (Flp 1,27 1 Tes 1,7s, Ef 4,13ss)*

El cristiano adulto da expresión a su vida en los actos externos del testimonio, del ↗ apostolado, de la vida moral (Sant 1,22, 1 Tes 1,3) no puede tener callado aquello que ha experimentado (He 4,20), no puede menos de repetir la palabra escuchada (2 Cor 4,13, 2 Tim 4,2). Y de este modo crece no sólo la vida de cada cristiano, sino también la de la Iglesia como totalidad. La Iglesia entera va tomando cada vez mayor con-

ciencia de las implicaciones del evangelio para la salvación del mundo y va adaptando su misión al desarrollo del mismo. Así, la vida de los individuos y de la Iglesia se expresa como "servicio" o "ministerio", a ejemplo de Jesucristo (Mc 10,45)

[↗ Misterio pascual IV 4]

II. Presupuestos humanos de la madurez espiritual

La persona humana es un ser distinto, "incomunicable" autónomo, constituye una unidad sustancial. De esta singularidad y unidad de la persona se deriva la singularidad y la unidad de la personalidad. Y es precisamente este carácter específico el que convierte a la unidad o desintegración de la personalidad —por ejemplo, en el caso de la doble personalidad— en un fenómeno tan impresionante.

1 FACTORES DE MADURACIÓN EN EL HOMBRE - Con la situación concreta de cada individuo, que se expresa en una mayor o menor integración de la personalidad y, correlativamente, de un mayor o menor desarrollo de la misma, esta íntimamente relacionado el problema educativo de la vida espiritual.

El concepto de "integración" significa esencialmente unidad funcional, significa armonía en el interior de la personalidad del individuo, armonía entre deseos, tendencias, pensamientos, ambiciones y propósitos, entre mentalidad y comportamiento.⁵ La integración se refleja en la unidad de intencionalidad, así como también en la unidad de acción se manifiesta en la capacidad de tomar decisiones sin una excesiva perplejidad frente a las dificultades que es preciso afrontar.

En la personalidad bien integrada se dan a menudo conflictos, pero esos conflictos no se resuelven nunca en formas de inadaptación o de neurosis. La solución del conflicto se verifica siempre de tal manera que queda preservada la unidad y se restablece la armonía entre las tendencias en conflicto. La personalidad bien integrada es aquella en la que los diversos rasgos y necesidades de la naturaleza humana se organizan en un todo que funciona como unidad. La integración es esencialmente una característica del proceso de desarrollo. Pero el desarrollo fisiológico no garantiza por sí mismo esta integración, debi-

do a las múltiples influencias disgregadoras que ha de soportar el individuo durante la edad evolutiva.

El concepto de "desarrollo" es fundamental en psicología; significa progreso hacia una meta; y la meta que hay que alcanzar a través del desarrollo es precisamente la "madurez". Una personalidad madura es aquella en que se ha llevado a cabo un desarrollo completo de las capacidades y de los atributos requeridos por sus condiciones de ser adulto. La madurez, por consiguiente, es algo que se va adquiriendo gradualmente a lo largo del camino de la vida. Esto no quiere decir que el niño carezca de personalidad, sino solamente que hay una gran diferencia entre la personalidad del niño y la del adulto. El estudio de los factores responsables de este cambio nos permite comprender el desarrollo de la personalidad.

Podríamos inclinarnos a pensar que la personalidad madura de un individuo es el resultado final de las determinantes psíquicas y sociales junto con las cualidades físicas del organismo. Semejante conclusión sería un error muy grave, del que, sin embargo, está impregnada gran parte de la literatura psicológica. El hombre es la expresión compleja de múltiples influencias, tanto internas como externas; pero es también en gran medida lo que él hace de sí mismo. Además de la herencia, la motivación, la afectividad y el ambiente, está en el individuo la capacidad innata de elegir, de autodeterminarse en una línea de conducta, de trazar su propio destino. Si es verdad que los rasgos, las aptitudes y las características de un individuo no son materia de opción libre, también lo es que los factores personales pueden verse influidos grandemente por el proceso de autodeterminación y por la capacidad de autocontrol⁶.

Para que pueda darse un hombre "maduro", es menester que las fuerzas afectivas, integradas entre sí, se integren plenamente con la razón, de manera que ésta pueda utilizar dichas fuerzas de modo verdaderamente racional. De la fusión armónica de la razón y de la afectividad sin bloqueos, represiones o defensas, se obtiene el grado más alto de madurez y el mayor provecho del hombre. De este modo, la razón puede disfrutar de la aportación de energía y de gozo provenientes de la afectividad y, al mismo tiempo, asume a ésta en su propio nivel; el sujeto goza

de unidad armónica interior y se encuentra en las mejores condiciones para alcanzar sus objetivos.

En el plano ontológico, la madurez afectiva es la plenitud de la afectividad espiritual y su integración con la afectividad sensible. Si falta esta integración, es decir, esta capacidad de la afectividad espiritual de asumir en su propio nivel a la sensible, entonces el hombre se verá arrastrado por las pasiones o quedará dividido en sí mismo. Se puede decir también, partiendo de una concepción inspirada en el pensamiento cristiano, que la madurez afectiva coincide con la madurez moral e incluso con la madurez del hombre en cuanto tal. Hay que observar igualmente que la falta de integración moral de la persona puede llevar a una "desintegración" cada vez mayor, agravando el conflicto entre el alma y el cuerpo y entre sus funciones relativas. Esta indicación coincide, en el plano propiamente científico, con las observaciones de la psicología dinámica y clínica, para las cuales cualquier parada en el crecimiento del hombre, o sea, en el proceso de maduración y de integración, coincide con una "regresión" a niveles más inmaduros y, por tanto, menos "humanos" del comportamiento.

La personalidad madura, para ser tal, tiene que alcanzar la madurez en todos sus aspectos, incluido desde luego de manera especial el aspecto afectivo. En efecto, el papel de la afectividad es considerado como elemento fundamental en la construcción de la personalidad, ya que es uno de los procesos que más contribuyen a su integración. Precisamente porque la afectividad es considerada como dimensión fundamental de la personalidad, la madurez afectiva se puede considerar requisito indispensable del funcionamiento óptimo de la personalidad misma.

En relación con la afectividad, adquiere una importancia particular la "dimensión sexual" del hombre. Aunque se lo entiende de diversas maneras, no es posible negar el estrecho vínculo que existe entre afectividad y sexualidad, ni su interdependencia en la integración de la personalidad. Lutte habla de la sexualidad como de un elemento esencial en el proceso hacia la madurez⁷. Según Callieri, la vida sexual humana debe considerarse como el indicador más sensible de las tendencias de base de cada individuo, incluso de las más controladas y menos expresadas⁸.

Para que pueda hablarse de persona madura, el instinto sexual tiene que superar dos formas típicas de inmadurez: el narcisismo y la homosexualidad, y alcanzar la heterosexualidad. Es ésta una primera fase del desarrollo sexual; pero es necesaria, además, una segunda fase: el amor tiene que convertirse en don, no en búsqueda de sí mismo. Una sexualidad madura supone no sólo la aceptación del valor sexual integrado en el conjunto de los valores humanos, sino también la afectividad madura y la consiguiente capacidad de renuncia física, como un modo de perfección de la personalidad en otra dirección.

2. CARACTERÍSTICAS DE LA MADUREZ HUMANA - Con la expresión "madurez humana", usada para calificar la personalidad madura, queremos referirnos en general al hecho de que un individuo ha ido realizando una transición gradual desde la desorganización psíquica, característica de los primeros años de vida, a la integración, la coherencia, la constructividad y la creatividad de la edad adulta, cuyos problemas está en situación de arrostrar y cuya responsabilidad es capaz de asumir de forma racional. En este sentido, la madurez representa la cima de la vida humana.

La madurez se caracteriza por la armonía de todos los elementos de la personalidad de un individuo, de donde se deriva la adaptación a sí mismo y a los demás, la integración en la propia personalidad, el sentido de responsabilidad y la capacidad de autocontrol. Se trata de condiciones psicológicas altamente positivas, que llevan al equilibrio físico y psíquico, a la posibilidad de enfrentarse serenamente con cualquier situación nueva en la vida y que representan la meta final de todo educador.

La madurez humana se traduce, o debería traducirse, en la superación equilibrada de la antítesis juvenil "yo-ambiente", a través de una adaptación social constructiva y gradual, de la completa actuación de las potencialidades instintivas sublimadas de varias maneras, y viceversa, con la liquidación rápida y completa de las tendencias características de la edad más joven.

El diagnóstico sobre la obtención de esta madurez psicofísica resulta sumamente complejo. Los rasgos de la personalidad que pueden representar esquemáticamente el perfil psicológico del hombre maduro son los siguientes:

a) La capacidad de adaptarse a determinadas condiciones, modificaciones y responsabilidades en el contexto social en que puede encontrarse el individuo.

b) La capacidad para cooperar con sus semejantes y de subordinarse a los planes de una autoridad en el ámbito familiar y social.

c) La capacidad de especializarse y, por tanto, de tener confianza en los propios recursos personales en un determinado campo de acción.

d) La capacidad de afrontar de manera realista los problemas de la vida con un autocontrol adecuado de los propios impulsos.

El concepto de "madurez" así entendido se identifica sustancialmente con el concepto de "normalidad". En este sentido escribe M. Eck lo siguiente: "El hombre normal, equilibrado, no es para mí el soñador inactivo; dentro siempre de una vida de fe y de esperanza, es aquel cuyo equilibrio puede soportar el esfuerzo y el riesgo; el que camina sobre el alambre, el que reconstruye su casa destruida antes de la paz... el que se niega a escribir la palabra fin"⁹.

Podemos hacer nuestra la descripción de la personalidad madura que nos ofrece G. Zunini, ateniéndose a los criterios de madurez propuestos por Allport: "La personalidad madura es aquella que ha superado la referencia privilegiada a sí misma, abriéndose a la comprensión de los demás y participando activamente de su vida en una relación afectiva de intimidad y de respeto. Respecto a sí misma, la persona madura ha alcanzado capacidad de dominio, que no consiste en la eliminación de los impulsos y de los contrastes ni es beatífica y establemente serena, sino que es capaz de soportar las contrariedades, tanto las que vienen de los demás como las que nacen de su intimidad, con un sentimiento fundamental de seguridad que logra incluso moderar los entusiasmos y los temores desproporcionados. Tiene del mundo un conocimiento realista, adecuado a las circunstancias y es capaz de tratarlo adecuadamente, y con un compromiso efectivo en su trabajo. Puede observarse sin perderse en un análisis excesivo o deprimente, dándose perfecta cuenta de lo que depende de ella y de lo que tiene, en cambio, que tolerar con cierto sentimiento de despe-

go sin duda interesado, pero sabiendo sufrir también en medio de las vicisitudes propias y ajenas. Es capaz de mantener una línea coherente de su vida en referencia a principios de conducta, a valores directivos, de los que uno ocupa el puesto dominante.¹⁰

Una personalidad formada y por tanto madura exige el "equilibrio ordenado de los instintos bajo el dominio de la razón, en conformidad con la ley moral"¹¹. Pero semejante equilibrio no se podrá adquirir mas que teniendo en cuenta la triple primacia de las leyes de la vida psíquica

1. *La primacia de lo total sobre lo parcial*. Partiendo del presupuesto ya enunciado de que el psiquismo es un todo orgánico compacto y coherente, se sigue que las diversas actividades tanto de orden cognoscitivo como de carácter volitivo, tienen que subordinarse a la finalidad del todo y se sigue también que las diversas facultades no pueden desarrollarse mas de lo que requiere su funcionalidad dentro del todo orgánico del psiquismo humano

2. *La primacia de lo objetivo sobre lo subjetivo*. Todas las facultades humanas están orientadas al orden de los valores objetivos por tanto, la sana psicología tiende a la victoria sobre el yo cerrado egotísticamente, a la mortificación como condición normal de equilibrio vital, entregarse a la verdad y al bien renunciando a las vanas satisfacciones del egoísmo no es agotarse, sino participar de la naturaleza y de la riqueza de la verdad y del bien en sus múltiples manifestaciones e implicaciones

3. *La primacia de la evolución creadora*. La tendencia al desarrollo y al potenciamiento propios es la ley de todos los vivientes, en especial del hombre, por consiguiente, seguir este impulso es una garantía de salud y de integridad, también se sigue de aquí que estando la persona humana orientada especialmente a lo trascendente, el automatismo de los instintos tendrá que sujetarse a la libertad del espíritu

Todo proceso de formación humana es la realización de una nueva expansión y de una nueva consolidación de todo el ser es decir un hacerse algo mas y mejor a través de la expansión armónica y del robustecimiento de todas las facultades del hombre y es un proceso orgánico, en el que cada factor

madura en provecho propio y en provecho de la totalidad. Una personalidad será tanto mas madura cuanto mas eficientes sean sus potencialidades y sus funciones, consideradas en si mismas y en relación con el todo

El proceso de formación podrá decirse tanto mas logrado y, por tanto, la personalidad estará tanto mas adecuadamente desarrollada y psíquicamente madura cuanto mas se verifiquen en ella estas condiciones: a) toda actividad esta ordenada al servicio del espíritu, b) la entrega generosa a los demás prevalece sobre el egoísmo c) domina el impulso a perfeccionarse continuamente. Tales son las leyes fundamentales de la madurez humana, y tales también los ejes en que se asienta la formación en la madurez espiritual

III. Itinerario psicológico hacia la madurez espiritual

En la actualidad se acentúa el aspecto positivo del aumento de las virtudes frente al aspecto negativo de la mortificación [↗Ascesis IV]. Pero hemos de desconfiar de una concepción puramente mecanicista de la formación y del desarrollo de las virtudes. Para combatir un vicio no basta cultivar el hábito contrario. Este procedimiento es la base del adiestramiento, pero no basta para adquirir las virtudes del cristiano, ya que estas suponen necesariamente una motivación adecuada y el control de la razón. Las exigencias propias de la virtud superan con mucho las exigencias de un simple hábito de obrar de una manera determinada. No estará de mas subrayar aquí que la perfección del cristiano se mide por el grado de caridad que gobierna e inspira sus acciones

En el empeño cotidiano por adquirir la santidad el cristiano se esfuerza en incrementar todas las virtudes, tanto las infusas como las adquiridas. Hay que tener presente que también las virtudes infusas pueden permanecer estáticas y estériles si el individuo no cultiva las virtudes adquiridas para poder utilizar las facultades sobrenaturales de que dispone ya que la gracia obra siempre por medio de la naturaleza. Las virtudes adquiridas deberían alcanzar tal grado de perfección que pudieran combinarse armoniosamente con las virtudes infusas

La vida espiritual es, en su esencia, una vida de crecimiento de desarrollo y

de evolución. El alma recorre diversas fases en su camino desde la conversión a la santidad, pero esas fases no han de considerarse como compartimentos estancos. La recepción de la gracia y su crecimiento hasta la plenitud no eliminan la iniciativa del individuo ni anulan su personalidad. Al contrario, la gracia perfecciona y diviniza a la persona humana con todas sus características. El camino hacia la santidad es estrictamente personal, los santos describen su ascensión personal hacia la perfección, pero su camino no es necesariamente el que todos los hombres pueden y deben seguir

En este contexto resulta muy interesante el pensamiento de Erikson, el cual analiza la "fuerza del ego", recurriendo al antiguo término de "virtud" y pone de relieve, a partir de su misma experiencia clínica, las virtudes fundamentales cuya formación solicita y requiere cada una de las etapas del desarrollo: la esperanza, la voluntad (control e iniciativa), la tensión hacia el futuro y la plenitud, que hay que desarrollar sobre todo en la niñez y que habrán de constituir la base de toda la vida moral futura: la fidelidad o lealtad, como virtud de la adolescencia; el amor y la preocupación por lo que se ha engendrado (personas o ideas), como virtudes de la edad adulta; finalmente, la prudencia, virtud de la madurez plena, que permite descubrir el sentido último de la vida.¹²

Lo que sorprende en la concepción de Erikson es el puesto de honor que asigna a la virtud de la ↗esperanza. Es evidente que el término "virtud", que emplea para indicar un aspecto del psiquismo, asume el significado de una actitud (o un conjunto de valoraciones y expectativas) que tiene un efecto constructivo en el desarrollo de la conducta de una persona. La virtud de la esperanza es la confianza constante de que nuestros deseos y necesidades mas profundas quedaran saciados, a pesar de las inevitables desilusiones y frustraciones parciales. El fruto de esta virtud es un optimismo fundamental, que permite al sujeto considerarse como "benévolo" la realidad con que entra en contacto, apreciar y amar esa realidad, permitiéndole, por consiguiente, salir del aislamiento y de la alienación del egoísmo. La opción fundamental, humanamente madura, a saber, la de aceptar la realidad y adecuarse a ella, se hace entonces posible gracias, sobre todo, a esta virtud de la esperanza. Y es esta misma

virtud, en el sentido que aquí le damos el principio y estímulo para la actuación del itinerario psicológico hacia la madurez espiritual

1. EL PROCESO ASCÉTICO EN LA VIDA PSÍQUICA. Este itinerario se puede identificar con un proceso ascético que tiene de no ya a contrariar y a reprimir las tendencias normales del hombre sino a regular y dirigir sus mejores energías tanto biológicas como psicológicas. Se confunde muchas veces la ascética con las exageraciones del ascetismo ante el reducir a menudo el viejo prejuicio de que la ascésis se reduce en el fondo a un fenómeno patológico. La verdad es que, en un embargo, que el ejercicio ascético es perfectamente normal y que cierta forma de ascésis constituye un requisito esencial para el pleno desarrollo de la personalidad humana. El tender a la perfección psíquica no es mas que un proceso ascético, entendido no como fenómeno extraordinario y reservado a unos pocos, sino como experiencia común y necesaria para todos

En sentido restringido, es decir, limitado al aspecto puramente negativo del fenómeno se concibe la ascésis esencialmente como "renuncia" a saber como represión de las tendencias permisivas del hombre como mortificación y penitencia. En sentido mas amplio, que abarca tanto el aspecto negativo como el positivo, la ascésis asume el significado de "esfuerzo metódico" o de ejercicio que se propone bien el desarrollo de las actividades virtuosas, bien la regulación de las tendencias desordenadas [↗Ascesis I III]

Sobre la base de esta concepción mas positiva del proceso ascético, los preceptos de la moral cristiana y los mismos consejos evangélicos parecen adquirir una mayor eficacia formativa. En esta perspectiva, el acto de purificación interior y de entrega altruista nace de una doble necesidad fundamental

1) La necesidad típicamente "natural" de restablecer la armonía entre las tendencias contrarias que se agitan en el ser humano

2) La necesidad tendencialmente "sobrenatural" de abrirse por completo al influjo y a la acción divina de la gracia

La existencia de un conflicto interior del ser humano es un dato reconocido no sólo por la religión y la moral, sino también por la experiencia psicológica de cada individuo. No es necesario in-

dicar aquí el origen de este estado de cosas baste decir que sea cual fuere su explicación siempre permanece en pie el hecho indiscutible de este equilibrio roto o por lo menos inestable, propio de la personalidad humana. En su aspecto natural, la ascesis es el esfuerzo metódico para restablecer este "equilibrio psíquico" en su aspecto sobrenatural, la ascesis es igualmente el esfuerzo metódico para alcanzar la "perfección cristiana". Pues bien como la cima de la perfección cristiana consiste en la entrega total a la voluntad de Dios, se impone necesariamente un trabajo previo de desapego de la propia voluntad.

Partiendo del presupuesto de que la ascesis es un esfuerzo dirigido al cumplimiento más perfecto posible de la voluntad de Dios podemos asignar a la ascesis estas tres tareas: a) descubrir el ideal asignado por Dios, b) mirar hacia este ideal como objetivo de la vida, c) realizar este ideal según las leyes normales de la psicología. Tanto en esta tensión como en la adecuación progresiva a un ideal, la ascesis supone necesariamente un esfuerzo metódico por parte de cada individuo.¹³

Según J. Maréchal, la ascesis es sobre todo un "obligar positivamente a las actividades inferiores a someterse con perfecta docilidad a las órdenes del espíritu".¹⁴ Pues bien, es evidente que "someter" no quiere decir "aniquilar". En efecto, estas actividades seguirán siendo siempre la condición, el apoyo y el instrumento de toda eficiencia. El ascetismo auténtico no conculca los recursos providenciales de la sensibilidad humana, no mutila ni reniega de las bellezas de la naturaleza.

Esta orientación es eminentemente positiva, en el sentido de que se pone el acento en el concepto de integración pero ésta no puede realizarse sin cierto grado de renuncia, sin la eliminación de todo lo que no puede ser integrado. El esfuerzo que supone la ascesis no está exigido solamente por la necesidad de perfección del hombre, sino que es congénito a la actuación de todas las posibilidades dinámicas del individuo, es equilibrio de las diversas y a menudo desordenadas fuerzas emotivas, que no mutila en el hombre sus potencialidades ni le impone ningún tipo de antagonismo con sus deberes sociales.

En consecuencia, hablar de educación ascética está plenamente indicado cuando se quiere realizar a fondo la

propia humanidad, precisamente por que la ascesis cristiana es una condición espiritual totalmente conforme con la naturaleza del hombre y que respeta todas sus leyes. Sin embargo, esto no debe llevarnos a desconocer que la ascesis ocupa una posición privilegiada en la vida del hombre y que por tanto aun dentro de la perspectiva de una espiritualidad plena, no siempre puede proponerse con facilidad, sobre todo en la edad adolescente, debido a las dificultades y resistencias que presenta la crisis evolutiva. Con esto se quiere afirmar que la educación ascética es una forma de educación que puede tener un éxito más seguro cuando el equilibrio psicofísico ha alcanzado una mayor consistencia y la madurez personal consiente opciones más comprometidas y ponderadas.

Muchas veces el ascetismo de la adolescencia se mira como síntoma patológico de una neurosis o no como un mecanismo normal de defensa de un sujeto todavía inmaduro frente al dominio de los impulsos. Este mecanismo de defensa siempre que no presente signos patológicos evidentes, puede constituir "un medio de maduración humana y sobrenatural cuando la seriedad de las motivaciones y la acción de un sabio educador corrigen comienzos espúresos eventuales y guían la lucha contra los instintos reforzando el yo del adolescente y abriéndolo a un cuadro completo de valores".¹⁵

2. EL ESTADO MÍSTICO EN LA VIDA ESPIRITUAL. El estado místico, en su esencia, consiste en una "vibración espiritual" que sacude el espíritu de arriba abajo, y en una "aspiración" a trascender todo tipo de preocupaciones conceptuales para captar lo divino a través del conocimiento y del amor. De este modo, lo divino penetra en lo más íntimo del alma, transformando la personalidad en sus modos de pensar, de obrar y de sentir.¹⁶ Para llegar a esta unión que lo transforma el místico tiene que superar muchas etapas, algunas de las cuales exigen un gran esfuerzo ascético. Si es verdad que la vida mística tiene momentos de gozo incomparables, también lo es que puede estar sembrada de fenómenos inquietantes y perturbadores. En la vida mística es menester distinguir entre lo que forma parte del impulso por llegar a lo divino y lo que ha de considerarse como el precio que se debe pagar a la debilidad de la natura-

leza humana. "Por muy alto que estén —escribe Pascal de los místicos— también ellos se parecen un poco a los más pequeños de los hombres". Se trata de distinguir entonces en la vida mística entre lo que es esencial y lo que es solamente accidental, entre lo que es normal y lo que es patológico.

Todo hecho místico es una experiencia, un acontecimiento, una vivencia, cuya trama viva y activa se encuentra en continuo desarrollo. La experiencia mística tiene como principio directivo una evolución incesante, que no se detiene prácticamente nunca, teóricamente se realiza en el llamado "matrimonio espiritual".

El camino real de la mística no es el razonamiento sino la "fe". A través de la oración otorgada por la gracia, el místico llega al "conocimiento experiencial" de Dios, es decir Dios es sentido y podríamos decir como "tocado" por un sentido especial. La oración de recogimiento va acompañada de un sentimiento de certeza de la presencia de Dios. De la oración de unión pasa el místico al éxtasis cuya última etapa se manifiesta mediante el raptó o arrobamiento del espíritu. Entonces el encadenamiento de los sentidos llega hasta el punto de quedar abolidas o por lo menos muy reducidas las funciones de relación con los demás.

El verdadero místico no aspira a estos transportes, sino a la unión espiritual con Dios. El místico se presenta como poseído realmente por Dios, como si fuese objeto de una "teopatía". En un estado místico auténtico pueden presentarse a veces algunos desórdenes mentales algunas enfermedades físicas confundiendo sus elementos de tal manera que hacen muy delicada la distinción entre lo que pertenece al factor místico y lo que se deriva del factor patológico. A estas dificultades se añaden las que provienen de las falsificaciones de la vida mística, que con frecuencia hacen muy difícil separar lo verdadero de lo falso.¹⁷

No faltan quienes, impresionados negativamente por el descubrimiento de sustratos sexuales en la ascesis y en la contemplación toman pie de ello para considerar dichos fenómenos como mera forma de sublimación de la "libido" sexual y para ridiculizar la religión y sus ritos. A este propósito es necesario observar que semejante actitud es injustificada e injusta. Podría quizá valer en las formas de ascetismo desen-

carñado y de pseudo-misticismo, pero no en una concepción personalista del hombre, según la cual el camino de acceso a su conocimiento es el del descubrimiento de las admirables capacidades que revela el cuerpo cuando se ve invadido por la animación espiritual de la racionalidad. Por tanto, no debería extrañarnos que el hombre, en el ejercicio de sus facultades espirituales y en el deseo de elevarse hasta Dios, arrastre en esta ascensión a todo lo que en él hay de profundamente humano en su corporeidad racional.

Se les puede reprochar a muchos eruditos no haber sabido distinguir suficientemente lo esencial de lo accesorio, los temas fundamentales de los detalles patológicos. Según De Sinéty, se pueden distinguir cuatro categorías de místicos: a) los místicos afectados de graves formas psicopatológicas, b) los místicos neuróticos y psicopatas, c) los místicos auténticos con ligeras anomalías psíquicas, d) los místicos auténticos y plenamente normales.

El caso del misticismo estudiado, por ejemplo, por Janet pertenece a las experiencias del misticismo patológico que alternan con experiencias de misticismo casi normal. En este caso, como en algunos otros recogidos por Lhermitte, se trata de sujetos afectados por formas morbosas de carácter religioso, pero que en nada se diferencian de las comunes su interés es relativo. Bastante más interesantes resultan los sujetos de la segunda categoría, se trata de personas virtuosas y devotas, con una vida espiritualmente rica, pero que presentan ciertas perturbaciones mentales más o menos graves, incluso formas ligeras y parciales de psicosis, esas perturbaciones pueden ser pasajeras y sin consecuencias serias, o pueden durar mucho tiempo junto con una vida espiritual intensa. Es típico en este último sentido el caso de P. Surin, autor de obras valiosas, apreciado director espiritual, constante y paciente en el ejercicio de las virtudes cristianas pero que presenta un cuadro bastante variado de síntomas patológicos.

3. INMADUREZ PSÍQUICA Y VIDA ESPIRITUAL. Las diversas fases de la historia personal de un individuo dejan detrás de sí estratos de interés que mantienen a menudo fuertes cargas afectivas. Incluso cuando esos intereses llevan ya mucho tiempo caducados, pueden seguir manifestándose. A veces están modifi-

cados intrínsecamente y se integran sin dificultad en las motivaciones mas maduras y matizadas del individuo. A veces, por el contrario, vuelven a aparecer mas o menos en su forma primitiva y siguen ejerciendo influencia independientemente de la síntesis mental del sujeto con riesgo de faltar a su vez la rectitud de los juicios.

En la historia personal de un individuo se pueden dar "retrasos" en el desarrollo formas de "regresión" o bien "desfases" y "conflictos", además de verdaderas "desviaciones". Estos diversos modos del comportamiento son todos ellos expresion de inmadurez psíquica y hacen mas difícil, por no decir imposible, el itinerario hacia la madurez espiritual.

La inmadurez neurotica y caracterial puede manifestarse en todos los terrenos de la actividad humana, consecuentemente tambien en el ambito de la realidad religiosa tanto mas que la religion y sus problemas son muy densos en carga afectiva en sentimientos de gozo y de temor etc. En general se puede decir que el neurotico transferira a Dios las necesidades afectivas frustradas por las figuras parentales y vivira en relacion con él sus problemas conflictivos inconscientes. El sujeto inmaduro vivira la realidad religiosa, por ejemplo, como dependencia materna o como necesidad de afecto y de seguridad, esto le llevara a descargar en Dios la ambivalencia afectiva respecto al padre odiado y querido al mismo tiempo. En particular la relación con Dios puede vivirla una persona inmadura como necesidad de seguridad frente a la angustia o a los impulsos instintivos percibidos como amenaza debido a la debilidad del propio yo o bien como necesidad de castigo (por ejemplo en los "ascetismos") adolescentes de sujetos atenuados por el sentimiento de culpa.¹⁸

El inmaduro vivira a Dios como poder magico distribuidor de bienes, o como un ser lejano que lo ha abandonado, o como una autoridad protectora o punitiva a la que hay que tener propicia con sacrificios exagerados. También la confianza inquebrantable en la Providencia puede ser una defensa contra la angustia si bien es verdad que, junto a esta motivación neurotica puede coexistir y desarrollarse una motivación auténtica de fe, sostenida por la gracia. Para todos estos sujetos, el sentimiento religioso será fruto de racionalización, será

un sistema de defensa contra el temor, el abandono, el disgusto, la vergüenza, etc.

Nos encontramos entonces con todas las deformaciones de la religiosidad, vivida a menudo sin fe verdadera y sin amor auténtico, sin alegría ni esperanza a veces como esclavitud formalista de unas practicas entendidas de ordinario en sentido supersticioso o magico. La religion podra ser tambien una inversion privilegiada, acompañada unas veces por un perfeccionismo obsesivo y otras por las innumerables manifestaciones de neurosis fóbica y obsesiva, que se conocen con el nombre de escrupulos, de esta manera el fóbico se sentirá protegido de su miedo a la muerte o a la condenación, el deprimido podrá acusarse de su indignidad, el masoquista podrá torturarse confesando con los mas minimos detalles culpas reales o imaginarias, o bien entregarse a penitencias inauditas.

Algunos sujetos neuroticos se refugian en la religion para soslayar las dificultades y los compromisos terrenos, pero tarde o temprano se dan cuenta de que tampoco allí encuentran la satisfacción de sus exigencias inconscientes. Esto puede suceder por ejemplo, cuando se encuentran ante los defectos de las personas que para ellos encarnan la religion. Entonces afirman que "pierden la fe" y llegan a enfriarse realmente en la practica religiosa, ya que se trata de una fe basada en motivaciones eminentemente neuroticas y, por tanto, carentes de autenticidad.

Otros sujetos desequilibrados parece como si tuvieran una vida de fe y de caridad envidiable, pero no la pueden inyectar en los hechos de la vida, que de este modo siguen estando en disonancia con el ideal. El plano psicológico y el plano espiritual deberian unirse y armonizarse en un ser adulto normalmente evolucionado. En el neurotico por el contrario, persisten la inmadurez del caracter y residuos de la afectividad infantil que son la fuente de la neurosis, pero que pueden coexistir, por otra parte, con elementos indiscutibles de madurez. La persona adulta neurotica puede tener una vida espiritual valida y auténtica, pero a menudo presenta ciertos elementos equívocos en relación con la madurez espiritual entendida globalmente [Psicología espiritual].

De todo lo que llevamos dicho creemos que es posible sacar estas deducciones si no existe ninguna relación en

tre la "salud física" y la madurez espiritual, si que existe una relación, y determinante, entre la "salud psíquica" y la madurez espiritual [Psicología y espiritualidad]. Las condiciones humanas de la vida espiritual serán tanto mas idoneas para colaborar con la gracia cuanto mas se acerque la persona que las posea a la perfección de su salud psíquica. "Cuanto mayor sea — escribe A. Snochek — la parte de la libertad que se deje a salvo en el hombre tanto mayor será la disponibilidad a la expansión del valor mas alto de la humanidad: la oblación totalmente personal y plenamente libre al amor del Padre en Cristo."¹⁹

La salud psíquica en su forma mas madura, es la que esta abierta por completo a los demás mediante el amor, nos lo repite en varios tonos la psicología profunda de las diversas escuelas. El egoísmo cerrado lleva facilmente al desequilibrio psíquico y esta destinado necesariamente a desecar el ser personal apartandolo de las fuentes de la expansión vital, que tienen su sede en la comunicación efectiva con los otros.²⁰ De esto hemos de deducir que la verdadera normalidad, que se identifica con la madurez psíquica, reside en la relación dinámica entre el yo y el otro es decir, en la realización plena del carácter bipolar de la personalidad.

Las condiciones humanas que favorecen la vida espiritual hasta su expresión mas cualificada, se pueden resumir en el concepto de "madurez humana". Pues bien, intentar la maduración de la propia personalidad ayudar a los demás a que maduren la suya significa colaborar con la acción divina de la gracia para construir el edificio espiritual del hombre. Procurar la realización de la madurez humana del individuo quiere decir sentar las bases que hacen posible su "madurez espiritual".

En la medida en que el hombre es capaz de hacer de un modo verdaderamente responsable su opción fundamental frente a la gracia, se encuentra virtualmente en condiciones de poder realizar la expresión mas perfecta del consentimiento a la misma, esto es, la santidad, al contrario en la medida en que no es capaz de ser plenamente consciente y responsable, esto es, de ser verdaderamente humano — o por falta de desarrollo intelectual o por alteración mental — también habrá de ser necesariamente limitada la expresión de la gracia. Decimos limitada, pero

siempre existente. Creemos que en estos últimos términos se debe plantear el problema de la relación real entre madurez psíquica y madurez espiritual.

R Zavalloni

Notas—⁽¹⁾ Cf A. Godin *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain* Cerf Paris 1951 368—⁽²⁾ Cf L. S. Filippi *Maturità umana e celibato* La Scuola Brescia 1970 26 30—⁽³⁾ *Populorum progressio*, n. 16—⁽⁴⁾ Cf S. Lyonnet *La vocación cristiana a la perfección según san Pablo en La vida según el Espíritu* Sígueme Salamanca 1967² 225 248 K. Rahner *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana en ET III* 13 53—⁽⁵⁾ Cf R. Zavalloni *Educazione e personalità principi di psicoterapia educativa* Vita e Pensiero Milan 1968³ 194 204—⁽⁶⁾ Cf M. B. Arnold J. A. Gasson (dir.) *The human person an approach to an integral theory of personality* Ronald N. York 1954 294 370 V. Herr *Integration and self ideal* ib. 283 293—⁽⁷⁾ G. Lutte *Le développement sexuel de l'adolescent en Orientations Pédagogiques* 3 (1964) 480—⁽⁸⁾ B. Callieri *Aspetti psicopatologici degli stati ipersessuali in Stati ipersessuali e terapia* Ist. G. Mendel Roma 1959 212—⁽⁹⁾ M. Eck *L'équilibre de la personnalité en VSPS* 53 (1960) 154—⁽¹⁰⁾ G. Zunini *Homo religiosus* Il Saggiatore Milan 1966 221—⁽¹¹⁾ Cf G. Pastori *Il substrato biologico della personalità* La Scuola Brescia 1948 66—⁽¹²⁾ E. H. Erikson *Introspezione e responsabilità saggi sulle implicazioni etiche dell'introspessione psicoanalitica* Armando Roma 1968 115 159—⁽¹³⁾ A. Roldán *Introducción a la ascética diferencial* Razon y Fe Madrid 1960 463 A. M. Parrault *L'ascétique différentielle en Angelicum* 38 (1961) 382 393—⁽¹⁴⁾ J. Maréchal *Etudes sur la psychologie des mystiques* Ed. Universelle Bruxelles 1928² 1 90—⁽¹⁵⁾ Cf A. Valeriani *Il nostro corpo come comunicazione* La Scuola Brescia 1964 264—⁽¹⁶⁾ Cf J. Lhermitte *Misticisme e falsi mistici* Vita e Pensiero Milan 1955 7—⁽¹⁷⁾ Cf R. Zavalloni *Psicologia pastorale* Studium Madrid 1967 382ss—⁽¹⁸⁾ L. S. Filippi *Maturità umana e celibato*, o.c. (nota 2) 168 173—⁽¹⁹⁾ A. Snochek *L'hygiène mentale et les principes chrétiens* Lethielleux Paris 1953 87—⁽²⁰⁾ Cf R. Titone *Ascesis e personalità* Sígueme Salamanca 1965 232

BIBL.—AA. VV. *Hacia la madurez moral* Studium Madrid 1974—Alves R. A. *Hyos del mañana imaginación creatividad y renacimiento cultural* Sígueme Salamanca 1976—Andrés Martín M. *Los recuerdos Nueva visión de la mística española (1500 1700)* FUE Madrid 1975—Artaud G. *Conocerse a si mismo* La crisis de adulto Herder Barcelona 1981—Barrón F. *Personalidad creadora y proceso creativo* Marova Madrid 1976—Colomb J. *El crecimiento de la fe* Marova Madrid 1980—Dieckmann H. *Problemas en la madurez de la vida* Sígueme, Salamanca 1976—Dominian J. *Maturité affective et vie chrétienne* Cerf Paris 1978—Guardini R. *La aceptación de si*

mismo La crisis de identidad de la vida Cristiandad Madrid 1977 —Katz D *Psicología de las edades (del nacer al morir)* Morata Madrid 1977 —Maloney G A *Dios aliento del hombre* Narcea Madrid 1977 —Merani A L *Psicología de la edad evolutiva* Grijalbo Barcelona 1976 —Nickel H *Psicología del desarrollo de la infancia y de la adolescencia* Herder Barcelona 1976 —Pentecost J D *Marchando hacia la madurez espiritual* Portavoz Evangélico Barcelona 1978 —Tresmontant G *La mística cristiana y el porvenir del hombre* Herder Barcelona 1980 —Zavalloni R *Le strutture umane della vita spirituale* Morcea Ilina Brescia 1971

MAESTRO/EDUCADOR

SUMARIO I La situación escolar 1 Importancia de la escuela 2 Gratuidad de la enseñanza escolar 3 Escuela contestada 4 El nuevo mundo de la escuela 5 Dificultad radical 6 Libertad de enseñanza II Vigencia y actualización de la escuela III Necesidad de una metodología y principios de método 1 Respecto al fin educativo 2 Respecto al educando IV Qué se exige del maestro educador V Personalidad del maestro educador VI Requisitos indispensables en el maestro educador 1 Una buena formación 2 Una seria preparación 3 Autoridad y responsabilidad 4 Presencia educativa y ejemplaridad 5 Optimismo y alegría 6 Comprensión 7 Fortaleza VII Espiritualidad del maestro en la perspectiva cristiana 1 La maestra de preescolar 2 El maestro de primera etapa de EGB 3 El profesor de segunda etapa de EGB 4 El profesor de BUP 5 El profesor universitario 6 Educación permanente VIII Responsabilidad del maestro educador cristiano

Enseñar no equivale a educar Enseñar es participar a los demás unos conocimientos que no tienen Educar es algo más complejo, mucho más complejo Citando nuestra Constitución española diremos que "la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales" (art 27, 2) Esta educación es una tarea que compete a toda la sociedad a los padres en primer lugar Esto queremos dejarlo claro desde el principio

En lo que sigue tratamos de la educación pero esencialmente en cuanto relacionada con la enseñanza impartida en los centros escolares según sus diversas etapas Tratamos del enseñante educador Dentro de las responsabilidades que competen a la sociedad, nos centramos en el maestro

I La situación escolar

Para que nuestra reflexión tenga una referencia existencial se hace necesario traer al principio unos datos elementales acerca de la situación escolar Serán pocos, pero suficientes, para entrar en la realidad

1 IMPORTANCIA DE LA ESCUELA Lograr la escolarización total es deseo de los hombres y promesa de los políticos Las legislaciones vigentes en Occidente establecen la obligatoriedad de la escuela durante un largo período de tiempo, generalmente seis u ocho años

A este deseo y a esta promesa responde el mundo en la medida en que se desarrolla Por eso, en los países desarrollados crece el número de estudiantes en la medida en que crece el desarrollo Vale este dato elemental referido a España en 1960, la población estudiantil era del 16,4 por 100, mientras que en 1970 era del 20,3 por 100

2 GRATUIDAD DE LA ENSEÑANZA La Declaración Universal de los Derechos Humanos (art 26) ha universalizado teóricamente el derecho a la enseñanza gratuita, al menos en la instrucción elemental Nadie quiere volver la cara a este derecho y, progresivamente, se van dando pasos para hacer realidad esta ilusión, e incluso para extenderla a etapas superiores

Es evidente, sin embargo, que a los países subdesarrollados y los que están en vías de desarrollo viven aun lejos de esa frontera De hecho, la falta de gratuidad cierra la puerta a la igualdad de oportunidades dividiendo a la sociedad en dos escuelas —la pública y la privada—, que engendran dos sociedades distintas, ya enfrentadas desde los primeros años

3 ESCUELA CONTESTADA También ésta es una realidad que debe ser enunciada En casi todos los países europeos y extraeuropeos el mundo de la escuela y de la educación subsiguiente está sentido en el banquillo La escuela está tan en crisis como la sociedad Los diagnósticos son enferma, moribunda, muerta Se critican las estructuras, los contenidos, los métodos De aquí se sigue la desorientación de todas las instituciones escolares

4 EL NUEVO MUNDO DE LA ESCUELA - Sin entrar en valoraciones éticas es

evidente que el actual mundo de la escuela no es el de años pasados, el de hace veinticinco años En la escuela existe actualmente el clima de conflictividad que existe en los restantes departamentos de la sociedad violencia física e intimidación, difícil diálogo civilizado, escaso interés respecto a los instrumentos de participación escolar previstos en los decretos gubernamentales, escamoteo de las dificultades que entraña un serio compromiso en el estudio cambio brusco en la moralidad y comportamiento ético

El maestro se encuentra con un mundo nuevo, nada fácil Le desborda casi esencialmente Le parece entrar en un mundo que no es el suyo

5 DIFICULTAD RADICAL - La contestación y el nuevo mundo de la escuela se ven potenciados por la oscuridad que al maestro le produce una dificultad aun más radical no se ha alcanzado aun un acuerdo filosófico acerca de conceptos tan fundamentales como *hombre* y *sociedad* Y por supuesto mucho menos todavía acerca de otros conceptos que cooperen y faciliten en el alumbramiento de ese *hombre nuevo* para una *nueva sociedad*

Es aleccionador este testimonio que sale, además, de los límites de una pura persona, para reflejar un ambiente amplio y cualificado "Me resulta más bien ridículo tener que anotar que en el Congreso Internacional de Ciencias de la Educación, celebrado en 1973, se llegó a plantear la cuestión de si eran suficientemente universales y comunes como valores morales la sinceridad, como valores vitales la salud-higiene y como valores individuales el deseo de felicidad" "Mientras permanezcan en la oscuridad preguntas tan radicales tiene que ser muy difícil un trabajo positivo en la tarea de la educación"

6 LIBERTAD DE ENSEÑANZA - De aquí sobre todo dimana la necesidad de una libertad de enseñanza que responda a los diversos conceptos de hombre y de sociedad que pueden y deben ser respetados en una sociedad pluralista y democrática La libertad de enseñanza se convierte así en el *presupuesto* necesario para una reestructuración elemental y al mismo tiempo a fondo de la educación actual

La libertad de enseñanza implica muchos problemas de tipo técnico y no se identifica con el problema de enseñanza

privada si o enseñanza *privada* no es ésta la única libertad que postula la libertad de enseñanza en una sociedad democrática Entraña también idearios escolares clarificadores y sistemas de financiación adecuados, porque no puede ser igualmente libre la enseñanza para personas que tienen que contar, entre sus elementos decisivos, con una financiación de la que tienen absoluta necesidad o de la que pueden prescindir (según los casos)

II. Vigencia y actualización de la escuela

No creo que la escuela tenga que morir para que sobreviva la educación, como afirman algunos Las formas alternativas de la escuela que algunos han propuesto son sugestivas, pero pecan de intelectualismo abstracto Para nosotros es importante esta apreciación del Vat II "Entre todos los medios de educación tiene peculiar importancia la escuela, la cual, en virtud de su misión, a la vez que cultiva con asiduo cuidado las facultades intelectuales, desarrolla la capacidad del recto juicio, introduce en el patrimonio de la cultura conquistada por las generaciones pasadas, promueve el sentido de los valores, prepara a la vida profesional, fomenta el trato amistoso entre los alumnos de diversa índole y condición, contribuyendo a la mutua comprensión además, constituye como un centro de cuya laboriosidad y de cuyos beneficios deben participar juntamente las familias los maestros, las diversas asociaciones que promueven la vida cultural, cívica y religiosa, así como la sociedad civil y toda la comunidad humana"²

Hay en estas palabras del concilio un sí a la escuela y, probablemente también, una llamada al cambio profundo que ésta debe experimentar Como documento que habla a los católicos, son éstos precisamente quienes deben sentirse interpelados fuertemente a cambiar muchos ritmos en la existencia y configuración de la escuela Ulteriores documentos de las diversas congregaciones vaticanas han continuado insistiendo en aspectos concretos de este programa escolar, sobre todo en la "participación de la comunidad cristiana en el proyecto educativo de la escuela católica"³ Cuando la Iglesia bendice "las actividades y obras 'sociales', que han acompañado siempre a la misión de

los religiosos"⁴, espera de ellos que "sabrán buscar y cultivar una novedad de presencia" y serán "debidamente actualizados"⁵. Es evidente que aquí no nos limitamos a la acción educativa de los religiosos(as), pero no cuesta mucho precisar que son ellos quienes mejor debieran representar dentro del espíritu cristiano lo que implica esa tarea educativa del maestro. En este sentido, las palabras que preceden no pueden ser tergiversadas citándolas sólo como canonización de una actividad sin captar lo que se llama también, y al mismo tiempo a una novedad de presencia en la escuela.

III. Necesidad de una metodología y principios de método

Para nosotros, la actualización debe tener como presupuesto básico una metodología adecuada. Sabemos que no todos son partidarios de la necesidad de una metodología escolar. Según algunos, para educar basta con dejarse llevar de la intuición, de la inspiración de la improvisación de la práctica del ojo clínico. Otros exaltan el método hasta considerarlo como algo mecánicamente infalible. En realidad hay que evitar tanto el angelismo abstracto como el mecanicismo inhumano tanto la desconfianza absoluta en el método como su adoración. "El culto del método se debe a la falta de pensamiento, el horror al método a la pereza del pensamiento" (Willmann). Así pues el método es necesario, aunque tiene naturalmente sus límites, es operante no por sí mismo, sino porque se inserta en un proceso en el que también actúan personas vivas e inteligentes.

Proponemos esquemáticamente los que creemos son principios esenciales para la actualización del método escolar.

1 RESPECTO AL FIN EDUCATIVO a) *Principio de la valoración*. El proceso educativo no puede llevarse a cabo sin unos valores, sin unas verdades sin unos bienes. De ahí el absurdo de la llamada escuela laica o neutra que se propone no expresar ideas y visiones del mundo, negar otras ideas y otras visiones. El concepto de escuela neutra es un absurdo filosófico. Solo los valores mueven la inteligencia y la voluntad. La educación es esencialmente positiva, una educación negativa es un absurdo y un contrasentido.

b) *Principio de la intervención*. La intervención activa, constante, oportuna pero para integrar y no para sustituir, y, finalmente regresiva (presencia física con los pequeños luego presencia moral). Recordar que para todo aprendizaje como para todo grado de educabilidad existen determinados tiempos óptimos si se dejan pasar, el resultado sólo podrá alcanzarse gastando tiempo y fatigas considerablemente mayores.

c) *Principio de la originalidad*. La actividad educativa es esencialmente espiritual. Y el espíritu es capaz de volar, de atreverse, de tener ideales nuevos incluso inauditos y heroicos.

d) *Principio de la encarnación*. El hombre es espíritu encarnado y, por lo tanto condicionado por lo corporeo, por lo sensible, por lo biológico, por lo social. Hay que ser sumamente prácticos y concretos. Para "inducir a hacer" hay que "hacer pensar" lo verdadero y "hacer querer" el bien, pero al revés, para "hacer pensar" lo verdadero y "hacer querer" el bien hay que "hacerlos hacer".

e) *Principio de la integralidad*. La asimilación debe pasar a través de la conciencia y luego de la voluntad libre. La vida moral recorre este proceso de la acción al carácter y a la persona. Los medios educativos tienen que ser proporcionados al fin, el plano natural debe integrarse perfeccionarse elevarse por obra del sobrenatural. La triple dimensión de la vida del cristiano (material, espiritual y divina) exige un triple alimento para poder desarrollarse suficientemente.

2 RESPECTO AL EDUCANDO - a) *Principio del activismo*. A saber educación en la vida y para la vida de la persona, amplia participación del sujeto en la obra de su propia formación. El principio su pone que toda intervención debe ser una respuesta a los intereses vitales (a veces hay que saber despertarlos, interpretarlos) del sujeto, que se apoye el autogobierno y se de mucha importancia educativa a la acción.

b) *Principio de la proximidad*. O sea tender a la evidencia, resultar persuasivos y actuales, estimular el interés requerido para la asimilación, hablar el lenguaje contemporáneo, traduciendo a él lo absoluto, lo eterno.

c) *Principio de la organicidad y totalidad objetiva*. Poseer y comunicar el significado de la vida, el sentido de las profesiones, el puesto irreplicable que tiene cada uno en el plan de Dios ofrece la posibilidad de compromisos totales audaces.

d) *Principio de la autoridad*. Los valores educan solamente cuando su contenido está basado en lo absoluto de Dios, garantía de perpetuidad y superación de la caducidad subjetiva, como la pasión, el egoísmo, la impersonalidad de los ideales.

IV. Qué se exige del maestro-educador

"Hermosa es, por tanto, y de suma trascendencia la vocación de todos los que ayudando a los padres en el cumplimiento de su deber y en nombre de la comunidad humana, desempeñan la función de educar en las escuelas. Esta vocación requiere dotes especiales de alma y de corazón, una preparación dignitosa y una continua prontitud para renovarse y adaptarse" (GE 5).

En particular es necesario el educador:

- *Sea lo que quiere ser*. El éxito de la educación está ligado más a lo que es que a lo que se pretende obtener.

- *Ame*. Amar significa querer el bien de la persona amada, hasta el sacrificio de sí mismo. Por eso el amor no se resiste.

- *Comprenda*. La comprensión educativa requiere el conocimiento más perfecto posible de cada educando en su existencia concreta de los fines que alcanzar, de los valores que comunicar de los medios que emplear. Y esto exige un estudio psico pedagógico serio y continuo.

- *Vaiga*. Las facultades dinámicas del educando solo se abren a los valores y a los portadores de valores. El que más vale, en la sustancia y en la forma, más obtiene.

- *Crea*. No cabe duda —y la psicología y las demás ciencias humanas lo reconocen abiertamente— de que la religiosidad es una dimensión de la personalidad del hombre y que ha de promoverse, por tanto, como un aspecto irrenunciable de la educación del hombre, bien sea para estabilizar y afinar en él el sentido de los valores, bien para desarrollar en él sentimientos cada vez

más auténticos de socialidad animados de respeto de amor y de paz entre los hombres. La experiencia religiosa además satisface necesidades afectivas intelectuales y morales en la búsqueda de un valor absoluto capaz de dar sentido definitivo a la vida. En esta situación, el educador será tanto más aceptado cuanto más sea el intermediario entre Dios y el educando cuanto más sea la prolongación visible de la autoridad de Dios, el cooperador del único maestro, Jesucristo: camino, verdad y vida.

V. Personalidad del maestro-educador

El arte de educar no ha sido nunca cómodo ni sencillo y mucho menos lo es en la actualidad, en esta violenta transición de la civilización. Y todavía es más complicado cuando lo específico de la función educativa va ligado a la educación en la fe. En este aspecto, la situación actual es alarmante. Demasiados profesores han abdicado acriticamente de su función educativa. Pragmatistas técnico utilitaristas indiferentes a los valores morales, incapaces de inculcar una fe, una certeza, una opción. No saben promover una escuela de verdadera libertad de sana democracia, una escuela formadora de auténticas personalidades. ¿Son muchos los que, con una orientación cultural abierta y profunda saben ayudar al muchacho a comprender el camino de la historia hasta captar las grandes lecciones de vida que nos ofrece?

Pero hoy la escuela democrática le niega un rol "ejecutivo" al maestro, propio de un sistema centralista, lo mismo que rechaza una relación maestro-alumno "autoritaria" incluso porque va en contra del concepto de educación como "promoción" de la persona.

La relación educativa tiene que ser de "colaboración" y, por tanto, "no directiva", profesor y alumno cooperan en una acción común de autoaprendizaje y autoformación recíproca. El profesor es "organizador del aprendizaje". En el plano ético-social se sitúa ante el alumno como "modelo de identificación".

La eficacia didáctica está garantizada por la actividad del maestro, la cual dimana de esa unión fecunda del método objetivamente válido con la personalidad del profesor. La personalidad por sí sola valdría poco. El método no vivifica-

do por la humanidad de la persona docente no es más que un engranaje inerte. El maestro es el que intuye las necesidades del alumno las relaciona con un principio educativo y aplica allí un método.

Con el término de "maestro" entendemos a aquel que en cualquier grado escolar forma a los jóvenes alumnos a través de las fuerzas plasmadoras de la autoridad, del servicio y del amor.

VI. Requisitos indispensables en el maestro-educador

La misión del maestro-educador requiere

1. UNA BUENA FORMACIÓN - a) *Formación general* Dirigida a desarrollar la capacidad mental, la adaptación personal, la responsabilidad social del individuo. El profesor debe ser no sólo un especialista, sino también y sobre todo una persona madura, debidamente instruida en los diversos sectores de la cultura moderna.

b) *Formación especializada* El conocimiento de la materia que debe enseñar es un requisito indispensable para la enseñanza. Es lógico que al profesor se le exija un conocimiento particularmente profundo de la materia que enseña.

c) *Formación profesional, tanto teórica como práctica* En no pocos países esta formación ha asumido notable importancia y gran desarrollo. Los demás van a la zaga, pero puede preverse un futuro interesante precisamente en este aspecto.

2. UNA SERIA PREPARACIÓN - En todos los sectores se tiende hoy a abandonar la superficialidad, lo genérico y el empirismo. Nadie teme al especialista. Ya no se piensa en el profesional *factotum*. ¿No sería una auténtica conquista realizar este sueño en el terreno del saber pedagógico? El arte tan difícil de educar no puede improvisarse. Los daños serían irreparables. Además de la disposición natural, se necesita un largo estudio y práctica. En particular se necesita una sólida preparación pedagógica, psicológica y didáctica. En efecto, el educador que conoce los mecanismos de los procesos psíquicos podrá insertar con mayor eficacia su intervención en el

desarrollo natural del alumno, será capaz de reconocer y comprender más objetivamente las características y las posibilidades (intelectuales, emotivas, temperamentales) de cada alumno y tendrá útiles indicaciones para la *individualización* y *socialización* de sus intervenciones educativo-didácticas.

En lo que se refiere a la formación de los profesores es fácil constatar que se precisa examinar de nuevo la organización de la preparación universitaria y de los sistemas de reclutamiento, así como la adopción de un plan orgánico de iniciativas dirigido a generalizar la puesta al día de los profesores y a transformarla en actividad recurrente, a fin de que adquieran nuevas metodologías. "La escuela no será nunca verdadera escuela mientras no se asuma un reclutamiento serio, una preparación y una constante puesta al día cultural de los profesores como norma fundamental del hecho escolar".⁶

3. AUTORIDAD Y RESPONSABILIDAD. Toda autoridad viene de Dios. La autoridad es un "ministerio", o sea, un servicio. La educación es una relación interpersonal activa entre adultos y no adultos. La persona adulta, relativamente rica, "da", y dando se enriquece, la otra persona en desarrollo "recibe", se vuelve activa y se mueve a madurar en la forma específicamente humana y espiritual.

El maestro, servidor de sus alumnos, pone a su disposición toda la riqueza espiritual, moral y cultural que posee. Se enriquece para enriquecer, madura para hacer madurar, se hace autónomo para conducir a la autonomía.

El ejercicio de la autoridad educativa es obra de amor y, por eso mismo, de sacrificio. Por otra parte, el que acepta y hace suya esa autoridad ve reconocida y exaltada su propia dignidad de hombre. Obedecer a quien representa a Dios no es humillación, sino glorificación.

El ministerio educativo exige sentido de responsabilidad, dote preciosa que indica seriedad y rectitud moral y requiere una conciencia recta y delicada, exige el cumplimiento exacto del deber e impone dirigir aventajado a los demás en el trabajo y en el sacrificio.

4. PRESENCIA EDUCATIVA Y EJEMPLARIDAD - ¿Qué tipo de presencia necesita hoy el educando para crecer y madurar en libertad y responsabilidad? Una pre-

sencia de amor animadora, caracterizada por una relación interpersonal auténtica, por una exigencia de libertad creadora, por una dinámica de grupo.

Toda educación se basa principalmente en el ejemplo. Sólo el ejemplo consigue incidir y hacerse recordar. En efecto, presenta una fuerza de atracción excepcional para derribar o construir. Si, además, el educador es rico en gracia, esto es, en vida sobrenatural, el influjo de su ejemplo se hace extraordinariamente poderoso.

Es verdad que esta ejemplaridad, mantenida siempre y en todo, exige una continua vigilancia sobre sí mismo, un control continuo de gestos, palabras y acciones. Es un sacrificio duro, pero necesario.

5. OPTIMISMO Y ALEGRÍA. El educador es un constructor. Tiene que saber des cubrir y valorar las dotes de los educandos. Tiene que ser optimista por vocación, a pesar de las contradicciones, las incomprensiones, la ingratitud, la aparente esterilidad. El educador hace suyo el optimismo de Dios, que hace salir el sol para buenos y para malos, que no apaga el pabilo que aun humea, que aguarda con paciencia al hijo prodigo.

Además, el que ha de educar en la alegría y por medio de la alegría no puede menos de ser alegre. La alegría tonifica la salud física y es también un vigorizante para el espíritu. Es, por tanto, un elemento insustituible de la educación.

6. COMPRESIÓN - Esto quiere decir tener sentimientos de padre, profunda bondad y serenidad, dar e inspirar confianza, saberse identificar en los alumnos, tener paciencia y perdonar, comprender el carácter de cada uno, estar dispuesto a olvidar cuanto antes ofensas y malentendidos.

7. FORTALEZA. Que es conciencia de los propios deberes y voluntad decidida de realizarlos, interés en un continuo diálogo de escucha para captar los puntos de convergencia, colaboración activa y competente, testimonio cristiano animador.

VII. Espiritualidad del maestro en la perspectiva cristiana

La espiritualidad del maestro-educador (o del educador que trabaja esen-

cialmente en la escuela) queda ya delineada en cuanto precede. Porque la espiritualidad es el conjunto de dimensiones humanas y cristianas que se ofrece y pide a una persona, y hemos visto cuales son fundamentales para el maestro. Sin lo que precede no hay espiritualidad posible para un maestro-educador.

Lo que sigue es una mayor especificación de esta espiritualidad. En efecto, las etapas de la educación escolar son muy variadas. No olvidemos que acogen a un niño que sabe poco mas que hablar y lo entregan a la sociedad hecho un hombre, entrado ya en la participación mas activa pensable en un mundo que comienza a deberle algo desde ese momento.

Por eso, aunque haya actitudes comunes a todo maestro-educador, hay también dimensiones y acentos particulares, que reclaman su existencia en las diversas etapas. A estas peculiaridades nos referimos ahora.

1. LA MAESTRA DE PREESCOLAR - Objetivo de preescolar —quizá fuera mejor llamarla escuela de infancia— es orientar y organizar, en un clima de libertad y de respeto ludico-operativo, las esferas primarias de la personalidad infantil física, afectiva, religioso-moral, social, intelectual. Esta escuela se inspira en una pedagogía de liberación, de reeducación y de promoción del niño, para responder al campo tan variado y complejo de sus necesidades y para consentirle una sana expansión de sí mismo, partiendo del encuentro con el mundo adulto en una relación de influencia recíproca.

Es fundamental que esta escuela sea un ambiente comunitario empapado de libertad y de caridad evangélica, que ayude a los niños a crecer alegremente juntos y que ofrezca las bases para una concepción espiritual, serena y unitaria del mundo, de la vida, de los hombres.

La evangelización de los niños es una respuesta a sus derechos, ellos están disponibles al sentido religioso, en ellos existe la capacidad de buscar a Dios y de aspirar a él, pero tienen necesidad de otras personas para realizarlo. De su adhesión a la palabra de Dios obtiene el maestro-educador la firme confianza en la realización del plan divino, que le abraza a él junto con los niños.

2. EL MAESTRO DE PRIMERA ETAPA DE EGB - La escuela elemental promueve

el desarrollo pleno de la persona humana en el niño en colaboración con la familia. El maestro habrá de tender a que se alcancen los objetivos de la escuela, a saber la libertad la socialidad la cultura y la religiosidad. Para alcanzar este último objetivo es preciso que

- el estudio de las diversas disciplinas mire a la formación integral del alumno con vistas al bien común

- se despierten las facultades de admiración intuición y contemplación de modo que se forme en el niño un juicio personal a través de la búsqueda de la verdad en una experiencia de fe

- se promuevan los valores de inteligencia voluntad conciencia y fraternidad

Una escuela con este compromiso pedagógico-didáctico y social exige una adecuada preparación humana profesional, teológica. En efecto la propuesta religiosa hecha a los alumnos de la escuela obligatoria y presentada al lado de cualquier posible respuesta que se les pueda dar no solo respeta la pluralidad de las orientaciones ideológicas de las familias, de los alumnos y de los profesores sino que se traduce en una verdadera y auténtica propuesta educativa liberadora y orientadora incluso para quienes el día de mañana crean que no deben realizar ninguna opción de fe.

3 EL PROFESOR DE 2ª ETAPA DE EGB - Entre los once catorce años mientras siguen en pie las exigencias de maduración humana comunes a todos se van acentuando poco a poco las tendencias e inclinaciones y se van aclarando las actitudes que marcarán los caminos para las opciones definitivas dentro de los cursos sucesivos y de las profesiones. Es por tanto, una escuela orientadora unitaria articulada. De aquí se siguen algunos principios y líneas operativas correspondientes

a) *Principales objetivos* Favorecer la maduración personal a través del desarrollo del yo libre en el paso tan difícil de la niñez a la adolescencia, favorecer el desarrollo social, ayudando a los muchachos a pasar gradualmente de la fase egocéntrica del amor a la altruista, convertir a la cultura en medio para desarrollar en los alumnos todas las facultades, de modo que sean capaces de hacer juicios personales y de adquirir un sentido religioso, moral y social, formar en los muchachos una

auténtica mentalidad de fe, favoreciendo un conocimiento cada vez más profundo y personal de la realidad cristiana encaminándolos hacia la vida eclesial ayudándoles a que se formen una manera propia de obrar en la que se integren la fe y la vida

b) *Líneas operativas prácticas* Dar la posibilidad de opciones libres, ayudando a decidir con motivaciones no heterónomas, sino por convicciones personales y responsables, vivir experiencias de vida comunitaria fuera del ambiente escolar y que no miren solamente a los objetivos escolares favorecer una mentalidad de trabajo y el sentido de la globalidad

c) *Compromiso específico del educador cristiano* Recordando que según el alumno así es la escuela y así el educador, el profesor debe tener continuamente conciencia de que la enseñanza que se le ha confiado es una misión apostólico-pastoral y ha de sentir el afán de estudiar el mensaje cristiano y de empeñarse en conseguir una maduración personal en la fe para ser testigo y modelo, dar vida a una comunidad cristiana comprometida tener presente que cada una de las materias debe evidenciar la obra de Dios en la historia y la colaboración del hombre en el desarrollo de la creación, y que en el éxito o fracaso de este proyecto esta fuertemente comprometida su responsabilidad educar para realizar opciones cristianas y, a este fin, acostumbrar a proyectar la propia vida escuchando al Padre y atendiendo a las necesidades de los hermanos

4 EL PROFESOR DE BUP La escuela es el lugar donde se aprende la reflexión crítica sobre los modos diversos de elaborar la cultura, que más tarde habrán de proseguirse durante toda la vida

La finalidad de la escuela de los adolescentes entre los catorce diecinueve años es la maduración de la personalidad social mediante una cultura que asimile según la profesión para la que hay que preparar. Por tanto debería ser una escuela que personalice, humanice, civilice y actualice. Una escuela que forma en el trabajo, en la profesión, en la socialidad, en la democracia, en el testimonio de la fe

Pero hay pocos profesores preparados para dar una respuesta a exigencias —a

veces descaradas, pero a veces validas— que presentan las nuevas generaciones en este nuevo tipo de escuela

También es decepcionante la presencia cristiana en nuestra escuela media superior donde cabría esperar de los profesores cristianos un compromiso muy serio en este terreno. Hay mucha inercia pasividad alejamiento de los problemas políticos, sociales y religiosos del momento. Sabiendo que nuestra juventud es alérgica a todo lo que presenta un carácter represivo y a toda limitación de la libertad, no se transmiten los valores de socialidad, de justicia de apertura. De esta forma, la enseñanza deja de ser viva y útil.

Valorando el concepto de interdisciplinariedad, que es uno de los aspectos más importantes y sugestivos de la investigación pedagógica contemporánea, y aplicándolo a la praxis de una didáctica cotidiana abierta al diálogo y al encuentro, todos los educadores (sobre todo cristianos) tienen que recuperar para la escuela la función de formar en la libertad, la responsabilidad, la creatividad y la participación en el compromiso político-social. Testimonio de fe. Esta acción iluminadora es tanto más necesaria cuanto que la misma metodología de la interdisciplinariedad es con frecuencia ocasión de una lectura marxista unilateral de la realidad y de la historia.

Los profesores deben saber que no pocos jóvenes —lo demuestran encuestas serias— están abiertos y disponibles a una experiencia religiosa que mantenga el valor original de una novedad de vida como consecuencia de un anuncio acogido libremente. Los jóvenes buscan ante todo lo específico cristiano, o sea lo que caracteriza de forma original al cristianismo, desean una exposición global y unitaria del testimonio, son sensibles a la confrontación, siempre comprometida en el plano histórico, del cristianismo con las demás fuerzas y corrientes de pensamiento y de acción política y en relación con esta confrontación, quieren "signos", esto es, el testimonio vivo, en una palabra, buscan una religión que los comprometa

5 EL PROFESOR UNIVERSITARIO - También la universidad esta hoy en crisis. Pero crisis significa cambio, puede traer progreso y vida

Algunos de los obstáculos que se oponen a la promoción y liberación del joven, o sea a la formación completa del hombre de hoy —que es la tarea especi-

fica de la universidad— son los siguientes: masificación universitaria con el consiguiente escasa calidad y poco rendimiento; proceso de secularización de la cultura, eliminación progresiva de la teología, de la filosofía y en general, de las materias humanísticas, acentuación de las tendencias pragmáticas y utilitaristas en detrimento de los aspectos especulativos y teóricos, disminución de la reflexión de cada uno de los alumnos, en provecho de las investigaciones colectivas hechas "en equipo", fuertes tensiones sociales, conflictos ideológicos y políticos, ambiente dominado por el liberalismo, por el socialismo o por la anarquía, decadencia de los estudios, instrumentalización de los partidos, verbalismo ideológico predominio de la ideología de moda, tensiones entre profesores viejos y jóvenes, prejuicios de muchos profesores contra los jóvenes que buscan la renovación de la sociedad

Sin embargo, también en la universidad hay "signos" de renovación, como la sincera y profunda búsqueda del significado existencial de la vida, tendencia a la integridad moral y a la consecución de una actividad y de una estructura comunitaria que supere la estrecha visión egocéntrica de la existencia personal

Posibles remedios ¿Cómo lograr una universidad verdaderamente renovada en sus métodos, moderna cultural y científicamente de vanguardia, centro de investigaciones y estímulo continuo para los más generosos, formadora de profesionales capaces de mejorar la sociedad? Una vez más es, sobre todo, cuestión de hombres, de profesores modelo de cristianos auténticos

En este proceso de transformación de la universidad, la actitud de los profesores cristianos puede sintetizarse de este modo: disponibilidad continua para el diálogo y la confrontación con cuantos deseen sinceramente colaborar en una auténtica renovación, conocimiento de la nueva realidad y posesión de criterios interpretativos para la valoración de la misma de forma que se pueda responder a las exigencias de los jóvenes, exigencia de una continua puesta al día referente no sólo a la preparación profesional específica, sino también al conocimiento más amplio posible de todos los valores (social, económico, político, cultural, ético, religioso) que están presentes en el proceso de promoción humana, presencia activa, avalada por

un testimonio de fe fuerte, visible y ejemplar, esto es, responsabilidad plena y total y una coherencia indefectible y constante en el plano de la acción crítica constructiva auténticamente profética, colaboración leal y abierta con los *colegas en la búsqueda de aquellos aspectos* que tienden a reducir las diversas disciplinas a una síntesis unitaria del saber, empeño en crear un auténtico clima de libertad que permita a los estudiantes la expresión sincera de sus ideas, opiniones y sentimientos, respetando esa exigencia de autenticidad, de claridad y de liberación que está tan viva en los jóvenes de hoy

6 EDUCACIÓN PERMANENTE "La formación permanente de adultos se refiere a todas aquellas enseñanzas encaminadas ya sea a la actualización y reconversión profesional de los adultos que trabajan, ya sea a ofrecer una oportunidad de estudiar o seguir estudiando a los que en la edad escolar no lo hicieron"⁷

Los estudios universitarios no son ni pueden ser la última fase de la formación escolar. Hay que "reconsiderarla" enteramente, viéndola como "primera" fase de la educación permanente, cuyos principios son la autoformación promovida y asistida por los profesores y la consiguiente conciencia de responsabilidad personal "Los países más desarrollados han entrado en lo que podríamos llamar la era de la formación permanente"⁸

La educación permanente tiene como misión asegurar después de la escuela el mantenimiento de la instrucción y de la educación recibida en la escuela, prolongar y completar fuera de la formación y de la actividad profesional la educación física, intelectual y estética de la juventud hasta el ejercicio de los derechos de ciudadano, permitir el perfeccionamiento, la renovación y la adaptación de las capacidades en cualquier edad, facilitar la elaboración de conocimientos y la comprensión de los problemas nacionales y mundiales a todos los ciudadanos, sin distinción de títulos y de responsabilidades, permitir a todos disfrutar del patrimonio cultural de la civilización y de su constante enriquecimiento

La educación permanente se basa en el derecho-deber de toda persona a educarse durante toda la vida. La educación es una manera de vivir, de estar en el mundo con los ojos abiertos. Los

que dejan de formarse se adormecen, no tienen ya un modo activo de estar en el mundo vegetal. Es indispensable una revisión constante de los conocimientos una continua puesta al día

La educación permanente permite que se exprese el potencial educativo propio de todo individuo y que se realice toda su madurez en cualquier momento de la vida

La educación permanente no se le puede pedir a un "sistema escolar", sino a una sociedad, en su conjunto que tenga una voluntad educativa real⁹

VIII. Responsabilidad del maestro-educador cristiano

Con el desarrollo de las técnicas audiovisuales, de la enseñanza programada y de los nuevos métodos de enseñanza de las disciplinas tradicionales la profesión de maestro se ha hecho cada vez más compleja y comprometida¹⁰

Incluso para el buen funcionamiento de los órganos participativos de la escuela, que tanto se potencian en nuestros días, y sobre todo para que se evite el peligro de una politización en el mal sentido de la palabra, que haría inútil toda posibilidad de renovación, se necesita una participación cualificada. Se necesita sobre todo una profesionalidad que, en el proyecto educativo mire a la realización de la persona global y busque con coherencia y responsabilidad, propuestas culturales que favorezcan el crecimiento integral del hombre, ya que ésta es la actividad propia de la escuela construir el hombre total. Mas para servir al hombre en todas sus facetas (y también, por tanto, en la dimensión religiosa sin la cual la "totalidad" quedaría gravemente mutilada), es indispensable la propuesta cristiana que se configure como sensibilidad atenta a captar las instancias, las necesidades y las aspiraciones de la comunidad, como empeño en buscar y verificar sistemáticamente los objetivos alcanzados y la calidad de métodos adoptados, finalmente, como testimonio de ética profesional

La propuesta cristiana sigue siendo significativa, ya que a través del método inductivo va en busca de los valores humanos auténticos, que son, además, los valores perennes y universales (como la belleza, la verdad, el bien), y los propone, realizando así la humanización to-

tal de todos los elementos constitutivos del hombre

Frente a la agitación desconcertante de la escuela, donde los aparatos ideológicos han perdido ya todo su poder, es absolutamente necesario marcar una orientación distinta en la acción educativa. En efecto, ésta no apunta ya a la propuesta de un ideal sino a la formación de la capacidad de construir un ideal. Se trata de una apelación a la persona y a su autonomía, a la que se llega a través del carácter central de la relación social, solamente la relación con el "prójimo" puede determinar la personalidad como manifestación de la persona. No se da la una sin la otra

Pero tanto en el respeto a la primera como en la formación de la segunda, el maestro cristiano puede y debe asumir una particular responsabilidad

Por encima de las estructuras y de las realidades sociales y colectivas tiene que reafirmar con energía la validez del pluralismo escolar ("libertad en la escuela") y del pluralismo institucional ("libertad de escuela")

Frente a los fermentos de la escuela de hoy, el maestro cristiano tiene que aceptar, con sentido de gran responsabilidad y viva coparticipación, las funciones educativas, cívico políticas y socio culturales para hacerlas converger en un proyecto de promoción humana en el que broten los caracteres de las decisiones comunitarias mas bien que las opciones colectivas hegemónicas

La escuela es, por desgracia, violenta pero todavía pueden cambiar muchas cosas. Los cristianos tienen en este sector un papel decisivo. Muchos repiten que el maestro no tiene ninguna misión, es un trabajador y, en el mejor de los casos, un burócrata o un demagogo que tiene el deber de "desmitificar". Pero el maestro no puede menos de ser un misionero, un pre evangelizador. Una escuela animada por maestros así —no cerrada en sí misma, sino abierta a la confrontación con las demás escuelas y que admita una pluralidad de voces— tiene grandes posibilidades de realizar el proyecto dialéctico de humanización total

En este sentido, una escuela que todavía funciona —a pesar de las innumerables dificultades— es la escuela católica, que ha conservado la idea de que el maestro no tiene sólo una función crítica, sino sobre todo educativa

Al contrario, el modelo de escuela

marxista ha fracasado, el partido no logra ser pedagogo, porque se coloca en el plano de la lucha y de la hegemonía, pliega, pero no convence

También la escuela capitalista, al someter la educación y la cultura a las exigencias de la producción, ha fracasado por sectarismo

Los operadores cristianos de la escuela, si saben captar las exigencias de pensamiento y las tensiones educativas que deben sustituir con eficacia lo que ya no existe ni conviene proponer de nuevo, contribuirán poderosamente a darnos una escuela más seria, más verdadera mas respetuosa de sus finalidades de promoción cultural y educativa de la persona liberada de la violencia instrumentalizante de ideologías políticas opuestas más respetuosa de la función educativa de la familia y de un pluralismo cultural bien entendido

En todo el ejercicio de su misión, el maestro-educador cristiano mira a Dios como educador de su pueblo, y de esta manera se convence de que la comunidad aprende de las Escrituras cuál es la voluntad del Señor y recibe entonces una educación para una vida conforme con esa voluntad

A Maggiali

Notas—(1) R. M. Torelló *Enseñanza o educación en "Razón y Fe"* 944 945 (1976) 122 123 (se trata de un número monográfico dedicado a los diversos y actuales aspectos educativos) Los datos sociológicos fundamentales sobre la educación en España en los últimos años pueden verse en Informe FOESSA *Estudios sociológicos sobre la situación social en España*, Euramérica Madrid 1976 195 344 (con la bibliografía pertinente) La legislación civil en España en este campo y en este momento está en el aire. A la *Ley general de educación* (en los días aun del franquismo) ha sucedido ya en la democracia el *Estatuto de centros docentes* que desarrolla la nueva Constitución española en este punto. No obstante la aplastante mayoría socialista actualmente en las Cámaras lo cambiará por otro según promesa electoral) y *mentalidad socialista*. Para estos tres últimos pasos puede verse J. L. Fernández Cantos J. G. Carrasco *Ley general de educación espíritu y realidad de la reforma educativa española*. Sigüeme Sala manca 1971 AA VV *Estatuto de centros escolares historia, estudio, crítica y aplicación práctica de la ley* Don Bosco Barcelona 1980 AA VV *Estatuto de centros docentes no universitarios Una educación democrática para la democracia* PSOE Madrid 1980 —(2) GE 5 —(3) Ib —(4) *Religiosos y promoción humana* 5 a (Documento de la Congregación de Religiosos 12 8 1980) —(5) Ib —(6) G. Rella *Il nuovo statuto giuridico dei docenti e dove*

scuola, UCIIM, Roma 1974.—(*) A efectos de estudios sociológicos, así lo define el Informe FOESSA, o.c. (nota 1), 261.—(*) *Ib.*, 273.—(*) Damos unos mínimos títulos sobre formación permanente: R. Diez Hochleitner, *La educación permanente y la reforma educativa española*, Univ. Inter. Menéndez Pelayo, Santander 1971; P. Goguelin, *Formación continua de adultos*, Narcea, Madrid 1973; M. Sala March, *Una educación permanente para adultos*, Marsiega, Madrid 1975; AA. VV., *El papel de la universidad en la formación permanente*, La Fundación, Madrid 1979.—(*) Aquí la bibliografía sería interminable. Sirvan estos títulos: H. E. Coppen, *Utilización didáctica de los medios audiovisuales*, Anaya, Salamanca 1976; C. Freinet, *Las técnicas audiovisuales*, Laia, Barcelona 1979; M. Giacomantonio, *La enseñanza audiovisual: metodología didáctica*, Gustavo Gili, Barcelona 1979; S. Mallas Casas, *Medios audiovisuales y pedagogía activa*, Ceac, Barcelona 1979; AA. VV., *Medios audiovisuales para la educación*, Minist. de Educ. y Ciencia, Madrid 1981.

BIBL.—AA. VV., *La educación en América Latina*, Limusa, México 1981.—AA. VV., *La educación burguesa*, Nueva Imagen, México 1971.—AA. VV., *Educación del sentido moral en la escuela. Selección y adaptación de textos*, Departamento de Ciencias de la Educación del IEPF, Madrid 1980.—AA. VV., *Educación y sociedad pluralista*, Editorial Vizcaina, Bilbao 1980.—AA. VV., *Educación, recursos humanos y desarrollo en América Latina*, Naciones Unidas, N. York 1968.—AA. VV., *La educación de la fe en los adolescentes*, Sígueme, Salamanca 1972.—AA. VV., *Educación y valores: sobre el sentido de la acción educativa en nuestro tiempo*, Narcea, Madrid 1979.—Bonilla, F., *Las élites culturales en América Latina*, Paidós, B. Aires 1967.—Fullat, O., *Educación: desconcierto y esperanza*, Ceac, Barcelona 1976.—González Alvarez, A., *Política educativa y escolaridad obligatoria*, Gredos, Madrid 1975.—López Herrerías, J. A., *Tendencias actuales de la educación*, Luis Vives, Zaragoza 1980.—Medina, E., *Educación y sociedad*, 2 vols., Ayuso, Madrid 1977.—Morales, D. A., *La educación y desarrollo dependiente en América Latina*, Gernika, México 1979.—Saege, J., *La educación en Francia*, Min. de Educ. y Ciencia, Madrid 1976.—Unesco, *La educación en el medio rural*, Unesco, París 1974.—Wurst, J., *Educación católica en América Latina*, Icodés, Bogotá 1965.

MARIA

SUMARIO: I. Diagrama de la situación actual: 1. Desarrollo del culto a María; 2. La cuestión mariana; 3. La crisis mariana; 4. El redescubrimiento de María: a) En las comunidades religiosas, b) En los movimientos eclesiales, c) En la liturgia renovada - II. María en la vida espiritual a la luz de la palabra de Dios:

1. Vida espiritual según la revelación cristiana; 2. Presencia de María en el NT; a) Reconocimiento progresivo de María en la historia de la salvación, b) Perfil espiritual de María, c) La alabanza de María y la acogida del discípulo - III. Formas históricas de espiritualidad mariana: 1. La "oblatio" de la congregación mariana; 2. La vida "mariforme" del carmelito; 3. La consagración o santa esclavitud a la Madre de Dios; 4. La alianza con María; 5. Vivir la vida de María - IV. Reestructuración de la relación espiritual con María: 1. Culto a María orgánicamente inserto en la vida espiritual; 2. Relación con María vivida especialmente en la liturgia; 3. Identificación con María y los problemas de nuestro tiempo: a) María y el hombre proyecto de libertad, b) María y la conversión a la historia, c) María y el camino hacia la madurez; 4. Renovación e impulso creativo en las formas expresivas - V. Conclusión: Presencia eficaz de María en el itinerario cristiano.

Como en otras épocas históricas, también hoy el cristiano advierte la exigencia de comprender y valorar la misión que la Madre de Jesús desempeña en la Iglesia y en su vida espiritual. A pesar de la desorientación momentánea que ha provocado la crisis mariana, se da cuenta de que la Virgen María, escogida por Dios para realizar "cosas grandes" (Lc 1,49) en su plan de amor, es una señal plerómica de significado, ofrecida al pueblo de Dios en su camino de fe. Más que elaboraciones teológicas, lo que el cristiano de hoy desea es un encuentro auténtico y personal con María, libre de hipotecas y de visiones caducas, basado en el contacto asiduo con el evangelio y expresado en un diálogo con ella continuamente renovado. El episcopado holandés se ha hecho intérprete de esta aspiración al afirmar: "No se trata de una sección de doctrina teológica abstracta, ni de distinciones teológicas, sino de un encuentro vivo... María, persona viva, pide a los cristianos una respuesta viva, una respuesta personal, una respuesta de mente y de corazón"¹.

Para madurar esta respuesta, el cristiano no puede abandonar el terreno histórico en que vive y actúa, ni prescindir de los datos provenientes del Nuevo Testamento o de la tradición eclesial. La figura de María adquiere su hechizo evocador y estimulante cuando se la inserta en la trama global de la vida cristiana; solamente en ese contexto se hace interpelación e inspiración para encarnar los valores cristianos en nuestro tiempo. Por eso intentamos acompañar al lector a través del trayec-

to teológico propio del llamado "círculo hermenéutico": partiremos de la situación actual del culto a María; pasaremos a una confrontación con la revelación bíblica para captar la palabra de Dios sobre la función de María en la vida cristiana, y, finalmente, volveremos al presente para iluminarlo con la luz que nos ha prestado la revelación. Este itinerario, si por un lado nos lleva a una reestructuración de la relación cristiana con María, por otro nos sirve de ocasión y ayuda para realizar el fascinante descubrimiento de aquella a la que Dios ha puesto en el camino del cristiano para conformarlo progresivamente con la imagen del Hijo (cf Rom 8,29).

I. Diagrama de la situación actual

Si examinamos el período que va de los años anteriores al Vat. II hasta hoy, podemos afirmar que la actitud de los católicos ante la Virgen María ha pasado por cuatro fases sucesivas: desarrollo, problema, crisis, redescubrimiento.

1. DESARROLLO DEL CULTO A MARÍA - La especial veneración a la Madre de Cristo, "fenómeno irresistible que domina toda la historia de la Iglesia"², alcanza su mayor incidencia en nuestro siglo, al que algunos han definido como *la era de María*. El movimiento mariano posttridentino se expresó, sobre todo en el pontificado de Pío XII, a través de una serie de actos oficiales que tendían a realzar la presencia de María en la vida y en el pensamiento cristiano: consagración del mundo al Corazón inmaculado de María (1942), definición del dogma de la Asunción (1950), celebración del año mariano en el centenario de la definición de la Inmaculada (1954). En este mismo clima maduraron diversas iniciativas a nivel de estudio y de pastoral, animadas por el magisterio pontificio y episcopal: la "peregrinatio Mariae", la reanudación de los congresos marianos internacionales, el nacimiento de nuevas sociedades mariológicas, el refloreCIMIENTO de las peregrinaciones y de otras formas de devoción mariana.

A la toma de conciencia del lugar y de la función de María en el plan de la salvación correspondió un desarrollo del culto mariano, considerado como elemento característico de la espiritualidad cristiana y del itinerario que lleva

hasta Cristo: "La verdadera devoción, la de la tradición de la Iglesia... tiende esencialmente a la unión con Jesús bajo la guía de María... A Jesús se va por medio de María. María es, por tanto, el camino hacia Jesucristo, que es camino, verdad y vida"³.

2. LA CUESTIÓN MARIANA - Frente al incremento progresivo del culto mariano, acompañado a veces por un excesivo celo en la propagación de formas particulares de devoción, se elevaron voces de reserva y se dibujaron dos tendencias opuestas, que analiza R. Laurentin en su libro *La question mariale* (1963): "Existe hoy en ciertos medios una tensión entre piedad cristocéntrica y piedad marioricéntrica... una tensión entre una piedad totalmente referida a la Virgen y otra que no se refiere a ella... Erigir en la práctica la devoción mariana en religión mariana tiende a provocar por reacción una religión sin la Virgen"⁴.

Aparte de esta esquematización, que descuida las zonas intermedias, surgió cierto malestar debido sustancialmente a la afirmación en el campo eclesial de algunos movimientos renovadores, tales como el movimiento bíblico, el litúrgico, el patristico y el ecuménico. Todos ellos coincidían en la exigencia de medir la vida cristiana con el metro de la palabra de Dios, respetando la jerarquía de valores y la amplitud del plan salvífico. Precisamente esta exigencia de compaginar el culto mariano con los otros aspectos esenciales del cristianismo constituía la raíz de la "cuestión mariana": un problema de ubicación y de verificación, de inserción y de reducción a las debidas proporciones. La confrontación con el cuadro kerigmático del cristianismo de los orígenes provocó una crítica del planteamiento del culto mariano y de sus expresiones, más que un trabajo de investigación constructiva.

3. LA CRISIS MARIANA - El Vat. II dio una solución equilibrada al malestar del culto mariano: promoción activa del mismo en la Iglesia como respuesta a los datos de fe sobre la Madre del Señor (LG 66); inserción en la liturgia, orientación cristocéntrica, trinitaria, eclesial y ecuménica (SC 103; LG 60-67); exhortación a evitar las desfiguraciones de un "sentimentalismo estéril y transitorio" y de una "vana credulidad" (LG 67). A pesar de estas claras orientaciones, el período postconciliar registra una agra-

vacación del problema mariano, que se expresa entonces sin eufemismos con el término de crisis a los excesos y supra valoraciones del culto mariano sucede una disminución una mengua, un sensible oscurecimiento, que algunos dramatizan hasta llegar a hablar de "época glacial mariana"⁵ Los signos de esta disminución son la regresión y a veces la desaparición de practicas tradicionales en honor de María, como el rosario, el mes de mayo, las procesiones, las asociaciones, el culto a las imágenes, pero sobre todo pérdida de interés por el tema mariano, el silencio en la predicación, el temor de que la devoción a María complique el itinerario cristiano o constituya un ambiente tranquilizante que mantenga en el infantilismo a los cristianos "La devoción mariana tiende a parecer en el cristianismo accesorio secundaria, sobrepuesta y en cierta medida artificial"⁶

Ante este fenómeno de marginación del culto mariano hay que preguntarse por sus causas, a fin de aclarar cómo es que al incremento deseado por el Vat II ha sucedido, paradójicamente, una regresión y falta de interés

a) La primera explicación plausible es la falta de asimilación de la doctrina del Vat II sobre la función de María en el plan de la salvación. Algunos de los nuevos aspectos, capaces de modificar profundamente la relación con María, resultan difíciles de entender para los fieles. Una encuesta entre 654 jóvenes de quince a veintidós años ha revelado, por ejemplo, que la Virgen es vista por ellos como madre a la que se recurre en los momentos difíciles (símbolo de una religión-refugio), mientras que está casi totalmente ausente en sus respuestas la referencia a María tipo de la Iglesia y modelo del comportamiento cristiano. De manera semejante, el significado de la devoción mariana, que el Vat II presenta como una ayuda para un contacto íntimo e inmediato con Cristo (LG 60-62), es recibido por ellos en una medida casi irrelevante.⁷ Así pues, una catequesis carente de motivaciones teológicas tiene una parte de responsabilidad en esta percepción deficiente del papel que el Vat II señaló a María, pero la causa más profunda ha de buscarse en otra dirección, a saber en la falta de adecuación de las formas en que se expresa la devoción mariana, que hoy resultan desfasadas y no adecuadas a los tiempos. Y aquí hay que mencionar al

mismo Vat II, que, si supo responder a las exigencias de los movimientos intereclesiales insertando el culto mariano en el cuadro cristológico, no supo, sin embargo, ver en el diverso contexto cultural contemporáneo los motivos últimos de su malestar. A más de un decenio de distancia, las directrices pastorales del Vat II revelan fácilmente un carácter un tanto conservador y poco atento a la renovación "El santo Concilio amonesta a todos los hijos de la Iglesia que estimen en mucho las practicas y los ejercicios de piedad hacia ella (la bienaventurada Virgen), recomendados por el magisterio en el curso de los siglos, y que observen escrupulosamente cuanto en los tiempos pasados fue decretado acerca del culto de las imágenes de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos" (LG 67). La laguna antropológica del concilio aparece igualmente en la omisión de una confrontación directa con la mentalidad actual, deteniéndose en el criterio negativo del no-escándalo "En las expresiones o en las palabras eviten cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia" (ib). El mismo planteamiento de las relaciones culturales como "deberes de los hombres redimidos para con la Madre de Dios" (LG 54) se olvida de la exigencia actual de encontrar significados vitales más que obligaciones

b) La exhortación apostólica *Mariæ cultus* (2 febrero 1974) da un nuevo paso cuando atribuye la "desorientación momentánea" en el culto a la Madre del Señor a "la diversidad entre algunas cosas de su contenido y las actuales concepciones antropológicas y la realidad psico sociológica, profundamente cambiada, en que viven y actúan los hombres de nuestro tiempo" (n 34). Aquí la reflexión se hace cultural y antropológica, pues se consideran las expresiones de la relación con María no en sí mismas, sino como partes o modos de un universo simbólico de un sistema de signos en el que se expresa una cultura determinada. Al cambiar las concepciones antropológicas, entran en crisis los modelos y los esquemas representativos anteriores para crear otros nuevos, en correspondencia con el nuevo horizonte cultural. La *Mariæ cultus* (= MC), partiendo de este planteamiento, se percata de que los cambios reali-

zados en nuestro tiempo han influido profundamente en las manifestaciones del sentimiento religioso, suscitando una repulsa de ciertas formas culturales consideradas válidas en un reciente pasado "Ciertas prácticas culturales, que en un tiempo no lejano parecían apropiadas para expresar el sentimiento religioso de los individuos y de las comunidades cristianas, parecen hoy insuficientes o inadecuadas, porque están vinculadas a esquemas socio-culturales del pasado, mientras en distintas partes se van buscando nuevas formas expresivas" (MC, *Introducción*)

Para desbloquear la actual situación de perplejidad no basta ya la atención a los movimientos del área eclesial, sino que se precisa una asimilación de la mentalidad actual y de las adquisiciones de las ciencias humanas, en una palabra la inculturación o el "movimiento de una cultura hacia otra cultura y, por tanto, un diálogo, una enseñanza, una confrontación, una mezcla y más frecuentemente una prueba de fuerza"⁸ Una vez realizado este encuentro con la cultura actual, la tarea de los fieles en el sector mariano es múltiple: *revisión* de sus diversas formas para mantener y renovar las que aportan valores actualmente asimilables, *confrontación* de las propias concepciones antropológicas y de los problemas que de allí se derivan con la figura de la Virgen María, tal como nos la propone el evangelio, *impulso creativo* en orden a nuevas expresiones

4 EL REDESCUBRIMIENTO DE MARÍA - El diagnóstico de la situación actual del culto mariano no se agota en la crisis. En buen número de cristianos persiste una devoción de tipo sentimental e insensible a la renovación, en otros ambientes se vive por el contrario, en actitud de repulsa, de perplejidad o de espera. Lo cierto es que se está gestando en la Iglesia un redescubrimiento de María a través de una experiencia cristiana más basada en la Biblia y más en consonancia con las urgencias actuales

a) *En las comunidades religiosas* Algunas encuestas documentan el esfuerzo de renovación realizado por los capítulos generales incluso en el terreno de la relación con María. No sólo se ha insertado a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia según la pauta de la *Lumen gentium*, sino que ha cambiado la manera de referirse a la Virgen y

de expresar su culto se ha superado el criterio de la multiplicación de las prácticas marianas como criterio de espiritualidad, se han valorizado las fiestas litúrgicas marianas, en las que se renuevan los votos y se comprometen a vivirlos a ejemplo de María, se busca inspirarse en ella como en una mujer sencilla, servicial comprometida en la aventura de Cristo, guía en la fe oscura y entregada.⁹

Ciertas comunidades religiosas han pasado de una devoción cuantitativa, sensible, infantil y poco fundada a una devoción más interior, profunda, sólida, madura y comprometida "De niño —afirma un religioso— ella era para mí como un hada. En mi adolescencia un mito. En mi juventud estaba muy alta y lejana. Ahora estoy casi continuamente con ella y vamos juntos al cenáculo y al calvario". Los factores de esta maduración son la experiencia y la reflexión personal, los documentos del Vat II o los escritos marianos de los teólogos, el contacto con personas que viven el espíritu del instituto y la misma situación de crisis, que ha llevado a buscar una relación con María más purificada y evangélica. Se prefiere invocar a María como madre, pero también como modelo de vida, de fe y de respuesta radical al mensaje de Jesús, de liberación de la mentalidad judaica para aceptar la increíble novedad cristiana, de disponibilidad y colaboración, como mujer fuerte que se fía de Dios en los acontecimientos dolorosos de la vida.¹⁰

Las congregaciones religiosas de inspiración mariana han realizado un trabajo de replanteamiento a nivel de espiritualidad y de actividad, la consecuencia ha sido una inserción del aspecto mariano, muchas veces acentuado y desarrollado unilateralmente en el pasado reciente, en el contexto más amplio del carisma originario. Se mueven así hacia una relativización o simplificación de las prácticas culturales en favor de una presencia discreta y eficaz de María, de un clima de vida y de impregnación mariana que no complique, sino que sostenga la relación con Cristo y el servicio a los hombres.¹¹ Quizá esta orientación explique la escasa iniciativa respecto a nuevas formas de culto mariano para sustituir a las antiguas, que resultan anacrónicas

b) *En los movimientos eclesiales* En el período postconciliar, tras una especie de vacío mariano ha surgido una

nueva forma de valorar el lugar de María en la vida cristiana que ha transformado el itinerario tradicional "a Jesús por medio de María" Ya no se parte de ella como paso para conocer y amar a su Hijo, sino que se arranca de una experiencia evangélica centrada en Cristo. La obra de los Focolares, muy sensible al aspecto mariano por haber nacido como "obra de María", estima que no es posible hablar de María y de su función eclesial a personas que no han recibido una iniciación en la vida de Cristo. Por eso en las Mariápolis se empieza con la experiencia comunitaria del mandamiento nuevo del amor mutuo. Cuando se llega a una comunión profunda se descubre la presencia de "Jesús en medio". Entonces se percatan de que engendrar la presencia de Jesús a través del amor es la obra de María por excelencia, viviendo el evangelio se es María en la Iglesia. En este punto la expresión clave se convierte en "vivir a María", esto es, vivir como María en el silencio de escucha de la Palabra y proseguir su obra haciendo nacer a Jesús entre los hombres.¹²

El movimiento carismático [Carismáticos] recupera a María dentro de la oración en el Espíritu. Las reuniones de oración tratan de la conversión al Señor Jesús, pero progresivamente se comprende en el Espíritu la necesidad de la alabanza de María, a ejemplo de Isabel, y de la comunión con ella para alcanzar las características de la oración el "fiat" de la disponibilidad, el "Magnificat" de la alegría, la humildad confiada, que no exige, sino espera. El Espíritu no se ata a las fórmulas, sino que impulsa a la oración del corazón, por eso incluso en el rezo del rosario se detienen libremente en las diversas expresiones del avemaría actualizándolas de modo personal. La relación con María no vela la presencia del Espíritu, sino que la deja transparentar por completo, es como un espejo que desaparece frente a la figura que refleja, una vez encontrada, María se esconde para manifestar al Espíritu.¹³

Los movimientos de liberación de América Latina descubren en María la figura que encarna las actitudes fundamentales de gozo por la presencia de Dios en la historia, de esperanza en el cambio de la situación de explotación injusta, de solidaridad con los pobres y los oprimidos. La apelación al *Magnificat* es tan frecuente que constituye un punto de convergencia de la espiritualidad contemporánea, se ha convertido

en el canto de liberación de toda injusticia y opresión, en el himno de esa gran revolución de la esperanza que desaloja de la neutralidad para alistarse al lado del Dios de María en la causa de los pobres.¹⁴

La comunidad ecuménica de Bose (Vercelli) ha llegado al reconocimiento de la función de María a través de tres senderos: la palabra de Dios, la vida monástica y la presencia de las mujeres dentro de la comunidad. La asiduidad en la lectura de la Biblia ha llevado al descubrimiento de María en la comunidad cristiana de los Hechos de los Apóstoles, María es "el elemento persistente y único de la continuidad visible entre el surgir de Cristo según la carne y el surgir de la nueva comunidad cristiana". Profundizando en los evangelios de la infancia se descubre en María a la hija de Sión, al arca de la nueva alianza, a aquella a la que todas las generaciones llaman dichosa. Mas que a través de las formulaciones dogmáticas, la comunidad descubre a María en la experiencia de vida monástica como modelo de pobreza de existencia marginal respecto a la institución, de consagración y fecundidad más allá de la esfera de la sexualidad de oración no pietista, sino inserta en la historia. Finalmente, la situación de comunidad mixta ha influido en la recuperación de María como modelo femenino, invitando a reconsiderar a la mujer como factor esencial de la vida humana.¹⁵

c) *En la liturgia renovada*. El descubrimiento de María ha sido además, obra del ámbito más amplio de la teología contemporánea, con inmediata incidencia en la liturgia. Resumiendo este camino, afirma la MC "La reflexión de la Iglesia contemporánea sobre el misterio de Cristo y sobre su propia naturaleza la ha llevado a encontrar, como raíz del primero y como coronación de la segunda, la misma figura de mujer la Virgen María, madre precisamente de Cristo y madre de la Iglesia. Un mejor conocimiento de la misión de María se ha transformado en gozosa veneración hacia ella y en adorante respeto hacia el sabio designio de Dios" (*Introducción*). En comunión con la tradición eclesial, la teología de nuestro siglo, impulsada por el movimiento mariano, ha subrayado la íntima unión de María con Cristo, viendo en la mariología un elemento integrante y una verificación de la cristología. La liturgia romana reno-

vada ha tenido buen cuidado de "incluir de manera más orgánica y con más estrecha cohesión la memoria de la Madre dentro del ciclo anual de los misterios del Hijo" (MC 2). Junto a esta orientación cristocéntrica fundamental, la teología contemporánea ha puesto de manifiesto las relaciones de María con la Iglesia replanteadas por los estudios bíblicos y patristicos, que confluieron en el Vat II, el cual presenta a María como miembro, madre tipo y modelo de la Iglesia (LG 60-65). Esta dimensión eclesial ha ejercido un influjo en la liturgia "El tema María-Iglesia ha sido introducido en los textos del misal con variedad de aspectos, como variadas y múltiples son las relaciones que median entre la Madre de Cristo y la Iglesia" (MC 11).

A nivel de celebración oficial, María conserva hoy un puesto importante y "la renovada liturgia romana constituye, aun en su conjunto, un fulgido testimonio de la piedad de la Iglesia hacia la Virgen" (MC 58). Así pues, este campo no ha sido tocado por la crisis, al contrario ha realizado un notable enriquecimiento cualitativo y cuantitativo¹⁶ proponiendo la memoria de la Virgen en el misal, en el ritual y en la liturgia de las horas, y favoreciendo una relación de veneración, de admiración, de imitación y de oración con la Madre del Señor.

II María en la vida espiritual a la luz de la palabra de Dios

De la experiencia actual de María en la Iglesia es indispensable pasar a la confrontación con la palabra de Dios, considerada como revelación normativa que regula y juzga cada uno de los fenómenos eclesiales.

1 VIDA ESPIRITUAL SEGUN LA REVELACIÓN CRISTIANA - El cristianismo no se puede catalogar en fórmulas o conceptos, ya que es ante todo don, presencia, experiencia, vida. Esto explica las múltiples definiciones de la vida cristiana que nos dan los autores del Nuevo Testamento, según el impacto de las diversas áreas culturales y el crecimiento en la comprensión del misterio de Cristo.

En los *Sinópticos* se describe la vida cristiana como entrada en el "reino de Dios" (Mc 1,15), que supone conversión (Mt 3,2, 4,17), disponibilidad (Mc

10,15), fe activa (Mt 7,21) y seguimiento de Cristo (Mt 19,29, Lc 9,23).

En Juan el reino de Dios cede su lugar a la "vida eterna" ofrecida a quien se hace discípulo de Cristo (8,31, 15,8) mediante la fe (3,36, 8,51, 12,47) y el compromiso de comunión con el Padre y con los hermanos (4,23, 1 Jn 1,3, 3,23).

Para Pablo el cristianismo es "vida en Cristo" (165 veces) y "vida en el Espíritu" (19 veces). Incorporados a Cristo a través del bautismo (Rom 6,4), los cristianos forman con él un solo ser (Rom 6,5, 1 Cor 12,27) y se van haciendo progresivamente por la acción del Espíritu conformes a su imagen (Rom 8,29, 2 Cor 3,18).

La *Carta a los Hebreos*, al señalar a Cristo como sumo sacerdote, presenta la vida cristiana como una peregrinación (4,14, 10,18) y acentúa la exigencia de un culto purificado y espiritual (15,9, 15).

Santiago insiste en la fe viva, acompañada de obras (2,26), y en la caridad activa, que atiende a los necesitados y no cede a favoritismos, a discordias y a ninguna forma de opresión (2,1, 9,15, 16, 4,11, 5,1, 6).

Temiendo, además, en cuenta los restantes libros del Nuevo Testamento, resulta evidente una constatación en la descripción de la vida espiritual, los autores neotestamentarios omiten toda alusión a María. Esta falta de referencia no significa una puerta cerrada a un desarrollo eclesial bajo la influencia del Espíritu acerca de la presencia de María en el misterio de la salvación y en la existencia de los cristianos, entre otras cosas porque los escritos del Nuevo Testamento son de índole fragmentaria y no sistemática. Sin embargo trazan el cuadro normativo del mensaje central de la revelación, que cualquier desarrollo ulterior tendrá que respetar sin oscurecerlo en lo más mínimo. El Nuevo Testamento mismo atestigua el progresivo descubrimiento de María y presenta ciertos elementos susceptibles de integración en la vida cristiana sin derogar la jerarquía de valores.

2 PRESENCIA DE MARÍA EN EL NT. El balance de textos marianos del Nuevo Testamento es bastante sobrio: un solo pasaje en las 14 cartas apostólicas (Gal 4,4), una mención en los Hechos (He 1,14), dos alusiones en Marcos y paralelos (Mc 3,31-35, cf Mt 12,46-50, Lc 8,19, 21, 11,27-28, Mc 6,3), dos episo-

dios en Juan (Jn 2,1-12, 19,26-27), una presentación más acentuada en los evangelios de la infancia (Mt 1,2, Lc 1-2) Por consiguiente, María no tiene un gran relieve cuantitativo en el Nuevo Testamento, sin embargo, a pesar de esta discreción, aparece con una tarea única en la historia de la salvación. Si tuándonos en el punto de vista vital, o sea de la respuesta del hombre al plan salvífico, observamos en el mensaje neotestamentario un reconocimiento de la función materna y ejemplar de María en la historia de la salvación, una actitud de alabanza a su persona y una acogida en la fe de su función maternal, estos elementos constituyen el fundamento bíblico de la presencia de María en la vida cristiana

a) *Reconocimiento progresivo de María en la historia de la salvación* El kerigma primitivo, transmitido por los discursos de los Hechos (He 2,22-26, 3,12-26, 4,9-12, 5,28-32, 10,34-43, 13, 16-41), se centra en el hecho salvífico fundamental de la muerte y resurrección de Cristo sin ninguna referencia directa a María. Pablo alude una sola vez a la madre del Mesías, pero de forma anónima, sin preocuparse de la personalidad espiritual de la "mujer" que introdujo a Cristo en la raza humana (Gál 4,4) en una condición de kénosis, debilidad e impotencia (cf Job 14,16). La catequesis evangélica de Marcos está dominada por la polémica antijudaica, en la que era preciso subrayar la insuficiencia de los vínculos carnales para heredar el reino de Dios y la exclusión de todo privilegio de los parientes de Jesús en la comunidad de Jerusalén en la familia espiritual de Jesús se entra sólo cumpliendo la voluntad de Dios (Mc 3,35). En este contexto habría sido imposible y contraproducente una exaltación de la madre de Jesús, por eso María aparece confundida en el ámbito del clan familiar hostil a Jesús (Mc 6,4). Mateo introduce a María en el plan de la salvación presentando su maternidad virginal por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18-25), pero situándose en la perspectiva de José, que vislumbra el misterio y no quiere entrometerse arbitrariamente en una obra divina¹⁷, menciona cómo María toma parte en la suerte de su hijo (usa cinco veces la expresión "el niño y su madre"), aunque sin destacar su participación personal.

A Lucas y a Juan debemos la valoración plena de María, a la que sitúan di-

rectamente en escena en los misterios de la infancia y de la vida pública de Cristo, revelándonos su misión y su espiritualidad. Varios factores contribuyen a esta visión positiva: el declinar de la espera escatológica centra la atención en los valores mesiánicos y, consiguientemente, en María, llena de gracia y protegida por la sombra del Espíritu, la profundización cristológica lleva a buscar, mas allá del acontecimiento central de la muerte-resurrección y de la vida pública, los orígenes de Cristo ligados naturalmente a su madre, la mentalidad helenística, más abierta a la mujer y la mitigación de la polémica antijudaica disponen mejor a los fieles para percibir el papel de María¹⁸. Se llega de este modo a una recuperación de los relatos de la infancia basados en recuerdos de la misma María y elaborados en círculos particulares según la teología alusiva y la meditación midráshica. El *misdrash* adoptado por Lucas no tiene como finalidad referir objetivamente los sucesos, sino más bien profundizar en su alcance teológico mediante el recurso a los textos del Antiguo Testamento en su juego de referencias, alusiones, procedimientos literarios y a la luz de los hechos ocurridos posteriormente, sobre todo el misterio pascual. También Juan recupera ciertos episodios olvidados por los Sinópticos mediante una relectura de la vida de Cristo que maduró en una profunda experiencia comunitaria.

Lucas supera la concepción biológico-natural de la maternidad de María, insuficiente para hacer entrar en el reino de Dios, proponiéndola como vocación y función salvífica acogida en la fe. El anuncio del evangelio (Lc 1,26-38) es el relato de una vocación, de una elección por parte de Dios para una misión de salvación en favor del pueblo, lo mismo que Abraham (Gén 17-18), Moisés (Ex 3,12, 4,1-17), Sansón (Jue 13,3-22), Samuel (1 Sam 3,1-18) y Gedeón (Jue 6,12-24), María es llamada a un ministerio salvífico y, al mismo tiempo, difícil. Las frases "llena de gracia, el Señor es contigo" (Lc 1,28) y "deja de temer, porque has encontrado gracia ante Dios" (Lc 1,30) indican realmente la complacencia divina en María, escogida para una tarea de liberación, y la asistencia necesaria para llevarla a cabo (cf Gén 39,4, 2 Sam 15,25-26, Gén 33,12-17, 6,8, Jue 6,12-24). La elección de María afecta a su cualidad de madre del Mesías davídico, que establecerá el

reino de Dios en el mundo para siempre (Lc 1,31-35). La maternidad de María hara posible ese reino.

La inserción de María en la historia de la salvación queda plasmada en dos expresiones: "esclava del Señor" (Lc 1,38), que sitúa a María entre los personajes escogidos por Dios como instrumentos elegidos para el cumplimiento de sus designios y que fueron fieles a su misión (cf Gén 26,24, Num 12,7, 2 Sam 7,5), "bendita tu entre las mujeres" (Lc 1,42), que designa no sólo la preferencia dada a María entre todas sus contemporáneas como madre del Mesías, sino también la función salvífica de su papel maternal. Mientras que la maldición separa del tronco vivo de las promesas, la bendición indica la participación en los bienes mesiánicos y una aportación a la salvación. Esto no puede reducirse a un mero dar a luz el fruto de sus entrañas, sino que, "a la luz de los episodios veterotestamentarios (cf Dt 28,4, Jue 5,24, Jdt 13,18, 15,12) donde se habla de acciones liberadoras, implica todas las consecuencias que lleva consigo ser la madre del Mesías liberador"¹⁹.

La íntima participación de María en la obra del Hijo es descrita por Simeón cuando anuncia la muerte violenta del Mesías con una formulación mariana, la espada que traspasa el alma de María (Lc 2,35) indica el contragolpe de la muerte del Hijo, punto culminante de la historia religiosa del mundo. La madre es asociada a la pasión y a la ejecución del juicio mesiánico, que revela los signos de los corazones²⁰.

El episodio del encuentro de Jesús en el templo arroja luz sobre el futuro del Mesías, añadiendo un nuevo elemento, es un signo profético de la misión de Jesús, que culmina en el misterio pascual. "Fue encontrado, después de tres días, en el templo —afirmaba ya san Ambrosio— para que se nos diera un indicio de que después de tres días de su pasión triunfal resucitaría"²¹. María, en los tres días de separación del Hijo, pasados en medio de un vivísimo dolor (Lc 2,48, cf 16,24-25, He 20,38), tuvo la experiencia anticipada de la muerte y resurrección, aun cuando la comprensión de este misterio tendrá que retrasarse hasta el futuro (Lc 2,49)²².

Durante la vida pública, el papel maternal de María se expresa en la búsqueda del Hijo y en la atención a su palabra, que invita a dar la primacía a las relaciones de fe y de adhesión a la volun-

tad de Dios, la madre se convierte en discípula (cf Lc 8,19,20, 11,28).

Esta perspectiva es acentuada por Juan, que sitúa a María en los dos momentos decisivos de la primera manifestación mesiánica de Cristo (Jn 2,1-12) y de la cumbre de su misión salvífica (Jn 19,26-27). "Así pues, en el pensamiento del evangelista, María está estrechamente asociada a la 'hora' y a la glorificación de su hijo"²³. El episodio de las bodas de Cana tiene un significado mesiánico, es un preludio de la nueva alianza, que pone en crisis las instituciones judías, simbolizadas por el agua, indicando el banquete nupcial que reunirá a los hijos dispersos de Dios. María colabora, ciertamente, en la preparación del primer signo que suscita la fe de los discípulos, aun cuando la respuesta de Jesús expresa cierto distanciamiento de su madre. El reivindicar su trascendencia mesiánica, aboliendo la dependencia de su madre, llamada a ejercer su influencia no sobre Jesús, sino a su servicio, la madre se convierte en la mujer, discípula y colaboradora en la constitución del primer núcleo del nuevo pueblo de Dios, que acepta en la fe la alianza con el Señor²⁴.

En el calvario la relación de la madre y del hijo experimenta una nueva transformación, en la que Jesús toma la iniciativa, la maternidad física de María queda abolida por la muerte de Cristo y es sustituida por una maternidad de otro género, la relativa a los discípulos de Cristo, comprendidos en el discípulo amado. El esquema de revelación de Jn 19,25-27 proclama esta nueva maternidad de María, es la hija de Sion que engendra en el dolor en un solo día al nuevo pueblo (cf Is 66,7-8; Jn 16,21), es la Jerusalén madre de los hijos dispersos de Dios unificados en el templo de la persona de Cristo²⁵.

b) *Perfil espiritual de María* Lucas y Juan no se limitan a subrayar la participación de María en la obra redentora de Cristo, sino que trazan su personalidad religiosa, que hace de ella la anticipación perfecta de la Iglesia y la primera cristiana. Todas las dimensiones espirituales características de la línea mística de los pobres de Yahvé en el Antiguo Testamento, y que seran canonizadas por las bienaventuranzas evangélicas, convergen en María y componen su retrato espiritual. Pobreza (Lc 1,48) servicio (Lc 1,38-48, Jn 2,5), temor de Dios (Lc 1,29-50), conciencia de

su propia fragilidad (Lc 1,52), sentido de justicia (Lc 1,53), solidaridad con el pueblo de Dios (Lc 1,52-55), alegría (Lc 1,28-47) apertura y disponibilidad al plan divino (Lc 1,38-51), confianza en la realización de las promesas de Dios fiel y misericordioso (Lc 2,19, 2,51) demuestran la profunda religiosidad de María en sintonía con la piedad bíblica veterotestamentaria. Al atribuir el *Magnificat* a María, Lucas quiso levantar el velo que cubría sus sentimientos íntimos y el secreto de sus disposiciones. María espera al Salvador y la manifestación del poder y de la bondad de Dios en la fe, disponibilidad, humildad, gratitud, gozo y esperanza. Su canto es el canto de los pobres, reunidos de todos los puntos de la historia bíblica, de todo el verdadero y espiritual Israel, heredero de las bendiciones mesiánicas. A través de varias alusiones (Zac 2,14, Ex 40,34-35, Sof 3,14-17, 4 Esd 9,45) se presenta a María como la hija de Sion, el resto de la comunidad de Israel que ha llegado a la perfección, dispuesto a acoger la alegría mesiánica y a realizar la presencia salvífica de Dios en la humanidad, es la Virgen de corazón nuevo, capacitada por el Espíritu Santo para ofrecer a Dios el sí total de la aceptación y de la fe, en vano esperado del pueblo elegido.²⁶

c) *La alabanza de María y la acogida del discípulo*. Además de la presentación de María como comprometida activamente en la salvación y como modelo de vida espiritual, encontramos en Lucas y en Juan dos actitudes prácticas que todo cristiano está invitado a compartir. En primer lugar, la que expresan aquellas palabras proféticas de María: "Desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones" (Lc 1,48) esta exultación se refiere "a la singular alegría religiosa que siente el hombre por su participación en la salvación del reino de Dios"²⁷, la alabanza de los hombres a María es el reconocimiento de su elección como instrumento de las grandes obras de Dios, quien desconcertando los cálculos de los hombres, llamó a María para ser Madre del Salvador. El pueblo de Dios, siguiendo el ejemplo de Isabel, inspirado por el Espíritu Santo, proclamara bienaventurada a María y la llamara bendita, reconociendo en ella a la persona en donde Dios revela su poder y generosidad al escogerla entre todas las mujeres para una tarea salvífica (cf Lc 1,42)

A diferencia de las bendiciones del Antiguo Testamento (Gén 30,13, Mal 3,11, Jue 5,24, Jdt 13,18), la alabanza de María pertenece a los tiempos escatológicos definitivos, ya que está ligada a la irrupción del reino de Dios en el mundo.

A la actitud de alabanza se añade la acogida de María como madre por parte del discípulo al que amaba Jesús: "Desde aquel momento el discípulo le recibió consigo" (Jn 19,27). Sin lugar a dudas, este episodio no afectaría a los fieles si se tratase de un gesto privado por parte de un discípulo para con la Madre de Jesús, que se había quedado sola. Pero la escena descrita por Juan tiene un alcance salvífico, mesiánico, eclesial, universal, es una escena de revelación íntimamente relacionada con la "hora". El discípulo tiene un significado tipológico representativo, es tomado en sentido absoluto como aquel que, por observar la palabra evangélica, se encuentra en la esfera del amor del Padre y del Hijo (cf Jn 14,21). Pues bien, precisamente entre sus bienes entre las cosas propias que le vienen del hecho de estar en comunión con Cristo, está el acoger en la fe a la madre, conforme a la última voluntad del Maestro.²⁸ Por tanto, la relación con María forma parte del mensaje espiritual de Juan: los que escuchan la voz de Jesús y se hacen una sola cosa con él en una fe madura y operante son invitados a dar cabida a María, aceptando su maternidad como don supremo de Cristo.

Del panorama de la vida espiritual que describen los autores del Nuevo Testamento, se deduce que María no ocupa en el lugar central y preeminente, la enseñanza fundamental de la Sagrada Escritura intenta afianzar las actitudes básicas del cristiano en relación con el Padre (reino de Dios), con el Hijo (vida en Cristo) y con el Espíritu Santo (camino en el Espíritu). Sin embargo, no se puede negar que María es objeto de una especial atención e "indiscutiblemente considerada aparte" (K. Barth), su tarea en la historia de la salvación es única y requiere una relación directa con ella en la alabanza y en la acogida de fe de su función maternal.

El Congreso mariológico de Lisboa (1967) concluyó que "en la misma Escritura se contienen algunos gérmenes de la veneración a la Virgen. Esto se ve sobre todo en la frase profética de María, transmitida por el evangelio de Lucas (1,48b). Esta veneración tiene que

entenderse en el sentido en que Isabel declaró a María 'bendita y bienaventurada', por lo que a María hay que tributarle alabanzas, admiración y obsequios. Por lo demás, lo que escribió Lucas debe considerarse no solo como un testimonio de María, sino también como una muestra de la primitiva veneración a María de la primera Iglesia. De otros textos del Nuevo Testamento se deduce como era honrada María en la primitiva comunidad cristiana"²⁹. La vinculación de María con la vida espiritual es implícita, pero presente y rica en consonancias y convergencias, si la vida cristiana es apertura al reino de Dios. María es la virgen pobre que se abre a él totalmente y de manera ejemplar. Si es vida en Cristo, María es la creyente que participa en la obra salvadora del Señor en un camino de fidelidad, de escucha y de perseverancia. Si es vida en el Espíritu, María es la primera criatura sobre la que se derrama el Espíritu de Dios para hacerla actuar con un corazón nuevo e impulsarla al testimonio de Cristo y a la alabanza por las intervenciones de Dios en la historia. Todo esto son gérmenes de un desarrollo que la tradición ir llevando a cabo al correr de los siglos.

III. Formas históricas de espiritualidad mariana

Si consideramos la historia de la Iglesia, observamos que el culto a María es un fenómeno constante, de notable amplitud y vitalidad. Aunque conoció periodos de crisis, desviaciones y oscurecimientos, lo superó todo tomando nuevos bríos y buscando nuevas expresiones. En el periodo patristico, el culto a la Madre de Dios se expresa en actitudes de veneración, admiración, alabanza, oración confiada, imitación. Con san Ildefonso de Toledo († 667) se llega a una relación de servicio permanente, con san Anselmo de Aosta († 1109), a una teología orante, y con san Bernardo († 1153), a recurrir a María mediadora de la gracia y ayuda en las diversas fases de la vida espiritual. Hay que llegar a los ss XVII-XIX en el periodo del movimiento mariano postridentino, para encontrar ciertas formas de devoción a la Virgen en las que la referencia a ella no es ocasional, sino permanente y estructural dentro de la trama de la vida cristiana. Ofrecen interés especial algunas

formas de espiritualidad mariana por su perfección e influencia.

1 LA OBLATIO DE LA CONGREGACIÓN MARIANA. En 1563, el jesuita belga P. Leunis dio comienzo a la congregación mariana, una asociación de jóvenes estudiantes del Colegio Romano (Roma). La devoción a María se inserta en el ámbito de la vida cristiana comprometida, expresándose en la *oblato*, en la cual el congregante escoge a María como patrona, protectora y abogada y se declara siervo perpetuo suyo.

La fórmula de la *oblato* es interpretada por los directores de las congregaciones como una "consagración" al servicio de María (Véron), o bien como "una entrega solemne e irrevocable" a ella, como acto de amor que resume cualquier otro acto de devoción (Poiré), o, finalmente, como un verdadero "contrato" que convierte al congregante en hijo adoptivo de la Virgen (Crasset). Los manuales de las congregaciones marianas presentan a María como modelo de perfección e inculcan la imitación, el amor filial y el servicio. A los congregantes se les ofrece una literatura mariana abundante, como los libros de Poiré, Binet, Barry y Crasset, en donde, al lado de los principios mariológicos fundamentales, que alcanzaron merecido éxito, aparecen sentimentalismo y complicaciones que suscitaron las críticas de Pascal.³⁰ Las congregaciones marianas se difundieron rápidamente, promoviendo una renovación cristiana en los diversos sectores de la vida social.

2 LA VIDA MARIFORME DEI CARMELO. La orden carmelitana, además de presentar a María como "hermana", título que encuentra algunas dificultades en el s. XVII por no creerse adecuado para expresar las relaciones con la Madre de Dios, ofrece una intensa experiencia mariana, descrita por Miguel de San Agustín († 1684) en su pequeño tratado *Vita mariaeformis et mariana in Maria propter Mariam*.³¹ Esta vida mariana, tal como fue experimentada por María Petyt (sor María de santa Teresa, † 1677), es difícil de describir, por eso Miguel de San Agustín recurre a un lenguaje simbólico y místico: flujo-reflujo, aspiración-respiración, hincufacción-union-transformación. De todas formas, no es una segunda vida espiritual, sino una "nueva manera" de vivir en Dios, lejos de ser un obstáculo, es una ayuda

Y un *añullón* ya que "el reino de María no es ni mucho menos contrario al de Jesús, sino que esta ordenado totalmente a él" (c 5) La *vida mariforme* es vida conforme a la voluntad de María, ejecución pronta y gozosa de cuanto complace a Dios y a María La *vida en María* es conversacion filial, afectuosa e inocente del alma, una respiracion amorosa de María madre super amable y querida en Dios La *vida por María* es compromiso de todas las energías para que María sea honrada y glorificada en todas las cosas y se promueva, realice y extienda el reino de su hijo Jesús La vida mariforme y mariana alcanza su perfeccion cuando el alma se ha dejado animar por el espíritu de María hasta quedar transformada en ella Sus fundamentos son la maternidad espiritual, a la que se responde en virtud del Espíritu de Jesús con el sentimiento de amor filial *Ave Mater*, y la singular unión de María con Dios, que hace que la contemplación de ella conduzca necesariamente a él

Miguel de San Agustín no piensa en practicas especiales de devoción a María, sino solo en un flujo y reflujo de amor, que tiene un doble origen "Semejante disposicion tiene sus origenes bien en la accion directa y espontanea del Espíritu de amor en el alma bien en el habito adquirido por innumerables actos de conversacion amorosa con nuestra tierna Madre Establecida en esta conversacion, el alma conserva un recuerdo constante y suave de esta Madre y una igual inclinacion hacia ella, casi de la misma manera como experimenta en todas sus obras la memoria de Dios llena de amor y de reverencia" (c 2)

Esta forma de espiritualidad, expresada en terminos de vida, no obtuvo mucha difusion, quizá debido a su oracion mística y contemplativa, pero es un testimonio interesante de la percepcion de la funcion de María en la vida espiritual

3 LA CONSAGRACION O SANTA ESCLAVITUD A LA MADRE DE DIOS - Bajo el influjo de ciertos factores culturales del s XVII como la exaltacion real de María, el sentimiento de la trascendencia de Dios, la concepcion pesimista del hombre, que gusta de anonadarse y someterse, la monarquía absoluta, que exige dependencia pasiva, etc., se difunde el uso de proclamarse esclavo de María Frente a los abusos, los decretos de Roma toman posicion condenando las asociaciones de los esclavos de María

(1673, 1675) y toda actitud incompatible con la libertad humana y cristiana Los autores espirituales del s XVII, como Bérulle y Boudon, evitan esta perspectiva al presentar la "esclavitud" como total entrega de amor que respeta el plan de Dios y compromete a una vida cristiana intensa "Sólo Dios es el fundamento de la esclavitud de la santísima Virgen y el unico fin de esta devoción"³² El que la abraza tiene que realizar obras de caridad, de culto y de cooperacion misionera, con plena libertad para cumplir sus propios deberes La santa esclavitud consiste en una "santa transaccion que se hace con la Reina del cielo y de la tierra, consagrandole la propia libertad" Es un "cambio de toda nuestra vida y una renovacion de gracia", en cuanto que uno se entrega a María sin reservas para pertenecer unicamente a Jesús, es compromiso total, sin mas limites que los que prescribe el Dios de infinita majestad Bérulle la presenta de forma mas profundamente cristocéntrica, como renovacion de los votos o promesas bautismales

A comienzos del s XVIII san Luis María Grifón de Montfort († 1716) en su obra *Tratado de la verdadera devocion a Maria* (= VD), volverá a presentar y perfeccionara la "esclavitud de amor" que consiste en una "perfecta y completa consagración de si mismo a la santísima Virgen o en otras palabras en una perfecta renovacion de los votos y promesas del santo bautismo" (VD 120) Intenta introducir en el catolicismo popular de su tiempo que habia olvidado los compromisos bautismales una devoción a María capaz de superar el criterio de las practicas y de transformarse en una actitud interior y un modo de vivir responsablemente la vida cristiana Para Montfort no se puede ser cristiano por poder, sino que hay que entregarse a Cristo voluntariamente y con conocimiento de causa (VD 126) la entrega a María se inserta en este proyecto, como elemento que "nos conforma, nos une y nos consagra perfectamente a Jesucristo" (VD 120) Viviendo la consagración a María, realizando las propias acciones por medio de ella con ella, en ella y por ella (VD 257 265), se camina hacia la madurez espiritual purificando el corazón de las tendencias egoístas (VD 110 223) asimilando el espíritu y las virtudes de María (VD 108 260) y uniéndose con Dios (VD 164 165) En efecto, María, orientada esencialmente hacia los hombres con su mater

idad espiritual (VD 30 36), no deja de estar "completamente referida a Dios" (VD 225), introduce en la santa libertad de los hijos de Dios (VD 164 169, 215), es "camino fiel y seguro para encontrar a Jesucristo" y ser transformados en él (VD 62, 152 167, 218-221) y para dejarse conducir por el Espíritu Santo (VD 20 34 36 258 259) El *Tratado* de Montfort, escondido durante mas de un siglo en el silencio de un baul segun la prevision profética de su autor (VD 114) y encontrado en 1842 sostendrá en muchos cristianos una espiritualidad comprometida, aunque suscite algunas reservas a propósito de ciertas expresiones sobre todo por el término "esclavitud", utilizado para descubrir la consagración a María

4 LA ALIANZA CON MARÍA Es la forma presentada por G J Chamínade († 1850) fundador de los marianistas frente a la "gran hereja reinante", o sea la indiferencia religiosa y el ateísmo Chamínade está convencido de que la devocion a María constituye un remedio eficaz, ya que impulsa a un nuevo compromiso apostólico y de perfeccion evangélica Pero no se limita a recomendar el culto "prudente y sabio" a la Virgen, sino que desea inculcar una devocion perfecta, o sea una actitud constante de honor, de dependencia y de imitacion de María Chamínade habla de consagracion, pero utiliza también la formula original de "alianza" con María, que incluye "una elección, un compromiso, una unión" Esta alianza es una de las notas mas características de los marianistas, que se comprometen a ella con el voto de estabilidad A Chamínade le debemos el libro *El conocimiento de Maria* (1841) donde el autor insiste en la maternidad espiritual de la Virgen "María es nuestra madre no solo de adopcion, sino sobre todo a titulo de generacion espiritual" Por eso "si el penitente debe a María su conversion, el justo le debe la perseverancia en la justicia todos los santos son su corona, ya que ella ha contribuido del modo mas activo a hacerlos lo que son actualmente"³³ De ahí brota una espiritualidad de hijos de María, que P Neubert acentuara y difundira en su conocida obra *Mi ideal, Jesus hijo de Maria* (1933)

5 VIVIR LA VIDA DE MARÍA Esta expresión de J C Cohn († 1875), fundador de los padres maristas, condensa

toda una vida espiritual difícil de expresar "El espíritu de María —afirmaba con frecuencia— es una cosa muy delicada y profunda, que solamente se puede captar con una meditacion y una oración sostenidas Si se lo comprendiera debidamente seria la vida del cielo en la tierra" El texto de las constituciones de 1868 se esfuerza en describirlo "Consideren siempre con gran alegría que forman parte de la familia de la bienaventurada María, Madre de Dios Por tanto, si son y desean ser hijos de esta excelsa Madre, tienen que sentirse inspirados por su espíritu, pensar como María, juzgar como María, sentir y actuar en todo como María" Lo esencial de este texto es la identificación con María como actitud permanente de vida, esto es, la idea de una imitación de María que penetra hasta los movimientos mas fundamentales del espíritu Cohn subraya este aspecto, sin separar la imitación de María de la de Cristo "Todos nuestros pensamientos todos los movimientos de nuestro corazón, todos nuestros pasos han de ser dignos de nuestros augustos modelos Vivamos de su vida, pensemos como ellos pensaron, juzguemos de las cosas como juzgaron ellos mismos Nuestra union con ellos mediante la oracion debe ser tal que no los perdamos nunca de vista" (Circular 1 de abril 1842) En particular, Cohn se refiere a la presencia de María en la comunidad primitiva para sacar la conclusion de una participacion apostolica en las grandes cosas que ella habra de realizar en los ultimos tiempos "La santísima Virgen sostuvo a la Iglesia naciente ella sera también el sostén de la Iglesia al final de los tiempos" (1872) Hoy los maristas expresan esta inspiracion en terminos de presencia impregnacion, clima de vida María es el tipo de comportamiento cristiano en una transparencia que no impide sino que la sostiene, la busqueda de la gloria del Señor

La busqueda desde la que hemos de valorar el desarrollo de la relacion con María en la tradicion eclesial, nos la indica la *Marialis cultus* "La Iglesia cuando considera la larga historia de la piedad mariana, se alegra comprobando la continuidad del hecho cultural pero no se vincula a los esquemas representativos de las varias épocas culturales ni a las particulares concepciones antropologicas subyacentes, y comprende cómo algunas expresiones de culto

perfectamente válidas en sí mismas, son menos aptas para hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas" (MC 36) Por eso es menester verificar las formas de espiritualidad mariana a la luz de la palabra de Dios, mantener sus valores y aceptar sus invitaciones prescindiendo de los elementos ligados a un distinto contexto cultural y llegar a una reestructuración de la relación cristiana con María que responda a la vida eclesial de nuestros días

IV. Reestructuración de la relación espiritual con María

Tras el diagnóstico de la situación actual, después de haber confrontado la revelación neotestamentaria con las formas históricas de espiritualidad mariana volvamos ahora al presente para reestructurar la relación espiritual con María de manera que responda al plan de Dios y a las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo Creemos que son fundamentales algunas pistas de orientación

1 CULTO A MARÍA ORGÁNICAMENTE INSERTO EN LA VIDA ESPIRITUAL Del examen de la palabra de Dios resulta la legitimidad y la exigencia de una relación de alabanza y de acogida filial de María por parte de los fieles (cf Lc 1,48 Jn 19,27) La tradición eclesial documenta como la Iglesia fue tejiendo a través de los siglos un encuentro cultural con la persona de la Virgen en una gama de variaciones dentro de una profundización teológica de su misterio No es posible interrumpir la continuidad de este culto, ni "prescindir de María en una vida que pretende ser cristiana, sin hacer injusticia al llamamiento de Dios sin derogar el orden cristiano ni menos preciar las delicadas atenciones de Dios"³⁴

Sin embargo, la revelación neotestamentaria presenta la vida cristiana ante todo como comunión con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo en orden a la realización del reino de Dios en el mundo De aquí se sigue que ninguna otra dimensión puede sobreponerse y afirmarse de tal modo que eclipse la estructura básica de la vida espiritual descrita por el Nuevo Testamento Por eso, la relación con María presente de forma más bien reducida en el Nuevo Testamento, no puede desarrollarse en

una línea unidireccional, sino solamente de modo orgánico

Por tanto, debe promoverse pero sólo dentro de un desarrollo global de toda la vida cristiana y respetando la jerarquía de valores, de lo contrario, se convertiría en un fenómeno anormal perdería el sentido de las proporciones y reduciría el espacio que es preciso dedicar a Dios y al prójimo En vez de estructurar y enriquecer el culto mariano abriéndolo a las otras dimensiones de la vida espiritual, según la tendencia posttridentina imperante hoy, es preciso encuadrarlo en el fenómeno cristiano global Una vez salvaguardados los valores esenciales del cristianismo, la relación con María puede profundizarse sin peligro alguno Por eso hay que sostener la orientación actual de la espiritualidad, que apunta a la vida en Cristo y dentro de la cual tiene su sitio la actitud que hay que tomar respecto a María Es una recuperación de la perspectiva primitiva, cuando la comunidad apostólica descubrió a María como implicación del misterio de Cristo y se abrió a la alabanza de la Madre de Jesús, o bien, cuando la liturgia primitiva dio cabida a María en el contexto de la comunión de los santos, descubriendo en ella su presencia activa En este contexto la relación con María es una consecuencia antes que una premisa del misterio de Cristo, el itinerario cristiano parte real

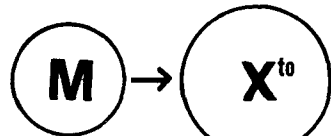


Fig. 1

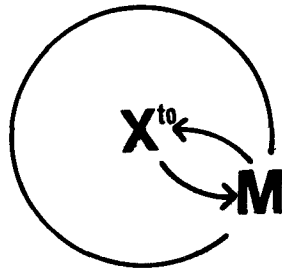


Fig. 2.

mente de Cristo, centro vivo de la fe y del anuncio, encuentra en él a María, a la Iglesia y al mundo y vive con él en comunión con el Padre en la luz del Espíritu El camino señalado por el lema "a Jesús por María" (fig 1) debe completarse e insertarse en una fase anterior, que parte de Cristo para abarcar todas las realidades, incluida María, la cual se convierte a su vez en camino para alcanzar no ya la unión con Cristo, que existía anteriormente, sino su profundización y un arraigo mayor (fig 2)

2 RELACIÓN CON MARÍA VIVIDA ESPECÍALMENTE EN LA LITURGIA "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" (SC 10) en efecto, la liturgia actualiza a través de los sacramentos el misterio pascual en el que Cristo realizó la salvación En el contexto de la celebración litúrgica que es la acción más santificante de la Iglesia (SC 9), la relación con María no solo asume una eficacia santificadora, sino también la debida proporción y la recta finalidad Las fiestas marianas tienen siempre un significado cristológico y eclesial, pues celebran la participación de María en los misterios de la salvación e indican a la Iglesia su vocación (SC 103) Además, como la liturgia sigue fielmente la *taxis* bíblica, que dirige la oración al Padre por medio de Cristo en el Espíritu (Ef 2,18) el culto a María desemboca en la adoración trinitaria evitando el peligro de sustitución de una persona de la Trinidad por la Virgen³⁵

Además de las fiestas marianas y del recuerdo de la Madre de Dios en los sacramentos y sacramentales, existe otro modo de entrar en relación con ella en la liturgia inspirarse en María "como ejemplo de la actitud espiritual con que la Iglesia celebra y vive los divinos misterios" (MC 16) La referencia a María, tipo de la Iglesia es funcional en orden a una celebración participada, consciente y religiosa de la eucaristía en sus principales momentos En la liturgia de la palabra, María es ejemplo admirable de acogida, de meditación y de productividad espiritual En la oración de los fieles, María es una propuesta orante de intercesión por las necesidades temporales como en Cana, pero sobre todo, de petición del don del Espíritu, como en la Iglesia naciente En el ofertorio, María nos enseña a ofrecer a Dios nuestro ser (Rom 12,1) en sintonía con ella,

que "se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo" (LG 56) En el prefacio o acción de gracias la Virgen del *Magnificat* nos precede en las alabanzas a Dios por las grandes cosas que ha hecho en la historia de la salvación En el memorial de la muerte y resurrección del Señor, la memoria de María es estímulo para participar en el misterio pascual con su fe inquebrantable, para acoger la salvación y aceptar según su ejemplo la misión que Cristo nos confía Con María nos comprometemos a ser en la liturgia y en la vida el *amen* a la palabra de Dios y a la obra de Cristo

3 IDENTIFICACIÓN CON MARÍA Y LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO - La *Marianus cultus* contiene una afirmación programática nueva y cargada de consecuencias "Deseamos subrayar que nuestra época, como las precedentes esta llamada a verificar su propio compromiso de la realidad con la palabra de Dios y, para limitarnos al caso que nos ocupa a confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que derivan de ellas con la figura de la Virgen, tal cual nos la presenta el Evangelio" (n 37) Para que María "pueda ser tomada como espejo de las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo" es necesario partir de la cultura actual, de su antropología y de sus problemas verificándola a la luz del mensaje evangélico Es tarea de las comunidades eclesiales encontrar nuevas formas expresivas de sus propias relaciones con la Madre del Señor a nosotros nos basta indicar algunas corrientes que caracterizan a nuestra cultura radicalmente nueva y pluralista y que ofrecen las bases para un replanteamiento antropológico del culto a María y para una recuperación del significado de la figura de la Virgen en orden al itinerario espiritual de los cristianos de hoy La intersección y la sucesión continua de los movimientos culturales desaniman en principio a todo el que quiera hacer una estructuración definitiva sin embargo creemos que algunos elementos sobre todo el existencialismo y la secularización las filosofías de la praxis y el marxismo, el estructuralismo y la antropología cultural, han impregnado de tal forma la mentalidad y las costumbres de nuestro tiempo, que no puede librarse de su influjo ningún sector de la vida social, ni siquiera la relación con María

a) *María y el hombre, proyecto de libertad* El existencialismo y la secularización coinciden en el reconocimiento de la libertad humana y en la consideración del hombre como persona responsable y autónoma. El hombre es su proyecto y "será lo que se haya hecho" (Sartre) ha llegado a la edad adulta capaz de decidir como mayor de edad libre finalmente de toda tutela. De aquí se sigue que la relación con María tiene que tomar en serio el valor de la persona, centro de decisión y constructora de su propio destino. Las formas del pasado que expresan ciertos valores en términos de abandono, imitación y dependencia tienen escasas posibilidades de audiencia en el hombre de hoy, que quiere evitar toda delegación para asumir sus propias responsabilidades y salvar su propio proyecto original. La figura de María se recupera como modelo de inspiración en un clima de comunión: "Honramos a los santos y a la santísima Virgen, no con un culto de esclavitud y sumisión (en realidad somos libres respecto a todos los demás y dependemos solamente de Dios en el orden de la religión) sino que 'los honramos' —dice san Ambrosio— con un honor de caridad y de sociedad fraterna"⁵⁶. En la pluralidad de modelos en que puede reflejarse la Iglesia (desde su arquetipo supremo, que es Cristo, hasta los demás personajes de la historia de la salvación, como Pedro, Juan Bautista, Rahab, los apóstoles, el discípulo amado), María es el tipo que condensa la más íntima esencia teológica y mística de la Iglesia.⁵⁷ No ya la imitación literal de lo que hizo María, sino el aspecto central de su espiritualidad es lo que ha de asimilarse (la identificación a diferencia de la imitación es asimilación de los comportamientos profundos). Según el evangelio la Virgen fue tratada por Dios como una "libertad" que se realiza respondiendo responsablemente a sus signos y madurando en la reflexión una actitud de fe entrega (Lc 1,26-38). María lleva a cabo un itinerario de fe que conoce dificultades, pruebas, pasos a niveles más maduros en contacto con Cristo y en la experiencia del Espíritu. La figura evangélica de la Virgen es un estímulo a hacer en la fe una opción fundamental y a ser así dinámicamente fieles hasta el fin. El culto no debe distanciarla en una zona de omnipresencia a medio camino entre Cristo y la Iglesia, sino que ha de reconocerla como la primera cristiana,

que se autorrealiza en la adhesión a la palabra de Dios como peregrina de fe en un largo y difícil proceso de maduración. Por eso mismo, en el Apocalipsis se presenta María como símbolo del parto doloroso que realiza cada cristiano para pasar de un conocimiento inicial a una experiencia más profunda de Cristo.⁵⁸

b) *María y la conversión a la historia* El pensamiento marxista, centrado en la praxis y dirigido a la transformación del mundo, ha contribuido a la recuperación de la dimensión histórica del cristianismo.⁵⁹ No se trata solamente de volver al pasado y a sus acontecimientos salvíficos sino también de convertirse a la historia, que hay que construir mediante un programa de acción y una presencia operativa en el mundo. La búsqueda de la ortodoxia como conjunto de verdades y la fuga del mundo se acompaña o se sustituye por el culto espiritual que se rinde a Dios con el don de uno mismo en la vida cotidiana (cf Rom 1,12; Flp 4,18; Sant 1,27; Mt 5,23-24; 9,13, 12,7). Se ha superado el riesgo de considerar la religión como opio y evasión de la historia, para empeñarse en la realización ya en este mundo del reino de Dios, que tendrá su cumplimiento en la edad futura. Frente a la actual situación histórica de violencia institucionalizada, de miseria de tantas capas sociales y de desigualdades injustas, la Iglesia toma conciencia de que ya no es posible una actitud neutral o de alianza con los poderes opresivos y que es preciso asumir una tarea de liberación, de promoción humana y de realización de la utopía cristiana.

En el ámbito de este programa eclesial, María está al lado de Cristo libertador (Lc 4,16-21) como una figura estimulante de liberación. El cántico del *Magnificat*, que es una profunda meditación de la historia, se alza como expresión perfecta de la espiritualidad de la liberación [Liberación II, 8]: alegría y acción de gracias por la acción de Dios, que libera a los oprimidos y humilla a los poderosos, solidaridad con los pobres, esperanza activa en la transformación del mundo con vistas a la alianza (cf Lc 1,46-55). El cristiano que mira a María no puede ser cómplice de las injusticias del mundo, ni limitarse a dirigirle alabanzas y oraciones, sino que tiene que aceptar al Dios de los pobres y comprometerse en un amor político para con ellos, a fin de contribuir a la

liberación del mundo de todas las injusticias. En particular, María, la mujer escogida por Dios para realizar la gran obra de la encarnación redentora, invita a deponer los prejuicios injustos sobre la mujer, que le cierran el camino de una participación y responsabilidad plena en los diversos sectores de la vida social y eclesial.

La figura de María, a la que siempre se le ha reconocido un *superavit* de realidad cristiana (inmaculada, llena de gracia asunta), personifica también la utopía del reino.⁶⁰ Esto es del proyecto salvífico de Dios, que tiende a la construcción de una comunidad humana animada por el Espíritu, principio de amor, de comunión, de fraternidad, de justicia y libertad (cf Rom 14,17; Gal 5,1-3). María es la virgen de corazón nuevo, la criatura abierta al Espíritu para que pueda nacer la cabeza de la nueva humanidad y se establezca en el mundo el reino divino que no tendrá fin (cf Lc 1,33), es la madre de Jesús presente en la primera comunidad eclesial (He 1,14) donde germina en el Espíritu el esbozo maravilloso de una vida en la unión cordial, en la oración, en la comunión de bienes. Como María, el cristiano se renueva en la disponibilidad al Espíritu para obrar creativamente promoviendo una animación cristiana de la realidad social.

c) *María y el camino hacia la madurez* El estructuralismo y la antropología cultural como reacción al existencialismo, que subrayaba excesivamente la originalidad y la libertad del individuo han puesto de relieve "la estructura inconsciente que subyace a toda institución y a toda costumbre".⁶¹ Esta sería la mente colectiva de la sociedad responsable de los mitos y de la formación de las estructuras sociales, que permanece idéntica en el cambio de las formulaciones múltiples. El culto mariano no se libra de esta ley, no es un fenómeno nuevo mas que en su identidad empírica, en realidad sería una concreción histórica cultural del arquetipo femenino y una repetición del mito de la gran Madre, que lo acapara y abarca todo. Excluyendo la aceptación de un estructuralismo rígido que señalaría el fin del hombre libre, sus sugerencias resultan oportunas para no transformar la relación con María en una especie de adoración de la "reina del cielo" (cf Jer 7,18-19), según un módulo recibido también del paga-

nismo.⁶² Precisamente por su conexión con la estructura subyacente inconsciente, el culto mariano posee un carácter de ambigüedad que se neutraliza con la referencia continua a la palabra de Dios y a la figura de María tal como nos la presenta la revelación: fiel adoradora de Dios, discípula del Señor, madre del discípulo que ha llegado a una íntima comunión con Cristo, miembro de la comunidad orante que implora al Espíritu creador de la novedad cristiana.

De forma parecida, la psicología de lo profundo manifiesta que el vínculo primordial con la madre marca definitivamente la psique del hijo y representa uno de sus vectores esenciales. "No debe considerarse en modo alguno como signo de inmadurez o como resaca perjudicial la permanencia de los valores afectivos que la imagen maternal ha impreso en el psiquismo humano pero no es menos cierto que, sin llegar a lo puramente patológico, el predominio de la imagen materna puede constituir un régimen afectivo cultural y religioso que resiste al progreso de la personalidad".⁶³ La relación con la madre, que es la condición fundamental de la estructuración de la personalidad, pasa por una fase infantil y una fase adulta. En la primera se da una relación de dependencia de una madre omnipotente, que prolonga en el hijo su espacio existencial, lo previene todo y da gratuitamente el bien en vez de hacerlo conquistar en la fase adulta, el hijo sale de la tutela maternal para realizar su identidad y crecer personalmente, no suprime los vínculos con la madre pero establece con ella una relación distinta, no de obediencia sino de paridad. La investigación psicológica ha descubierto en el curso de los siglos la elaboración infantil de una imagen de María como madre omnipotente y mujer perfecta, idealizada como modelo inalcanzable en donde buscar refugio. Una imagen mas en consonancia con la presentación evangélica de María es la de una madre que cree en el misterio de la vida que es crecimiento, ella acepta que la vida corra en dirección imprevisible, deja que parta el hijo para la predicación, ve como lo arrancan de sus manos y lo crucifican, se une luego a los apóstoles y permanece con ellos.⁶⁴ No fue una madre posesiva y celosamente replegada sobre su hijo, sino una "mujer que con su acción favoreció la fe de la comunidad apostólica en Cristo (cf Jn 2,1-12) y cuya función maternal se dilato asu-

miento en el Calvario dimensiones universales" (MC 37) Por tanto, hay que mirar a María para encontrar en ella estímulos de crecimiento, superando las posturas infantiles La identificación incluye una elaboración personal en el clima de la libertad de los hijos de Dios, esto significa inspirarse en María para realizar cosas distintas en una situación histórica nueva El infantilismo se supera no solo con un comportamiento maduro, basado en el discernimiento, sino también descubriendo el ser relacional de la Virgen, esencialmente orientada a Dios y a la Iglesia Lejos de detenerlos en sí misma, María orienta a los fieles hacia una actitud de colaboración con Cristo (cf Jn 2,5) y los dirige hacia la fuente de su vocación y de su gracia, al Omnipotente, cuyo nombre es santo (cf Lc 1,49)

4 RENOVAÇÃO E IMPULSO CREATIVO EN LAS FORMAS EXPRESIVAS - Las diversas expresiones de culto mariano elaboradas en las diferentes épocas de la historia difícilmente pueden transmitirse sin cambio a nuestro tiempo, ya que están ligadas a concepciones antropológicas y a esquemas representativos distintos de los actuales Esas formas de oración y de alabanza mariana, sobre todo las más difundidas, como el rosario, no deben arrinconarse, porque contienen valores muy preciosos en el orden espiritual, capaces de sostener el camino cristiano Pero tienen que renovarse mediante una investigación histórica que discerna la inspiración original con sus elementos válidos y elimine las añadiduras que las embarazan, se necesitan, además, que armonicen con la liturgia y atiendan a las exigencias de la cultura contemporánea Aplicando estos principios al rosario⁴⁵, su renovación consiste en encontrar de nuevo su carácter de oración mariana esencialmente centrada en la contemplación de los acontecimientos salvíficos, en hacerlo más bíblico valorizando los textos de la Escritura y ampliando la serie de misterios evangélicos, como hace la liturgia, y suprimiendo la disociación entre palabra y pensamiento (Mauriac), volviendo al uso de las cláusulas cristológicas añadidas por Domingo de Prusia († 1461) al final de la primera parte del Ave María

La misma reflexión vale para las formas de espiritualidad mariana que aparecieron a partir del s XVII y que constituyen un carisma ofrecido a la Iglesia Tomemos por ejemplo, la que está más

estructurada y más difundida en nuestra época, la consagración monfortiana a Cristo por medio de María⁴⁶ Habiendo surgido en el s XVII, es lógico que se expresara en el lenguaje y según la teología y la cultura de aquella época, es necesario reinterpretarla revisando sus fundamentos, su contenido y su presentación, y eliminando los elementos cauducos, gastados o inadecuados Las intuiciones fundamentales de Montfort que hay que conservar son la consagración a Cristo mediante María como maduración de la gracia bautismal (VD 120), respuesta a la inserción de María en la historia de la salvación según el plan divino (VD 14-39), entrega total en un compromiso personal, consciente y responsable (VD 70, 73, 126 127, 135 168), medio para un encuentro más íntimo y perseverante con Cristo (VD 61, 120, 152), para una experiencia de la paternidad de Dios (VD 213-225) y para una apertura al Espíritu (VD 20, 34 36, 43, 164, 217) Estos aspectos deben valorarse y desarrollarse en una perspectiva antropológica, cristocéntrica, litúrgica y social a) el don de sí ha de insertarse en el dinamismo de la persona humana, que no se realiza más que en el amor oblativo, b) dejando bien sentado que en sentido riguroso la consagración se dirige sólo a Cristo⁴⁷, la entrega a María se convierte en ayuda y en estímulo para vivir la opción cristiana fundamental y ejercitar las funciones sacerdotales, proféticas y reales, que derivan del bautismo, c) como la consagración es un modo de vivir fielmente la alianza con Dios, debe relacionarse con la celebración eucarística, en la que encuentra su cima esa alianza La formulación de tipo privado debería ceder el puesto a una formulación de carácter eclesial explicitando el hecho de que la Iglesia misma está llamada a consagrarse a Dios según el modelo de la Virgen Es indispensable su relación con la renovación solemne de las promesas bautismales que se hace en la vigilia pascual, centro del año litúrgico, d) el aspecto ascético-místico de la vida de consagración debe compaginarse con el aspecto social y apostólico En la Biblia la consagración se hace siempre en función de una misión, la esclava del Señor invita a cooperar en la salvación del mundo y a animarlo con el espíritu evangélico

Finalmente, nuestro tiempo, como las épocas pasadas, tiene que expresar la relación con María en formas que sintonicen con su cultura y procedan de un

impulso creativo Ya se anuncian nuevas oraciones a María⁴⁸ y nuevos modos de celebrarla a la luz de la palabra de Dios (MC 51), para que estos intentos repercutan realmente en la espiritualidad moderna, se deberían tener en cuenta algunas indicaciones que nos parecen oportunas a) la oración, para no ser evasión de la vida, tiene que partir de los problemas de nuestro tiempo El *Magnificat* nos ofrece un ejemplo espléndido de oración bíblica, fruto de una conciencia histórica y comunitaria, basada en el factor tiempo (acción de gracias por el presente, memoria laudativa del pasado, suplica implícita del porvenir), b) hay que referirse a María en un contexto de comunión y con la intención de captar el significado existencial de su vida, c) hay que dar más espacio a la inventiva y a la participación, en contra de todo formalismo y artificio Aquí es donde podría aportar una contribución muy válida la piedad popular con su espontaneidad, creatividad, sentimiento y sentido de la fiesta

V. Conclusión: presencia eficaz de María en el itinerario cristiano

Le corresponde a nuestra época el gozo de descubrir la presencia de María en la historia de la salvación y de responder a ello con una actitud de admiración alabanza y comunión, en continuidad con la palabra de Dios (Lc 1,42-45 48) y con la tradición eclesial Es tarea de las comunidades eclesiales de hoy no abolir o silenciar el culto a María ni tampoco dejarlo languidecer en un pereoso inmovilismo, sino insertarlo más orgánicamente en el único culto cristiano, renovar sus formas, su jeta al desgaste de los tiempos, purificarlo de contaminaciones y darle un nuevo vigor creador Como todas las relaciones vitales, la relación con María va evolucionando con el ritmo de la historia, en constante fidelidad a la palabra de Dios y a las exigencias de los hombres de nuestro tiempo, y sigue todavía manifestando una notable eficacia en orden a la vida espiritual, ofreciendo "una ayuda poderosa para el hombre en camino hacia la conquista de su plenitud" (MC 57)

En el itinerario del cristiano, la relación con María se impone como un imperativo de la fe (LG 67), pero también como un elemento de santificación y es

tímulo para el compromiso y la esperanza En efecto esa relación promueve los objetivos de toda auténtica acción pastoral liberar del pecado, ayudar a la asimilación de las actitudes evangélicas, sostener el crecimiento en la amistad con Dios

La vida de comunión con María exige en primer lugar la superación del propio egoísmo, que es la raíz de todo pecado personal y estructural "Ella, la libre de pecado, conduce a sus hijos a esto a vencer con energía determinación el pecado" (MC 57), la historia de las conversiones documenta abundantemente esta fuerza liberadora de la figura de María

Además, la Virgen atrae a los fieles tras la estela de su santidad, llevándoles a asimilar las sólidas virtudes evangélicas practicadas por ella en el contexto de una espiritualidad bíblica de acogida y de adoración de Dios, de lectura profética de la historia y de compromiso activo por la salvación de los hermanos

Finalmente, la "llena de gracia" (Lc 1,28), a la que Dios dirigió su mirada amorosa, provoca a los cristianos a "honrar en sí mismos el estado de gracia, esto es, la amistad con Dios, la comunión con él, la inhabitación del Espíritu" (MC 57), a dejarse invadir por la fuerza transformadora de este Espíritu para ser artifices, junto con Cristo hombre nuevo, de la nueva humanidad Como "hermana nuestra" y al mismo tiempo "gloria que ennoblecía a todo el género humano", María orienta el itinerario del hombre hacia su logro integral en el compromiso histórico y en la alianza de amor con Dios, convirtiendo se en un mensaje de optimismo, de esperanza y de vida En ella el cristiano encuentra un espejo para volver a conquistar su identidad y para acortar la distancia existente entre su realidad y el proyecto de Dios sobre él Acoger a María en nuestra vida sigue siendo, por consiguiente, una señal de apertura a un don de Dios, ofrecido a los discípulos de Jesús para reforzar y hacer cada vez más maduro y perseverante su amor hacia él

S de Flores

Notas—(1) *Lettera collettiva dell'episcopato olandese sulla Madonna* (5-10 1968) en "Madre e Regina" 23 (1969) 4 115 —(2) O Semmelroth *Marie archetypus de l'église* Fleurus Paris 1965 148 —(3) Pio XII discurso *Soyez les bienvenus* (21 7 1947) carta apost *Ostende*

mihi (2 4 1947) —(*) R Laurentin *La cuestión mariana* Taurus Madrid 1964 39 40 —(†) Cf G Soll *Fondamenti dogmatici del culto mariano* en *La Madonna nella nostra vita* Pas Verlag Zurich 1971 83 —(†) L Cognet *Les difficultés actuelles de la dévotion mariale* en *Etudes Mariales* (1967) 37 43 —(†) Cf G Campagnaro R Tonelli *Che cosa pensano i nostri giovani della devozione alla Madonna e del mese di maggio* en *Note di Pastorale Giovanile* 3 (1969) 5 20 —(†) A Dupront *De l'acculturation en Rapports du XII Congrès international des sciences historiques* (Viena 1965) Berger Vienna 8 —(†) Sor Jeanne d'Arc *La place de la Vierge Marie dans le perfectionnement de la vie religieuse* en *Etudes Mariales* 29 (1972) 21 32 —(†) Cf J Quiroz *Realidad actual de la vivencia mariana en algunos religiosos a la luz de una encuesta* Marianum Roma 1974 18 (mecanografiado) J C Bueno *Experiencia mariana en las comunidades religiosas de hoy* Marianum Roma 1974 47 (mecanografiado) —(†) Cf A Boscard *Marie aujourd'hui chez les missionnaires montfortiens de la Province de France* en *Etudes Mariales* 29 (1972) 33 56 J B Armbruster *Vierge chez les marianistes hier et aujourd'hui* ib 57 58 J Coste *Marie au jourd'hui chez les peres maristes* ib 79 96 —(†) Cf A Weber *Il posto di Maria nella missione e angelizzatrice della gioventù* en *La Madonna* 21 (1973) 4 6 98 105 *Cinq jeunes nous parlent de Marie* (entrevista) en *Cahiers Marials* 18 (1974) 4 n 94 209 224 —(†) S de Flores *Maria specchio dello Spirito* en *Sett del Clero* n 23 (15 6 1975) 4 —(†) Cf G Gutiérrez *Teología de la liberación* Sigüeme Salamanca 1977* 113ss A Paoli *La radice dell'uomo Meditazioni sul tangelo di Luca Morecelliana* Brescia 1972 195 209 J Moltmann *El lenguaje de la liberación* Sigüeme Salamanca 1974 127 140 O da Spinetoli *Maria* en *Dizionario teologico* (Bauer Molari) Cittadella Asis 1974 369 370 —(†) F Bianchi *Esperienze di devozione mariana nella comunità ecumenica di Bose* en *Esemplarita mariana nel mistero della chiesa* ECO S Gabriele 1973 131 137 —(†) Cf I Calaburg *Problemi e tendenze del culto della chiesa alla beata Vergine Maria* en *Identità dei Servi di Maria* Marianum Roma 1975 131 132 —(†) Cf X Léon Dufour *Estudios de evangelio* Estiela Barcelona 1969 73 76 —(†) Sobre el descubrimiento progresivo de Maria en la catequesis cf R Lack *Les fondaments theologiques d'une catechesis mariale* en *Ca téchèse* 30 (1968) 35 52 R Silic *Maria in Kerigmaté communitatis primitivae en Maria in sacra Scriptura* IV Pont Acad Mar Inter Roma 1967 3 48 M Malo *Maria in ambitu catechesis apostolice* ib 49 56 A George *Decouverte de Marie dans le NT* en *Cahiers Marials* 73 (1970) 131 172 H Frehen *De cultus mariani fundamentis apud haegographos NT synopticos* en *De primordius cultus mariani* II Pont Acad Mar Inter Roma 1970 35 48 S de Flores *Come presentare Maria oggi nella catechesi* en *Mater Ecclesiae* 9 (1975) 201 219 —(†) L Peretto *Contenuti e limiti dell'annunciazione (Lc 1 28 38)* en *Identità dei Servi di Maria* o c (nota

16) 43 —(†) Cf A Feuillel *L'annonce de la transfixion de Marie (Lc 2 35)* en *Cahiers Marials* 16 (1971) 6 14 —(†) S Ambrosio *Expos in Lc 63* PL 15 1 575 —(†) Cf R Laurentin *Jesus au temple mystère de Paques et foi de Marie* en *Lc 2 48 50* Gabalda Paris 1966 —(†) D Mollat *S Jean l'evangeliste* en *DSP VII 238* —(†) Cf A Serra *Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello pseudo Jonathan in Es 19 24 e in Gu 1 19 2 12* en *Marianum* 33 (1971) 1 39 —(†) M De Goedt *Un schème de revelation dans le quatrimè evangile* en *New Testament Studies* 8 (1961 1962) 142 150 A Serra *Fondamenti della relazione Maria Chiesa secondo Gu 19 25 27* en *La Madonna* 22 (1974) 5 6 40 51 A Vanhoye *Interpretation johannique et exegese de Cana (Jn 2 4)* en *Biblica* 55 (1974) 2 157 167 H Cazelles *La fonction maternelle de Sion et de Marie* en *Maria in sacra Scriptura* o c (nota 18) V 165 178 —(†) H Chavannes *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau* en *Le Saint Esprit et Marie* III (1970) 81 83 74 78 —(†) F Hauck *Makarios en GLNT VI 990* —(†) Cf I, de la Potterie *La parole de Jesus l'ocit ta Vere et l'accueil du Disciple (Jn 19 27b)* en *Marianum* 36 (1974) 1 1 39 —(†) Cf *Discurso do P Balé no encerramento do I Congresso marológico internacional* (9 8 1967) en *De primordius cultus mariani* o c (nota 18) I 252 Cf también J Galot *Ki atuais problemas del culto marino* en *Civiltà Cattolica* 118 (1967) vol IV n 1 9 17 —(†) B Pascal *Les Provocatives* Ed Baudelaire Paris 1966 en la novena provincial se encuentra la critica a los jesuitas Barry y Binet (pp 137 152) —(†) Publicado en flamenco en 1669 y en latin en 1671 en el libro *Institutionum mysticarum libri quatuor* —(†) H M Boudon *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mere de Dieu* (1668) en *OC Migne* 1856 II 369 586 —(†) Cf J Champande *Ecrits marials* 2 vols Seminario Marianista Erburgo 1966 El tratado *De la connaissance de Marie* se encuentra en el vol II 153 204 —(†) E Schillebeeckx *Maria madre de la redencion* Apostolado Prensa Madrid 1974* 210 —(†) H Mühlén *Una mystica persona* Litta Nuova Roma 1968 575 579 denuncia el riesgo de substituir al Espíritu Santo por Maria con especial referencia a la teoría de los tres grados de la oración Maria Cristo Padre —(†) J B Bossuet *Sermon pour la conception de la sainte Vierge* en *OC Bar le Duc* 1862 II 667 —(†) Cf H U von Balthasar *Abbatere i bastioni* Borla Turin 1966 Id *Sponsa Verbi* en *Ensayos teologicos* Guadarrama Madrid 1964 II 155 165 Id *Verbum Caro* en *Ensayos teologicos* ib I 235 241 —(†) Cf F Montagnani *La chiesa alla ricerca di Cristo* en *Bibbia e Oriente* 15 (1973) 32 —(†) J Ratzinger *Storia e dogma* Jaca Book Milan 1971 W Kasper *Fe e historia* Sigüeme Salamanca 1974 —(†) Para el desarrollo de este tema cf S de Flores *Incontro vivo con Maria oggi* en *AA VV Cristiano oggi* Ed Paoline Bari 1978* 172 176 —(†) C Lévi Strauss *Antropologia estructural* Eduba B Aires 1968* 34 —(†) Cf Apuleyo *Metamorphoseon* lib 9 en *Opera omnia* Londres 1925 II 738s 802 —(†) A

Vergote *Psicologia religiosa* Taurus Madrid 1975* 204 —(†) Cf A Riva *Rapporto cristiano con Maria fattore di maturita* en *La Madonna* 24 (1976) 4 6 121 142 —(†) Cf S de Flores *Studio introduttivo ad A Polverelli* *Il rinnovamento del rosario* Centro Mariano Montfortiano Roma 1968 7 32 —(†) Cf S Iouis Marie Grignon de Montfort *OC* Seul Paris 1966 —(†) Cf J Alfaro *Il cristocentrismo della consacrazione a Maria nella congregazione mariana Stella Matutina* Roma 1962 21 25 —(†) Cf *Prières a Marie* Cahiers Marials 95 (1974) y *Prières a Marie* ib 105 (1976)

BIBL —AA VV *Enciclopedia mariana* *post conciliar* Coculsa Madrid 1975 —AA VV *Maria de Nazaret ¿quien eres?* Ed de Espiritualidad Madrid 1977 —AA VV *Maria y el Espíritu Santo* Coculsa Madrid 1977 Amigo *L Celebraciones del mistero de Maria* PPC Madrid 1982 —Boff L *El rostro materno de Dios* Paulinas Madrid 1980 —Boff L *El ave maria* Lo Jemeno y el Espíritu Santo Sal Tre rae Santander 1982 —Carretto C *Dichosa tu que has credo* Paulinas Madrid 1981 —(casaldáiga P M *Nuestra Señora del siglo XX* PPC Madrid 1962 —Deiss L *Maria hija de Sion* Cristiandad Madrid 1964 —Flores Santana J A *La Virgen Maria en el mistero de Cristo* y de la Iglesia I a Vega (Rep Dominicana) 1978 —Hualde A C *Maria mujer de la tierra* Paulinas Bogota 1977 —Larrañaga I *El silencio de Maria* Paulinas Madrid 1978 —Mac Hugh H *I a madre de Jesus en el Nuevo Testamento* Desclée Bilbao 1979 —Matellán S *Presencia de Maria en la experiencia mistica* Coculsa Madrid 1962 —Pacios A *Madre de Dios y madre nuestra* Acervo Barcelona 1977 —Pérez Núñez P *Celebraciones de la Virgen Maria* PPC Madrid 1976 —Schneider P *La Virgen Maria en la poesia* Guadalupe B Aires 1961 —Van Kessel J *El desierto canta a Maria* 2 vols Ed Mundo Santiago de Chile 1976

MARTIR

SUMARIO 1 Historia y teología del martirio 1 El término martir 2 El concepto de martirio 3 El numero de mártires 4 Teología del martirio 5 El culto a los mártires 6 El martirio fuera de la Iglesia católica 7 El Espiritualidad del martirio en la actualidad

I Historia y teología del martirio

1 EL TERMINO MÁRTIR El término 'martir' se deriva del griego "martyrs" que en la lengua profana significa "testigo" Pero en la terminología teológica este mismo término ya desde el s III

designa a una persona que ha dado testimonio en favor de Cristo y de su doctrina con el sacrificio de su vida

Surge entonces el problema de cómo en un tiempo relativamente breve el término 'martir' adquirió este significado tan especial En efecto en el Nuevo Testamento esta palabra aparece con frecuencia en el sentido ordinario de testigo (Mc 14 63 He 6 13 etc) pero designa sobre todo a un tipo particular de testigos o sea a los apóstoles que pueden testimoniar por experiencia propia la vida la muerte y especialmente la resurrección de Jesus (cf He 1 22 Lc 24 48 He 1 8 2 32 10 39 41 26 16 1 Cor 14 15 etc) Así pues los apóstoles son los testigos autorizados y por así decir oficiales de la misión y de la resurrección de Cristo sin que el término mismo suponga que die ran testimonio de Cristo incluso con el sacrificio de sus vidas

Sin embargo hay textos en los que el término 'martyrs' y sus derivados se acercan bastante a este último significado Así se ve por ejemplo en el texto de Mc 13 9 'Os entregarán a los tribunales seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por causa mía en testimonio (martyrion) para ellos' Además en otros textos el término 'martyrs' es utilizado para designar a ciertas personas que efectivamente han atestado en favor de Cristo con el sacrificio de sus vidas Por ejemplo He 22 20 donde se habla de la sangre de Esteban tu testigo (martyros) o Ap 2 13 donde se habla de Antipas llamándolo 'mi fiel testigo (martyrs) que fue muerto entre vosotros' En estos y en otros textos semejantes (Ap 11 3 11 7 17 6 etc) no está del todo claro si el término 'martyrs' es usado formalmente para indicar que los testigos en cuestión derramaron su sangre por Cristo o si es empleado en el sentido mucho más genérico de testigo Por tanto hay que concluir que el Nuevo Testamento no ofrece ningún ejemplo claro en donde el término 'martyrs' se utilice en el sentido más restrictivo que tendría luego a partir del s III

Especialmente en nuestro siglo los eruditos han intentado explicar como en un tiempo relativamente breve la palabra 'martyrs' adquirió exclusivamente el significado técnico de "martir" Con este objeto se han realizado varios intentos para descubrir un vínculo interno entre el concepto de "testigo" y el

de "mártir" recurriendo al helenismo y especialmente a la filosofía estoica, o bien a las categorías de pensamiento presentes en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Estos intentos no han aportado una solución definitiva del problema, aunque han arrojado algunos elementos ciertamente importantes. Nos referimos al hecho de que, ya en el helenismo, la palabra "martyrs" y sus derivados no se utilizaron únicamente para designar un testimonio verbal sino también el testimonio dado con la acción y con toda la vida (el caso de Epicteto). También es importante el hecho de que el término "testigo de Dios" (*martyrs tou theou*) se empleara en la teología hebrea para designar a los profetas, o sea a los testigos privilegiados de Dios muchos de los cuales atestiguaron no solo con sus palabras, sino también con el ejemplo de su vida y hasta con sus sufrimientos y la muerte.

Por lo que se refiere a los intentos de establecer una conexión interna entre el término "testigo" y el de "mártir" a partir del Nuevo Testamento, merecen una particular consideración las siguientes sugerencias:

- Los mártires tuvieron una oportunidad privilegiada de atestiguar su fe en los interrogatorios que ordinariamente precedían a la condena a muerte.

- El mártir es testigo de Cristo no sólo con su confesión de fe, sino también con su vida y con su muerte imitando así la obra y la muerte salvífica del Redentor. Es, por tanto un testigo por excelencia.

- El testimonio de los mártires no es solo una manifestación humana, sino un testimonio del mismo Espíritu Santo, y, por tanto sumamente precioso (cf Mt 10,19-20).

- Psicológicamente hablando, el testimonio del mártir adquiere una eficacia particular debido a que la profesión oral queda confirmada con la vida y sobre todo con la muerte.

Aunque todas estas consideraciones tienen su valor, cabe dudar, sin embargo, de si pueden, en conjunto, explicar el hecho de que el término "martyrs" adquiriera en un tiempo tan breve el significado exclusivo de "mártir". Como ha observado H. Delehaye refiriéndose a estas discusiones, la lengua no se desarrolla según una lógica interna y puede suceder que un término pierda su significado primitivo y adquiera otro

distinto debido a una serie de factores y circunstancias. Por tanto se puede preguntar si no es posible que el término "martyrs" = "testigo" adquiriera el significado de mártir precisamente cuando el mártir fue un hecho frecuente en la vida de la Iglesia y cuando el testimonio por excelencia en favor de Cristo y de su doctrina fue dado de la forma más evidente por quienes eran sacrificados por su fe en el.

Por otra parte este desarrollo pudo acelerarse ulteriormente por el hecho de que en las luchas contra el docetismo que negaba la realidad del cuerpo de Cristo y, por tanto, la realidad de su pasión y de su muerte, el testimonio que los mártires habían dado precisamente con su muerte fue considerado como una prueba particularmente preciosa y convincente contra semejantes teorías.

De todas formas, aunque el problema de la terminología sigue siendo todavía un tanto enigmático y quizá no pueda nunca resolverse definitivamente, el hecho es que a partir de la mitad del s. II el término "martyrs" posee ya frecuentemente el significado actual de mártir que pronto pasará a ser el único. La historia de este rápido desarrollo puede seguirse ante todo a través del estudio de la terminología empleada en la primera carta de Clemente Romano a los corintios y en los escritos de Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes y, en lo que se refiere a la literatura latina, en las obras de Tertuliano y de Lactancio.

Con el correr de los años se hace una última clarificación respecto al significado del término "mártir", que se convierte ya en la acepción ordinaria del s. IV, consiste en la distinción entre los que habían sufrido por su fe (*confessores fidei*) y los que habían sacrificado su vida por ella, solamente estos últimos eran designados con el término de "mártires".

2 EL CONCEPTO DE MARTIRIO - Si es complicada la historia del término "martyrs", resulta clara, por el contrario, la realidad que designa la muerte de un cristiano sufrida por su fe. Se puede tratar de la fe en toda la revelación, o bien en una parte de ella, a saber en un dogma particular. Se puede y se debe hablar también de martirio cuando el cristiano, por causa de su fe, se ha negado a faltar a un mandamiento

(por ejemplo, contra la justicia o contra la castidad).

Mientras que en el cristiano es decisivo que, por amor de Dios y consciente de las consecuencias a las que ha de enfrentarse, no quiera hacer nada que vaya contra su fe, en el que inflige la muerte no es necesario que actúe directa y formalmente por odio contra Dios, contra la persona de Cristo, su doctrina o su Iglesia. Basta con que, por motivos ideológicos o por otros cualesquiera, pretenda forzar al cristiano a cometer actos que éste no puede realizar sin pecar.

Por tanto, si en este contexto se habla de *odum fidei* por parte del que mata al cristiano, se entiende con esta expresión la actitud de hostilidad contra el cristianismo, porque éste impide la consecución del fin que pretende el perseguidor.

Todos los elementos señalados se encuentran con especial claridad en las relaciones de los mártires antiguos, como, por ejemplo, en la copia de las actas proconsulares de los mártires escilitanos, que nos informan del procedimiento jurídico instruido contra ellos el 17 de julio del año 180. La acusación formulada por el procónsul Saturnino se refiere al hecho de que los cristianos en cuestión se habían negado a vivir según la costumbre romana y a tributar al emperador ciertos honores que, a su juicio, estaban formalmente en contra de su fe monoteísta. Por este motivo se les condena a que abandonen su fe, y cuando se negan a ello son condenados a la decapitación. "Entonces el procónsul Saturnino tomó sus tabillas y leyó la sentencia: 'Esperata, Narzalo, Citino, Donata, Vestia, Secunda y otros han confesado que quieren vivir a la manera de los cristianos, y como, a pesar de nuestro ofrecimiento de que pueden volver a vivir según las costumbres de los romanos, se han obstinado en su decisión, por eso los condenamos a morir por la espada', inmediatamente después fueron conducidos al lugar del martirio, donde se arrojaron y rezaron todos juntos. Luego, se les cortó la cabeza uno tras otro".

Sin embargo, no resulta siempre fácil descubrir todos los elementos de un martirio. Con frecuencia, y especialmente en nuestros días, los cristianos que no quieren ceder a las pretensiones de un dictador no son perseguidos oficialmente por ser cristianos, sino que se los acusa de crímenes comunes y, sobre

todo, son condenados como traidores o perturbadores del orden público. Además, muchas veces no se trata de un proceso ordinario, sino que se los condena ocultamente. También puede ocurrir que no se les dé muerte directa, sino que —como ya sucedió en la antigüedad con quienes eran condenados a trabajos forzados en las minas (*damnati ad metalla*)— se les pongan en condiciones tales que lleguen a morir por causa de las privaciones y trabajos que han de soportar.

Ni hemos de olvidar que en la actualidad existen medios y posibilidades de destruir la personalidad de un hombre sin quitarle la vida física. Finalmente, a menudo resulta más difícil discernir el martirio, porque regularmente no se les ofrece a los cristianos una opción entre la apostasía y la muerte, sino que simplemente se les mata por demostrar con su vida una fe tan firme y profunda que el perseguidor no puede concebir esperanzas de que renuncien a ella.

Estas formas de martirio, que muchas veces no pueden ser reconocidas oficialmente como tales, plantean problemas especiales como por ejemplo, el de determinar en qué sentido la voluntad habitual de vivir el cristianismo incluso ante las amenazas de muerte, o el deseo del mártir, pueden ser considerados sustitutos de la decisión de quienes —como los mártires escilitanos— son puestos explícitamente ante la opción entre la apostasía y la muerte. En las siguientes reflexiones tendremos también presentes estos casos, aunque sin entrar en las explicaciones ulteriores que de suyo exigirían.

3 EL NUMERO DE MÁRTIRES - Por los motivos que acabamos de exponer resulta lógicamente imposible señalar con precisión el número de mártires, esta dificultad se agrava aun más por el hecho de que no tenemos ninguna certeza de que en la antigüedad se hicieran relaciones completas de todos los mártires y de que todas las relaciones eventualmente redactadas hayan llegado hasta nosotros.

Además, en los relatos que nos han llegado se encuentran muchas veces indicaciones vagas, como, por ejemplo, la afirmación de que, en una circunstancia determinada, el número de mártires era "enorme".

Por otra parte, se sabe con certeza que sólo en las persecuciones romanas murieron por su fe varios millares de

cristianos (las opiniones de los especia listas sobre el tema varían notablemente y van de un mínimo de 10 000 a un máximo de cerca de 100 000) También sabemos que la evangelización de los países de Europa costó la vida a no pocos cristianos y que lo mismo hay que decir respecto a los comienzos de la propagación de la fe en casi todas las tierras de misión Además, tanto en el período de la reforma como en el de la revolución francesa, y más aun bajo las dictaduras de nuestro siglo, fueron muchos los que testimoniaron con su sangre su fidelidad a Cristo y a la Iglesia, aunque resulta difícil señalar su número Un cálculo prudencial nos permite decir que, desde la fundación de la Iglesia hasta hoy, los cristianos que han sufrido el martirio en todas las partes del mundo suman por lo menos varios cientos de miles

Este hecho sugiere ya por sí solo que un fenómeno tan frecuente y constante no puede ser meramente casual, sino que debe existir una conexión interna entre la vida de la Iglesia y el martirio Por consiguiente no hemos de extrañarnos de que el Vat II haya afirmado que algunos cristianos "serán siempre llamados a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores" (LG 42), basando esta enseñanza no ya en un cálculo de probabilidades, sino en la verdad teológica de que el martirio forma parte integrante de la vida de la Iglesia

4 **TEOLOGIA DEL MARTIRIO** La teología del martirio esta enteramente basada en la muerte de Cristo y en su significado En efecto, Cristo es el prototipo de los mártires "Temendo 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, haciéndose semejante a los hombres, y en su condición de hombre se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz" (Flp 2,6 8)

Cristo es el siervo doliente de Yahve anunciado por Isaías (Is 52,13 15 53), que tiene que sufrir y morir para justificar a la muchedumbre (Is 53,11), que vino a dar su vida en rescate por muchos (cf Mt 20 28)

La salvación del mundo tiene que realizarse a través del sufrimiento y la muerte del testigo del Padre (Mt 16,21 y par., 26 54 56, Lc 17,25, 22 37, 24 7 26 44) ya que sin el derramamien

to de sangre no hay perdón (Heb 9,22) El Señor "vino a los suyos y los suyos no lo recibieron" (Jn 1,11), pero él "los amo hasta el fin" (Jn 13,1), fue entregado (cf Jn 18,2), condenado a muerte (cf Jn 19,7s) y crucificado (Jn 19,18) De este modo consumó el sacrificio del amor (Jn 19,30), a fin de que tuviéramos la vida (cf Jn 10,10)

Realmente la muerte sacrificial de Cristo es el tema central de todo el NT y es elaborado por cada uno de los autores según su propia personalidad y el fin específico de su escrito Se hace referencia explícita a esa muerte o por lo menos se la presupone tacitamente siempre que se trata de la persona, de la vida y de la obra de Cristo y cuando se propone una enseñanza relacionada con cuestiones tan fundamentales como la voluntad salvífica de Dios y la historia de la salvación, la encarnación y la redención, la fundación de la Iglesia, su naturaleza y su misión, los sacramentos (de manera especial el bautismo y la eucaristía) y, naturalmente, el sufrimiento, la muerte y la resurrección y demás verdades relativas a los novísimos y a la dimensión escatológica de nuestra existencia

Precisamente porque la muerte salvífica de Cristo en la cruz es de una importancia tan fundamental se comprenden de fácilmente por qué ha habido siempre mártires en la Iglesia y por qué —como lo confirma el Vat II— los seguira habiendo

En efecto Cristo exhorto repetidas veces a los fieles a tomar su cruz y a seguirlo por el camino real de su pasión "El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí, el que encuentre su vida la perderá, y el que la pierda por mí la encontrará" (Mt 10,38-39 par.) Y también "En verdad en verdad os digo que si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo, pero si muere, produce mucho fruto El que ama su vida la pierde y el que odia su vida en este mundo la conservará en la vida eterna Si alguno se pone a mi servicio que me siga, y donde esté yo allí estará también mi servidor" (Jn 12 24-26)

Estas y parecidas palabras del Señor nos revelan claramente la necesidad del sacrificio y la mortificación en la vida de todos los fieles, que fueron iniciados en la vida cristiana al ser bautizados en la muerte de Jesús (cf Rom 6,3s) Pero, al mismo tiempo, la comprensión de lo que supone esta inserción en Cristo

hace evidente que todos los cristianos, en virtud de su bautismo, tienen que estar siempre dispuestos a morir por Cristo y que, por tanto, el asociarse a él en la entrega de sí mismos hasta la muerte es el modo más noble de seguirlo

En efecto, "así como Jesús, el Hijo de Dios manifestó su caridad ofreciendo su vida por nosotros nadie tiene un mayor amor que el que ofrece la vida por el y por sus hermanos (cf 1 Jn 3,16, Jn 15,13)" (LG 42) Pero —y esto es de capital importancia para una comprensión teológica de la realidad que estamos considerando— el martirio "en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la su prema prueba de amor" (LG 42)

El martirio y la vocación martirial no son el fruto de un esfuerzo y deliberación humana, sino la respuesta a una iniciativa y llamada de Dios, que invitando a ese testimonio de amor, plasma el ser de la persona llamada, confiriéndole la capacidad de vivir esa disposición de amor

Pues bien, precisamente en virtud de la unión que Cristo establece gratuitamente con los hombres, haciéndolos partícipes de su vida y, por tanto, de su caridad convirtiéndolos en miembros de su cuerpo que es la Iglesia y distribuyendo a cada uno según el beneplacito de su voluntad la medida de la gracia, Cristo mismo sigue viviendo —en algunas personas escogidas por el y que corresponden libremente a su Espíritu— los diversos aspectos de su vida y de su actividad redentora, y especialmente esta suprema prueba de amor Precisamente por esta unión vital entre Cristo y los mártires miembros de su cuerpo, es el mismo Cristo el que mediante su Espíritu habla y actúa en ellos "Cuando os entreguen, no os angustiéis sobre como habéis de hablar o que habéis de decir, porque se os dará en aquel momento lo que debéis decir Pues no sois vosotros los que habláis, es el Espíritu de nuestro Padre el que habla en vosotros" (Mt 10,19 20)

Y en virtud precisamente de esta misma unión, las persecuciones no faltarán nunca a la Iglesia (cf LG 42) "Bien aventurados seréis cuando os injurien y persigan Alegraos y regocijaos pues también persiguieron a los profetas antes que a vosotros" (Mt 5,11-12, cf Lc

6,22 23) "El discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre su señor Al discípulo le basta ser como su maestro y al siervo como su señor" (Mt 10,24-25, cf Lc 6,40) "Si a mí me persiguieron, también os perseguirán a vosotros" (Jn 15,20) Es la vida de Cristo que continúa en su Iglesia

Así pues el martirio resulta posible ante todo por la gracia del Señor, cuya fuerza se manifiesta plenamente en la debilidad (cf 2 Cor 12,9), y esto explica el ánimo y la perseverancia sobrehumanos que manifestaron tantos mártires Esta verdad fue ya comprendida en los primeros tiempos del cristianismo como se deduce no solo de las actas de los mártires, sino también de la orden de no buscar el martirio o exponerse imprudentemente a él, sino dejar a Dios toda la iniciativa, ya que solo él puede dar la fuerza necesaria para enfrentarse con la prueba

En esta misma perspectiva, los padres de la Iglesia nos invitan a ver en las pasiones de los mártires otras tantas fases de la guerra entre Cristo y las potencias del mal y a contemplar llenos de admiración las batallas que el Señor sostiene en las personas de sus fieles soldados (cf san Agustín, *Sermo 113*, II, 2, PL 38, 1423)

Sin embargo, el hecho de que el martirio sea un don y una gracia de Dios no significa que queden suprimidas o disminuidas por la gracia la personalidad humana del mártir y su mas preciosa prerrogativa, que es la libertad Al contrario según los principios generales que gobiernan la vida del cuerpo místico de Cristo, las posibilidades de la libertad humana y del amor espontáneo quedan enriquecidas y ennoblecidas eminentemente por la gracia, precisamente en el martirio la persona humana realiza bajo el impulso de la gracia su mas auténtica posibilidad de libertad y de amor, puesto que en un acto unico omnicompreensivo e irrevocable le da a Dios toda su existencia terrena y, en un acto supremo de fe, esperanza y caridad, se abandona radical y totalmente en manos de su creador y redentor

La grandeza unica de esta entrega completa de sí mismo se hace aun mas patente si se considera que el mártir no sólo se enfrenta libremente con la experiencia trágica y tremenda de la muerte que él, con una palabra o un solo gesto, podría fácilmente posponer y despojar de los elementos de violencia dolorosa

inherentes al martirio, sino también, y sobre todo, que él acepta en todo su corazón gozosamente esa muerte como un medio eminente de asociarse absoluta y radicalmente a la muerte sacrificial de Cristo en la cruz. San Pablo alude a esta verdad cuando nos amonesta sobre el carácter preliminar de nuestro compromiso cristiano mientras no hayamos resistido hasta derramar sangre en nuestra lucha contra el pecado (cf Heb 12,4), y, a su vez, nuestro Señor subraya la grandeza del amor heroico de los mártires cuando, refiriéndose directamente a su muerte, afirma "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13)

Al ser el martirio el acto más grande de amor, constituye el camino más noble hacia la santidad. En efecto, al seguir a Cristo hasta el sacrificio voluntario de la vida, el mártir, mas que cualquier otra persona, queda consagrado y unido al Verbo encarnado, transformándose en la imagen de su Maestro.

A la luz de estas consideraciones, se comprende fácilmente por que la Iglesia, ya en un tiempo en el que todavía no se había desarrollado la reflexión teológica, reconoció el insuperable valor meritório del martirio y sus efectos típicos de justificación y de santificación. Ya desde los primeros tiempos de la era cristiana se creyó comunmente que los catecúmenos que sufrían el martirio antes de ser bautizados en el agua habían quedado eficazmente bautizados en su propia sangre, derramada por Cristo y por su reino (bautismo de sangre).

En este mismo sentido hay que interpretar el hecho de que hasta aquellos teólogos de los primeros tiempos que no habían comprendido aun con claridad que todos los hombres son juzgados por Dios en el momento de su muerte y reciben ya entonces su retribución, admitían, sin embargo, que el mártir era liberado inmediatamente de todo efecto del pecado y admitido en seguida en la visión beatífica de la Santísima Trinidad.

Finalmente, siempre ha sido creencia común que nadie está más cerca de Dios y participa más íntimamente de la gloria de Cristo resucitado que aquellos que murieron por él, con él y en él.

La teología sistemática desarrollada por los grandes escolásticos y los teólogos modernos ha profundizado en la teología del martirio, recurriendo sobre todo a la teología de las virtudes infu-

sas, teológicas y cardinales. En primer lugar ha puesto de relieve que el martirio presupone una fe profunda en Dios, esto es, no sólo aceptación intelectual de su existencia y revelación, sino una fe viva, una adhesión personal, que compromete toda la existencia del hombre. Basado en ella, el mártir pone toda su esperanza en Dios y deja confiada mente en sus manos cuanto le es más querido. Es evidente que estas actitudes no pueden subsistir si no están inspiradas y sostenidas por un intenso amor a Dios, amado por sí mismo y sobre todas las cosas, y que este amor, como todo acto auténtico de caridad, no abraza solamente a Dios, sino que se extiende también a todo lo que es suyo y, por tanto, implica también el amor a la Iglesia y a toda la humanidad.

Pero en el martirio se ejercen, además, todas las virtudes cardinales. La opción dramática que el mártir tiene que hacer entre Dios y la vida terrena es realmente una opción prudente, ya que se inspira en una sabia ponderación de los valores. Al mismo tiempo, atribuye a Dios todo lo que le es debido, por lo cual es sumamente justa. Es un triunfo del espíritu sobre la debilidad de la carne y, por tanto, una sublime manifestación de la virtud de la templanza. Y es la demostración de un fortaleza heroica, ya que se oponen a ella todas las tendencias del hombre a conservar su propia vida.

Además, en el martirio el hombre experimenta y acepta humildemente su total impotencia y la necesidad absoluta de estar sostenido por la gracia, obedece hasta el fondo a la voluntad de Dios y se deja libremente privar de todo lo que poseía en la tierra, participando así de la extrema pobreza de Cristo en la cruz.

Finalmente, el amor del mártir es un amor "casto". En su entrega total a Dios ama al Señor de la forma más pura e inmensa posible, con un corazón entero y como lo único necesario. Esta consideración, más que cualquier otra, nos introduce en el misterio de amor vivido por el mártir, y al mismo tiempo nos hace vislumbrar la belleza recóndita de su heroísmo. No es una casualidad que ya en los primeros tiempos de la Iglesia se intuyera la existencia de un vínculo muy íntimo entre el amor típico del mártir y el amor virginal, y que la excelencia de la virginidad se explicara afirmando que lleva consigo un martirio incruento.

La teología del cuerpo místico de

Cristo y la de la caridad teológica nos hacen igualmente comprender las dimensiones sociales y eclesiales del martirio. Si todo acto bueno realizado por un miembro del cuerpo místico redundaba en beneficio del último, esto vale sobre todo para el martirio, acto supremo de caridad. En efecto el martirio es el acto privilegiado en el que Cristo revive su pasión salvífica y su muerte por la Iglesia. Los sufrimientos del mártir son entonces, en un sentido verdadero, los sufrimientos mismos de Cristo padecidos por él no ya en su naturaleza humana concreta, asumida hipostáticamente por la persona del Verbo, sino en las personas humanas incorporadas a su humanidad y que viven de su vida. En este sentido, el mártir completa en su carne, mas que cualquier otro fiel, "lo que falta a las tribulaciones de Cristo" (Col 1,24), y de esta forma coopera eminentemente en la obra salvífica de nuestro Redentor.

Esto no quiere decir, como es lógico, que el martirio añada algo a los méritos de Cristo, que son infinitos por su misma naturaleza, pero el hecho mismo de que el mártir quede tan íntimamente conformado con Cristo contribuye a la mayor santificación de todo el pueblo de Dios y favorece, por tanto, la aplicación de los méritos del Redentor. "Aunque nuestro Salvador, por medio de crueles sufrimientos y de una acerba muerte, mereció para su Iglesia un tesoro infinito de gracias, sin embargo, estas gracias, por disposición de la divina Providencia, no se nos conceden de una vez, y la mayor o menor abundancia de las mismas depende también no poco de nuestras buenas obras, con las que se atrae sobre las almas de los hombres esta verdadera lluvia divina de dones celestiales gratuitamente dados por Dios" (encíclica *Mystici Corporis* AAS 35 [1943] 245).

La historia de la Iglesia naciente y de las misiones confirma la extraordinaria fertilidad apostólica del martirio y de muestra la verdad de aquella exclamación de Tertuliano "Cada vez que nos matan nos hacemos mas numerosos, la sangre de los cristianos es una semilla" (*Apologeticus*, 50 PL 1,534).

Otra función eclesial importante del martirio consiste en su valor de signo. El hecho de que una persona esté dispuesta a sacrificar su vida por su fe depone fuertemente en favor de la seriedad de sus convicciones. Si, por otra parte, son muchos millares de personas,

serias y sobrias, de toda edad y condición, las que arrostran libre y animosamente la muerte por su religión, ello constituye un importante signo apologetico, que no solo atestigua la santidad de la comunidad religiosa en cuestión, sino también el valor intrínseco de la religión misma y de su credibilidad.

El martirio es, además, un signo escatológico por ser una muestra particularmente convincente de que los seguidores de Cristo crucificado y gloriosamente resucitado no tienen "aquí abajo una ciudad estable", sino que buscan y deben buscar la futura (cf Heb 13,14).

Finalmente, el martirio demuestra a todos los hombres la fuerza victoriosa de Cristo, que superó la muerte, y el poder eminente del Espíritu, que anima y sostiene a su cuerpo místico, la Iglesia, en la lucha contra las potencias de las tinieblas y del mal.

5 EL CULTO A LOS MÁRTIRES - La eminente santidad de los mártires fue reconocida ya por los primeros cristianos. Precisamente la convicción, por parte de los fieles, de la unión íntima de Cristo y de los mártires fue lo que indujo a los cristianos perseguidos a invocarlos para que orasen por ellos e intercediesen ante Dios a fin de obtener la gracia de imitarlos en la profesión íntegra e inconcusa de la fe.

La certeza de la vida eterna en Cristo que los mártires habían adquirido con los sufrimientos admirablemente soportados, el saber que eran santos y perfectos por haber dado la mayor prueba de amor al dar su vida por Cristo, el reconocerlos como amigos del Señor y al mismo tiempo cercanos a los que todavía estaban en la tierra, el creer por lo mismo en su poder de intercesión, constituyó el fundamento y el alma del culto a los santos, tal como surgió y se desarrolló en el seno de la Iglesia primitiva. Estos principios son los que nos ofrecen la explicación de las celebraciones en los sepulcros de los mártires (conmemoradas anualmente y no, como entre los paganos, el día del nacimiento temporal del difunto, sino en el aniversario del martirio, o sea el día del nacimiento celestial del cristiano, celebraciones que, por este mismo motivo tenían un carácter de fiesta y no de luto), de la introducción cada vez mas extendida de su recuerdo en el sacrificio eucarístico, de las plegarias e invocaciones dirigidas a ellos, en una palabra, de las diversas manifestaciones de

culto auténtico, no sólo privado, sino también público, por estar reconocido, aceptado e incorporado por la misma Iglesia a su glorificación de Cristo y de Dios. Sólo a través de un proceso muy lento se extendió luego este culto a los llamados “confesores de la fe”, o sea, a los que habían sufrido físicamente por Cristo, pero sin padecer la muerte; más tarde, a los que habían vivido en la virginidad, y, finalmente, a otras personas que se habían distinguido por el heroísmo de sus virtudes. Pero es significativo que en la historia de la Iglesia el culto reservado originalmente a los mártires se extendiera a los no mártires, y en primer lugar a las vírgenes, sólo en virtud de una argumentación teológica explícita, según la cual esta forma de vida se acerca, aunque sin alcanzarla, a la perfección del martirio. La verdad es que éste fue y será siempre considerado (cf LG 42) como la forma más alta y el modelo más sublime de la santidad cristiana.

6. EL MARTIRIO FUERA DE LA IGLESIA CATÓLICA - En el curso de la historia de la humanidad hasta nuestros días un número considerable de personas que no pertenecían a la Iglesia católica han muerto por sus convicciones religiosas en condiciones parecidas a aquellas en que murieron nuestros mártires. Como es obvio, su sacrificio merece toda nuestra estima y reverencia; pero, ¿puede decirse de ellos que son también verdaderos mártires?

La respuesta a esta pregunta depende esencialmente de cuanto hemos dicho, a saber: que según la doctrina católica, el martirio es, ante todo, un don de Dios y que solamente la gracia lo hace posible. Por consiguiente, hemos de distinguir varios casos. Consideremos, ante todo, el de una persona que ha muerto por defender una creencia que está formalmente en contra de lo que enseña la revelación divina; en este caso no se puede presumir que esa persona haya actuado bajo el impulso del Espíritu Santo. Por tanto, estaría fuera de lugar hablar entonces de martirio en el verdadero sentido de la palabra. Este mismo razonamiento hay que hacer respecto a aquellos cristianos no católicos que sufrieron la muerte por defender una doctrina o una práctica condenada por la Iglesia, ya que, por voluntad de Dios, “la Iglesia católica se halla enriquecida con toda la verdad revelada por Dios” (UR 4), y Dios no se contradice.

Si pasamos a considerar el caso de los cristianos separados que sellaron con su muerte su fe en Cristo, se impone una solución muy distinta. Mientras que en la antigüedad, sobre todo bajo la influencia de las luchas contra los montañistas y partiendo de las concepciones eclesiológicas de san Cipriano y de san Agustín, se les negaba generalmente el título de mártires, una interpretación más benévola del principio “*extra ecclesiam nulla salus*” ha abierto el camino a una solución más equilibrada y justa. Es interesante en este contexto el hecho de que Próspero Lambertini (Benedicto XIV, 1675-1758), al ocuparse de esta cuestión en su famoso tratado *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (lib. III, c. 20,3), enunciara el problema en los siguientes términos: “Si es verdaderamente mártir el que es invenciblemente hereje y muere por un artículo verdadero de fe”, y luego, asociándose a la sentencia ya común en sus tiempos, respondería que ese cristiano podía ser un mártir *coram Deo, sed non coram ecclesia*.

En nuestros días, la doctrina de que también entre los hermanos separados puede haber verdaderos mártires es oficialmente enseñada por el magisterio de la Iglesia. Mientras que Pío XII formuló esta convicción respecto a los mártires de las iglesias orientales (encíclica *Sempiternus Rex*, del 8 octubre 1951: AAS 43 [1951] 642-643, y encíclica *Orientalis Ecclesias*, del 15 diciembre 1952: AAS 45 [1953] 5), el Vat. II, hablando de los hermanos separados en general, afirmó que “es necesario que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las obras de virtud en la vida de otros que dan testimonio de Cristo, a veces hasta el derramamiento de su sangre: Dios es siempre maravilloso y digno de admiración en sus obras” (UR 4).

Hoy a algunos católicos les gustaría que la Iglesia procediera a la beatificación y canonización de estos mártires. Por motivos más que evidentes, ello no es todavía posible; además, es obvio que a la inmensa mayoría de los hermanos separados tampoco les gustaría esta iniciativa.

P. Molinari

II. Espiritualidad del martirio en la actualidad

El martirio no se introdujo en el mundo espiritual cristiano con la muerte de Esteban por obra del sanedrín ni concluyó con la paz constantiniana. Aunque históricamente el “martirio” ha sido una prerrogativa de los creyentes a quienes su fidelidad a Cristo les ha costado la vida, el valor semántico del término es más amplio. Como ya se ha indicado [*supra*, I, 1], la noción de “testimonio”, más fundamental y primitiva, incluye la de martirio. El testimonio connatural a la fe cristiana, en cuanto que ésta implica atestiguar aquella verdad no abstracta sino concreta que para el cristiano se identifica con la persona y la historia de Jesús. ¿Es connatural también el martirio? El martirio da más bien la impresión de ser una modalidad contingente del testimonio, destinada a desaparecer en donde prevalezcan la tolerancia civil, el principio de la libertad de conciencia y los valores del pluralismo.

Si tomamos por base el uso lingüístico, tenemos una indicación favorable a la actualidad del testimonio. En efecto, mientras que el “testimonio” goza de todas las simpatías de los cristianos de nuestro tiempo (incluso hasta llegar a una inflación del término en el ámbito de las espiritualidades activistas), el “martirio” es mirado más bien con desinterés; más como un fenómeno del pasado que como un hecho sintomático del presente. Es sabido que en la época patristica, y sobre todo en los dos primeros siglos, el mártir constituyó el modelo del cristiano perfecto. Hoy, a pesar de todo el interés por un cristianismo testimonial, no sabríamos construir una espiritualidad cristiana sobre el martirio.

A algunos esta marginación del martirio del horizonte espiritual del cristiano les parece sospechosa. Apenas clausurado el Vat. II, la voz de un conocido teólogo recordaba a la comunidad católica, entusiasmada por el diálogo con el mundo, la realidad del martirio como “caso serio” de la fe cristiana. Hans Urs von Balthasar señalaba polémicamente en *Cordula* —la joven de que nos habla la leyenda de las once mil vírgenes; habiendo huido al principio de la muerte, salió luego espontáneamente de su escondite y se ofreció voluntariamente al martirio— la antítesis de muchos cristianos contemporáneos. Su principal

cargo contra ellos es que han dejado de considerar el cristianismo como un “caso serio” (esta expresión, traducción literal del alemán *Ernstfall*, es incapaz de recoger todas las resonancias del original; indica el elemento esencial de una *Weltanschauung* que afecta existencialmente al individuo y, por tanto, al compromiso absoluto con que éste responde a una percepción nueva de la realidad, o también el caso de emergencia en que es preciso jugarse el todo por el todo). El olvido de la “seriedad” del caso planteado por la cruz y la resurrección de Cristo provocaría la atenuación del misterio, la pérdida de la identidad cristiana, la huida hacia un mañana utópico ante el futuro del mundo; junto con la disponibilidad para el martirio, los cristianos modernos habrían perdido también el legítimo orgullo del nombre cristiano, prefiriendo el anonimato.

La liquidación del martirio no entra en las intenciones del concilio. Además del texto de la LG 42 —citado por H. U. von Balthasar al comienzo de su libro—, que presenta el martirio como una perspectiva siempre abierta para la Iglesia de Cristo, se podría recordar la declaración sobre la libertad religiosa, en donde se exhorta a los cristianos a “difundir la luz de la vida con toda confianza y fortaleza apostólica, incluso hasta el derramamiento de sangre” (DH 14). Contra aquellos cristianos que identifican la tarea de la hora presente con la adaptación del mundo, el teólogo de Basilea reconoce como voluntad del concilio la “exposición inerte de la Iglesia al mundo. Demolición de las fortalezas; los baluartes allanados y convertidos en caminos. Y esto sin ninguna idea escondida de un nuevo triunfalismo, una vez que el antiguo se ha hecho impracticable. No se piense que, cuando los caballos de batalla de la santa Inquisición o del Santo Oficio hayan sido eliminados, se podrá entrar en la celestial Jerusalén cabalgando sobre el manso borriquillo de la evolución, agitando palmas”. La puesta al día de la Iglesia no debería mirar, por consiguiente, a la eliminación definitiva del martirio en la vida espiritual del cristiano, sino más bien a un martirio que resulta casi obvio.

Puede ser oportuna esta apelación a la “seriedad” de la fe cristiana y al martirio, que es su sello. Pero no ha de entenderse como propuesta del cristiano como mártir en el sentido de un mo-

delo heroico [Modelos espirituales] La época en que vivimos no es ya un mundo de héroes, aunque sigan siendo actuales algunas características de lo que en el pasado era patrimonio de los héroes. Si consideramos heroico lo que depende de una habilidad excepcional, desarrollada mediante un esfuerzo extraordinario, encontramos también en nuestra cultura figuras eminentes que suscitan la admiración común. Sin embargo, desde este ángulo visual nos ceamos todas las posibilidades de comprender lo que es típico del santo cristiano. La vida del santo no es una *hazaña* de grandeza humana sino una *hazaña* del Dios de la alianza. No se trata de celebrar la grandeza del hombre, sino de anunciar la fidelidad de Dios. El uso apologetico de mala calidad, como autocelebración de la comunidad confesional que puede hacerse del heroísmo de los santos —especialmente el de los mártires—, muere apenas nace cuando pensamos que la Iglesia es tan poco dueña de los santos como lo es de la palabra de Dios. No puede servir de ellos para su propia glorificación ni por motivo alguno de triunfalismo y autocomplacencia. Por tanto, no está en manos de la Iglesia programar los martirios. Incluso la autocandidatura al “mártirio” —en sus formas más blandas del vituperio o de la discriminación— de los grupos integristas resulta sospechosa, en todo caso no puede pretender ser la única forma de vivir consecuentemente el compromiso cristiano. En cambio es plenamente legítimo acentuar la *fortaleza* como virtud que acompaña y hace posible la fe. Hoy lo mismo que ayer. No se trata de volver a proponer con Nietzsche un superhombre que viva “peligrosamente”, lo que importa es llevar una vida “buena”. Pues bien, desde hace veinte siglos, en la tradición cultural de Occidente la vida del hombre éticamente realizado se ve a través de un espectro de cuatro colores, constituido por las virtudes de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Todas las fuerzas originales del Occidente —griegos y romanos, judíos y cristianos— han contribuido a la puesta a punto de este esquema de la estructura ética que le permite al hombre realizarse. Al aceptarlo, la teología cristiana admite que el bien no se realiza por sí solo, sino que requiere el esfuerzo del individuo dispuesto a luchar y, si es preciso, a sacrificarse por ello. En los casos límite puede incluso

exigirse la renuncia a la vida. En el filón tradicional de Occidente esta perspectiva ha producido el principio de la libertad de conciencia y una consideración reverencial de quienes sufren violencia por su fidelidad a unos principios éticos y religiosos. Para la religión de la libertad de conciencia son mártires tanto Sócrates como Cristo. Ambos realizaron un ideal de *bondad, verdad-belleza* y se adhieron a él con fortaleza, fue más fácil arrancarlos de la vida que de aquel mundo de valores.

Desde el principio, los cristianos tomaron conciencia de que con el mismo acto con que se adherían a Cristo tenían que enfrentarse con el “siglo”, dado que en el actuaban “potencias” contrarias a la salvación que Dios les ofrecía en Cristo. La muerte misma de Jesús, el “mártir” por excelencia fue vista como el resultado trágico de una lucha entre fuerzas antagonicas. La fortaleza necesaria a los testigos de la fe no imita el cuño del heroísmo, lo vemos en el estilo con que se da el testimonio. La fuerza de los testigos no es la de un arco que se tensa sino más bien la de un salto de agua que brota irrefrenable. Puestos en situación de choque frontal con las potencias antevangelicas demuestran confianza, seguridad gozosa, orgullo. Dos términos griegos se utilizaron especialmente para expresar esta novedad cristiana: *parresia* y *kauchesis*. La *parresia* se manifiesta exteriormente en el comportamiento del que puesto en pie, con la frente alta, habla abiertamente, con plena libertad de lenguaje de su encuentro con la “potencia”, interiormente le da al testigo mártir una seguridad indefectible para anunciar con toda libertad la palabra de Dios. De ese encuentro nace la consagración leal a la palabra misma. Reflejo de esa confianza es la *kauchesis*, esto es, el hecho de gloriarse de algo despues de haber hecho de ello el fundamento de las propias opciones existenciales.

Los cristianos han visto siempre en este comportamiento no tanto una grandeza ética que proponer como modelo a unos pocos hombres fuertes, capaces de asumirlo como propio, cuanto una vivencia mística, esto es, una experiencia interior y personal de la salvación. Freud afirmó que la mayor parte del heroísmo se deriva de la convicción instintiva de que “nada puede pasarme a mí”. El intentaba desenmascarar en este tipo de comportamiento un narcisismo ingenuo, propio del “yo” que no

se ha enfrentado todavía con el “principio de la realidad”. Pero quizá su observación sea también verdadera en un sentido más profundo, que no tenía en cuenta el padre del psicoanálisis. La experiencia personal de la salvación amplía los límites del propio “yo”, en este “yo” más grande experimenta el creyente un sentimiento de preservación de tutela, de garantía segura. A diferencia de lo que sucede en el ideal heroico, el testigo de la fe no se refiere a su propia virtud individual, sino a la “fuerza” con la que se siente en íntima comunión. En esa realidad más grande con la que se confunde su “yo”, la muerte no es ya el mal mayor, ni siquiera es realmente un mal. Pablo nos dejó la celebración lírica más impresionante de esta confianza interior del creyente, casi una fotografía interior de una fe abierta al mártirio (cf Rom 8,35-39).

El carácter particular, místico más que ético, de la fortaleza cristiana justifica el vínculo esencial que hay entre el cristianismo y el mártirio. Al mismo tiempo, nos permite especificar en qué sentido es actual para los cristianos del s. XX el recuerdo del mártirio. No se trata de desempolvillar los modelos heroicos del pasado ni de instigar a un grupo confesional contra los principios civiles de la tolerancia y del pluralismo. Lo que sí resulta legítimo y urgente es defender una profesión del cristianismo basada en la experiencia personal de la salvación más que en referencias culturales. Como diría Von Balthasar, el cristianismo que da mártires no es el de los “profesores”, sino el de los confesores. Donde se encuentra y se experimenta la salvación, el cristianismo es el “caso serio”, si no, puede ser todo lo más un “caso interesante”.

El mártirio, en cuanto *habitus* permanente de una auténtica espiritualidad cristiana, lleva, por tanto, al creyente a preguntarse en qué está basada su propia fe. Un motivo ulterior de la actualidad de la reflexión sobre el mártirio es el valor kermigático que todavía posee en la actualidad. Valor kermigático, no apologetico. El mártirio anuncia un mundo nuevo futuro, pero ya sustancialmente presente. La predicación cristiana no recorre el camino de la conversión moral, como hizo Juan Bautista, ni el de la previsión de la catástrofe cósmica, como hacía la apocalíptica judía. La predicación del reino de Dios que hizo Jesús partió del anuncio de las bienaventuranzas. Y también el mártirio

es una bienaventuranza. “Bienaventurados seréis cuando os injurien persigan y, mintiendo, digan todo mal contra vosotros por causa mía. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos. Pues también persiguieron a los profetas antes que a vosotros” (Mt 5,11-12).

El mártirio se convierte en signo del reino de Dios sólo en la lógica de las bienaventuranzas. Su contenido es una felicidad que tiene a la esperanza como dimensión esencial, ya que participa de la tensión entre el “ya” y el “todavía no”, que es propia del reino de Dios. La felicidad del cristiano está basada en una promesa. Los que son declarados “dichosos” en las bienaventuranzas no lo son en virtud de su situación, sino como consecuencia de la voluntad de Dios de reservarles el reino. Ni la pobreza, ni el hambre, ni la aflicción, ni el mártirio dan la bienaventuranza. Sólo la condición nueva que seguirá al derrumbamiento del desorden actual hara de los desheredados de hoy los destinatarios de la riqueza del reino, en el que Dios saciará el hambre y enjugará las lágrimas. El anuncio de una bienaventuranza ligada a los estados de pobreza, de tristeza, de opresión violenta sólo es posible en un horizonte de esperanza escatológica. Sin ésta, sentirse felices en esas situaciones sería un verdadero masoquismo y favorecería la alienación social. La bienaventuranza en una situación de tribulación tiene un efecto kermigático: anuncia y señala que las ideologías que mantienen la opresión no son más que tigres de papel.

Los seres humanos tocados por este tipo de bienaventuranza son de un temple especial. Aunque no son protagonistas de una rebelión directa contra los poderes opresivos, los amenazan mucho más peligrosamente que los revolucionarios. Los mártires protestan contra una situación en la que domina el mal. Pero ven perfectamente que no solo los oprimidos, sino también los opresores, son víctimas de ese mal. Anticipan de este modo una inversión radical de la condición humana. El vencedor de hoy acabará siendo vencido, no por una revancha del mártir, sino por esa “fuerza” que lo sostiene y que constituye el “yo más grande” al que se ha entregado el mártir, una victoria que no humilla al vencido, sino que lo libera también a él. El mártirio es anuncio de la fidelidad de Dios, hecho frente a un mundo en donde la injusticia triunfante se ha conver-

tido en enfermedad endémica e institucionalizada. Tener el martirio ante los ojos significa para la Iglesia de hoy asumir la debida actitud frente al mundo; no la actitud de rendición acomodaticia ni la de la provocación autocomplaciente. Se trata precisamente de la actitud de los mártires de todos los tiempos, que supieron encontrar en la promesa la luz suficiente para caminar al encuentro del Señor que viene, soportando la tribulación y sin interrumpir nunca su canto. El canto de los mártires, ya tengan que soportar la prueba cruenta o la incruenta, es el que entonó antaño Job:

Sé que mi defensor está vivo
y que él, el último, sobre el polvo se
alzará:
y luego, de mi piel de nuevo revestido,
desde mi carne a Dios tengo que ver.
Aquel a quien veré ha de ser mío,
no a un extraño contemplarán mis ojos;
¡y en mi interior se consumen mis
entrañas...! (Job 19,25-27).

S. Spinsanti

BIBL.—*Actas de los mártires*, Ed. Católica, Madrid 1974.—Arnáiz, E. *Pléyade*, Perpetuo Socorro, Madrid 1981.—Balthasar, H. U. von, *Seriedad con las cosas*, Sígueme, Salamanca 1968.—Bataillon, M. Saint-Lu, A. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, Barcelona 1976.—Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo, cristiano, hombre actual*, Mensajero, Bilbao 1970.—Blas, C. de, *Tarancón, obispo y mártir*, Naranco, Oviedo 1976.—Boff, L. *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid 1978.—Casaldáliga, P. *La muerte que da sentido a mi credo*, *Diario 1975-1977*, Desclee, Bilbao 1977.—Dubois, J. *Les martyrologues du moyen âge latin*, Brepols, Turnhout 1978.—Gerbeau, H. *Martin Luther King*, Atenas, Madrid 1979.—Lassier, S. *Gandhi y la no-violencia*, Paulinas, Madrid 1976.—López Vigil, M. *Don Lito del Salvador. Proceso de una fe martirial*, Sal Terrae, Santander 1982.—Martínez Núñez, E. *Historia de la revolución mexicana. Los mártires de San Juan de Uluá*, México 1962.—Montero, A. *Historia de la persecución religiosa en España*, Ed. Católica, Madrid 1961.—Raguer, H. *La espada y la cruz: la Iglesia 1936-1939*, Bruquera, Barcelona 1977.—Six, F. X. *Charles de Foucauld*, Herder, Barcelona 1962.—Sobriero, J. *Mons. Romero, verdadero profeta*, Desclee, Bilbao 1981.—Véase bibl. de *Modelos espirituales*.

MASS MEDIA

SUMARIO: I. Evolución socio-cultural del fenómeno y repercusiones en la vida cristiana - II. Espiritualidad de los promotores - III. Espiritualidad de los receptores - IV. Medios de comunicación social y estados consagrados -

V. La experiencia y el mensaje de don Albeirio: 1. El apostolado de la "edición"; 2. Espiritualidad del predicador moderno; 3. El nuevo "cántico de las criaturas"; 4. Peligros y dificultades; 5. La dimensión misionera.

I. Evolución socio-cultural del fenómeno y repercusiones en la vida cristiana

Para abreviar, también aquí se emplea la terminología *mass media* —bastante corriente, pero ambigua y desorientadora—, a fin de indicar aquellos modernos medios técnicos de comunicación que el Vat. II ha calificado con mayor propiedad como "instrumentos de la comunicación social"; entre ellos, los principales son la prensa (periódica y de información), el cine, la radio y la televisión. Se los llama "modernos", porque se han presentado y desarrollado en los últimos ciento cincuenta años: la prensa, más o menos desde 1830; el cine, desde 1895; la radio desde 1920, y la televisión, desde 1950. Pero la verdad es que —como acontecimiento de profundas consecuencias no sólo socio-culturales, sino también religioso-morales—, con el progreso tecnológico y, sobre todo, con la integración de la electrónica en sus técnicas (llegada de la "tecnotrónica"), a partir de los años sesenta están sufriendo una evolución radical que, si bien hace omnipresente y prácticamente instantánea la comunicación de sus mensajes, entrelaza y acumula las prestaciones, en otro tiempo distintas, de la información, de la formación y de la diversión en una comunicación social global, centrada prácticamente en la televisiva.

Aunque merece poca o ninguna atención la teoría, hoy demasiado de moda, de McLuhan, según la cual toda evolución histórica socio-cultural de la humanidad dependería exclusivamente de la aparición de nuevos medios de comunicación, de forma que todo el esfuerzo del hombre de hoy consistiría simplemente en el paso palingenésico de la "galaxia de Gutenberg" (la imprenta) a la "galaxia de Marconi" (electrónica), los sociólogos, los antropólogos y los psicólogos están de acuerdo en incluir los medios de comunicación social entre los factores primarios de la evolución actual, que por su extensión y por su profundidad no tiene parangón alguno en el pasado. Se trata de un mundo nuevo, de una nueva cultura-civilización, en

la que los hombres están llamados a vivir en situaciones totalmente nuevas los perennes valores morales y religiosos, y los creyentes y la Iglesia los valores propios del mensaje cristiano.

En esta nueva problemática, durante muchos decenios los católicos y los moralistas en general se han preocupado casi solamente de los efectos personales e inmediatos de los *mass media*, y sobre todo de los peligros y ocasiones de pecado relacionados con sus *mensajes*. En cambio es un mérito de McLuhan y de su (discutible) paradoja "El medio es el mensaje" haber llamado la atención ante todo sobre los fenómenos sociales y a largo plazo inducidos por *esos mismos medios*, considerados bien en sus características técnico-comunicativas, bien en las estructuras económico-políticas en las que actúan.

Dando una ojeada a los que interesan más directamente a la actual acción pastoral de la Iglesia, entrada en la predicación del mensaje evangélico mediante los *mass media* [*infra*, V], los nuevos fenómenos que afectan más de cerca al comportamiento espiritual-moral de los receptores son los siguientes:

- *La información*. Entendida como búsqueda y difusión de las noticias sobre sucesos y hechos de actualidad. Escasa y reducida en el espacio, incierta y lenta en el tiempo hasta hace poco, primero la prensa y luego el periodismo radiofónico y televisivo la han hecho hoy universal e instantánea. De aquí la dinamización actual de la vida asociada, el paso de unos mundos culturales cerrados y estático-tradicionales a un mundo abierto-dinámico en continua evolución. De aquí también el carácter público de todos los acontecimientos, con la rápida limitación del ámbito de la vida privada (*privacy*), por una parte, y la progresiva reducción de las acciones con consecuencias (presumiblemente) sólo personales y privadas de eco y de responsabilidades sociales, por otra; de ahí el actual anacronismo de una espiritualidad que, cerrada en sí misma, ignore lo que ocurre en el mundo y se desentienda de intereses, virtudes y culpas sociales.

- *La propaganda-publicidad*. Entendida como información persuasiva, esto es, organizada y formulada con el objetivo concreto de orientar a los receptores en favor o en contra de perso-

nas (propaganda *personal*), doctrinas (propaganda *ideológica*) o productos y servicios (*publicidad*). Aunque escasamente difundida y estructurada en el pasado, en los dos últimos siglos se ha ido potenciando a través de medios, métodos y efectos hasta convertirse hoy, con el uso masivo de los *mass media* y con el recurso a teorías y métodos de investigación y de programación, en esos poderosos manipuladores de masas, de los que todos somos objeto en mayor o menor grado. Entre los fenómenos socio-culturales (y también ético-religiosos) provocados por ellos, están: el deterioro de toda genuina democracia mediante la manipulación de la información; la explotación de las tendencias gregarias del individuo y su consiguiente masificación en aglomerados de elementos privados de inteligencia y de voluntad autónomas, heterodirigidos por el "jefe" de turno; además, la confección en serie del "hombre unidimensional" marciano, cobayo de la máquina industrial en una "civilización del consumo" inhumana. En gran parte, de esta información y de la propaganda-publicidad de los *mass media* depende el otro fenómeno totalmente moderno:

- *La opinión pública*. Entendida como el conjunto de juicios y de actitudes de los individuos y de los "públicos" sobre problemas e intereses importantes de las comunidades de que forman parte, ocasionados en su mayoría por hechos de actualidad que les notifican (de ordinario) los *mass media*, y que ellos perciben según sus propias estructuras ético-sociales; y, en ocasiones, también como el conjunto de sus consiguientes comportamientos, verbales y operativos, dirigidos a conservar o modificar ciertos estados de hecho de las mismas comunidades. Calificada de "cuarto poder" —en el sentido de que condiciona a los otros poderes propios del estado: el legislativo, el judicial y el administrativo— ya en su aparición cuando se identifica con la prensa, hoy "ejerce un poderosísimo influjo en la vida privada y pública de los ciudadanos de todos los órdenes" (IM 8). Esta es la señal más macroscópica de los otros dos fenómenos típicos de hoy incrementados por los *mass media*, a saber, el de la *sociedad de opinión*, entrada de muchos sucesos, pero a través de *noticias transmitidas* mediante la información y que ha sustituido a las antiguas *sociedades de las certezas*, que co-

nocian pocos sucesos, pero por *experientia directa* o por tradiciones indiscutibles, y el de nuestras *sociedades pluralistas*, en donde las opciones no se hacen según principios y valores admitidos por todo el grupo social interesado —como sucedía en las sociedades pasadas, sustancialmente *homogeneas*—, sino por la confrontación de las opiniones situadas todas ellas en el mismo nivel y en virtud del consenso de mayorías, sin que importe que ese consenso sea espontáneo o esté manipulado por la propaganda.

Es lógico que todos estos fenómenos afecten también a los valores espirituales del hombre y a los específicamente cristianos del creyente, basta pensar en el relativismo escéptico en el que, por quedar todo reducido a algo meramente opinable, se anularían también las certezas racionales en las que se basa toda vida religiosa y moral y las mismas certezas de la fe fundadas en la palabra de Dios y en el magisterio auténtico de la Iglesia, basta pensar igualmente en los peligros —ni mucho menos remotos en el periodo postconciliar—, por una parte, de introducir la opinión publica *tout court* en la Iglesia, confundiéndola con el genuino *dialogo eclesial*, actuando luego en ella como grupos de presión, y acaso de contestación, en juegos de mayorías totalmente extraños a la naturaleza de la Iglesia, y, por otra parte, en el peligro de ignorar tanto el pluralismo de las sociedades modernas, donde tienen que actuar los cristianos y la Iglesia de hoy, como el legítimo y que es de desear que exista y se incremente en el ámbito de la misma Iglesia. En lo que se refiere a la dinámica de las opiniones publicas y a su incidencia en el contexto de los valores civiles y religiosos, el mismo Vat II urge a todos, incluidos los fieles, a una conducta de participación responsable, y no solamente de oración “Es necesario que todos los miembros de la sociedad cumplan sus deberes de justicia y caridad también en esta materia, por ello, con ayuda incluso de estos medios, han de esforzarse por formar y extender una recta opinión publica” (IM 8) Como corolario de los anteriores puede considerarse otro fenómeno importante

• *La inculturación global-informal* que hoy llevan a cabo los *mass media*. En efecto, una vez desautorizadas prácticamente las instituciones que tenían competencia en la instrucción y en la educación de los hijos de los ciudadanos

y de los fieles (la familia, la escuela y la Iglesia) y convertidos ellos mismos en hogar, cátedra y pulpito, los *mass media* imparten hoy autoritativamente la totalidad, puede decirse, de los conocimientos de los valores y comportamientos, no solo a los que antes se consideraban en edad de aprendizaje, sino —“escuela permanente” para todos— a los receptores de toda edad y de toda cultura. Esta nueva situación, que, de suyo, plantea serios problemas a la pastoral de la predicación, plantea también otros muchos de carácter moral-espiritual a los receptores, especialmente cuando —como hoy sucede— los *mass media* están casi todos en manos de operadores insensibles a cualquier valor o interés que no sea lucrativo o ideológico (no cristiano). De aquí la tendencia a ocupar todo el tiempo, libre y no libre, de las masas en la diversión-evasión infantilista y de pseudo-cultura (*Kutsh, masscult* y *midcult* de Mac Donald), de aquí también su ejemplaridad perniciosa: el divismo de la belleza, del deporte, del éxito obtenido de cualquier forma y, quizá, del escándalo, en sustitución de los modelos de admiración y de comportamiento de antaño: los honrados, los gemos, los santos, los héroes, cuando no incluso la escalada de la irreligión y de la inmoralidad hasta llegar —como sucede en mucha prensa y cine de hoy— a reivindicar derecho de ciudadanía para los delitos y los vicios más torpes y títulos de gloria para sus desgraciados campeones.

Las circunstancias históricas en que han aparecido los *mass media* y se han ido imponiendo poco a poco, explican, en parte, por qué entre los muchísimos documentos del magisterio romano falta uno específico sobre la espiritualidad requerida y que debe formarse en cuantos los utilizan, a fin de que su influencia a largo plazo en la sociedad se resuelva en un desarrollo integral armónico del hombre como “persona” y como ciudadano del reino de Dios, y explican, por otra parte, por qué abundan más bien en esos documentos las preocupaciones y las indicaciones —además de pastorales— de carácter moral sobre sus posibles efectos inmediatos en la persona. Sin embargo, algunos de los elementos que nos ofrecen, junto con los adquiridos en serias investigaciones psicossociológicas sobre la actual situación de los *mass media*, permiten formular las siguientes indicaciones generales 1) sobre la espiritualidad de los

promotores u operadores de los *mass media*, 2) sobre la de sus receptores comunes, 3) sobre la de los receptores pertenecientes a estados consagrados

II. Espiritualidad de los promotores

Entre las muchas y comprensibles apelaciones del magisterio a las responsabilidades específicas de los promotores u operadores de los *mass media* hay que señalar dos especialmente una conciliar y otra postconciliar (*Communio et progressio*) “El principal deber moral en cuanto al recto uso de los medios de comunicación social afecta a los periodistas, escritores, actores, productores, realizadores, distribuidores, administradores y vendedores críticos y demás que de cualquier modo intervienen en la confección y difusión de las comunicaciones, pues son de absoluta evidencia la gravedad e importancia de los deberes que a todos ellos hay que atribuir en las actuales circunstancias de la humanidad, ya que informando e incitando pueden dirigir, recta o desgraciadamente, al género humano” (IM 11), “Los realizadores son promotores y animadores del diálogo en la sociedad humana. Ellos dirigen este intercambio que los instrumentos de la comunicación social constituyen en el mundo entero. Ellos, pues, tienen que atender de manera especial y mas profunda, a los fines de la comunicación social, que son colaborar de todos los modos posibles al progreso humano y llevar a los hombres a unas relaciones de verdadera comunión” (CP 73)

Dada la diferente capacidad y especificidad de comunicación de los *mass media* y dada la diversidad y complejidad de las situaciones socio culturales en las que tienen que usarlos los promotores de todo el mundo, en el magisterio escasean las indicaciones prácticas, al estilo, por ejemplo, de la que dirige el Vat II (IM 15) a los críticos de “emitir juicios en los que el aspecto moral aparezca siempre en su verdadera luz” (n 2397), en cambio, abundan las indicaciones generales, por ejemplo, la que el mismo Vat II (IM 11) dirige a todos los promotores para que traten “las cuestiones económicas, políticas o artísticas de tal modo que nunca resulten contrarias al bien común” (n 2384). La verdad es que hoy los promotores de los *mass media*, lo mismo que

otros muchos profesionales especialistas se encuentran continuamente ante opciones morales que no pueden reducirse a casuísticas taxativas, sino que guardan relación con su responsabilidad personal espiritual moral, hecha de “conciencia y competencia” (un binomio que le gustaba emplear a Pío XI)

Conciencia. Significa ser consciente continuamente de las responsabilidades propias —que hemos mencionado— y tener un empeño habitual por obrar siempre en plena adhesión a las normas de la ley moral objetiva —para los creyentes, cristiana— conocida y vivida. Pío XII exhortaba a los cineastas “Acérquense a las fuentes de la gracia, asimilen la doctrina del evangelio, procuren conocer todo cuanto la Iglesia enseña sobre las realidades de la vida, sobre la felicidad y sobre la virtud, sobre el dolor y sobre el pecado, sobre el cuerpo y sobre el alma, así como sobre los problemas sociales y las aspiraciones humanas. Entonces podrán ver como se abren ante sus ojos caminos nuevos y luminosos e *inspiraciones* fecundas para realizar obras que tengan atractivo y un valor perdurable” (*Miranda prorsus*, 103). De aquí las invitaciones del magisterio a cuidar de la propia formación religiosa y moral (IM 15), la disponibilidad de la Iglesia para “acercarse a los promotores de cualquier opinión religiosa y dialogar con ellos a fin de ayudarles a resolver sus problemas profesionales y de este modo servir lo mas posible a los hombres” y a las afirmaciones del “derecho de los promotores católicos a recibir de ella una ayuda espiritual proporcionada a la importancia y la dificultad de su misión” (CP 104s)

Competencia. Significa dominio de la técnica y conocimiento práctico de las circunstancias externas —económicas, políticas, culturales— en las que actúa, y, sobre todo, conocimiento de las características de la comunicación humana en general y de la “social” en particular así como de los efectos probables que, a corto o largo plazo, causarían previsiblemente en los receptores las comunicaciones realizadas con un determinado instrumento. De todos estos factores depende de *hecho* la bondad o no bondad de la influencia cultural-moral de los *mass media*, y por eso mismo no puede prescindir de ellos la espiritualidad y la conciencia de los promotores de ahí la obligación que tienen de

adquirir una preparacion profesional teórico practica seria y puesta al día. A este propósito indica la CP (15,71 72) "Para situar debidamente dentro de la historia de la creacion y de la encarnacion redentora los instrumentos de la comunicacion social y su uso y asegurar su honestidad tendran que contemplar al hombre en su integridad y conocer bien la naturaleza de la comunicacion social y de sus instrumentos. Por eso todos los difusores — cada uno segun su propia conciencia, deben esforzarse en conseguir la capacitacion necesaria. Esa necesidad y esa obligacion incluyen todo lo que, de un modo u otro puede enriquecer o empobrecer la personalidad humana de los individuos o grupos" "Hay profesionales que, aun trabajando en los medios de comunicacion social carecen de la suficiente preparacion. Para promocionarse en su labor necesitan una capacitacion adecuada" "Los informadores han de conocer no solo su profesion, sino la misma realidad humana. Tanto mayor aliciente en contraran los informadores en el ejercicio de su profesion y tanto mayor bien aportaran a los hombres cuanto mas conscientes sean de que al otro lado del medio de comunicacion que transmite su voz o su rostro viven hombres reales. Cuanto mas se esfuerzan por conocerlos profundamente, por penetrar y calibrar sus pensamientos, tanto mas acertadamente adaptaran su palabra a las necesidades de sus receptores. Con ello, los instrumentos de comunicacion crearan una comprension mas profunda entre los hombres y una mas intima comunicacion de las voluntades" Todo esto vale especialmente para los promotores catolicos, "cuya tarea propia consiste en animar humana y cristianamente" los *mass media* no especificamente catolicos, dando "testimonio de Cristo, realizando, en primer termino, su propia tarea con pericia y espiritu apostolico, y prestando, ademas, por su parte, con los medios de la tecnica, de la economia, de la cultura y del arte, auxilio directo a la accion pastoral de la Iglesia" (IM 3,13). De su conciencia y de su competencia profesional dependera realmente el que los programas cuidados por ellos se distinguan o no "por su calidad técnica y su eficacia" y que "la dignidad de las obras religiosas no sea inferior a la de las obras profanas" (CP 128, n 3472)

Este binomio —*conciencia y competencia*—, muy repetido en los documentos de la Iglesia esta a la base de rasgos mas particulares que delinear mas ampliamente la figura espiritual del promotor de los *mass media*. De estas delineaciones conviene indicar las siguientes

Dialogo El profesional de los medios de comunicacion social tiene que tener un talante particularmente dialogante. Los *mass media* son instrumentos de dialogo (CP 5) que "persigue la fraternidad y colaboracion de todos" (CP 19)

Es un dialogo bastante particular, en cierto sentido mas facil y también en cierto sentido mas dificil. Mas facil, porque no se realiza en el contacto directo con la emotividad interpersonal, que puede dificultar la necesaria serenidad para expresar un pensamiento. Mas dificil, porque esa ausencia directa de la persona con quien se establece hace que sea un dialogo a distancia y anonimo casi siempre.

El periodista puede ser el moderador idoneo en este "foro publico" (CP 24). Haciendo de moderador el periodista puede lograr que la mayor parte posible de sus lectores "comparen entre si con criterio libre y lucido" (CP 27) las opiniones o realizaciones de signo distinto que el presenta a los hombres.

Solidaridad Sin una auténtica sensibilidad hacia los demas, el periodista puede manipular soberanamente la informacion. Con espíritu solidario, recorra el mundo para intentar ayudar y unir a los hombres en el bien derivado de las experiencias, dolorosas o alegres, de la humanidad. Los *mass media* "se ordenan a revelar los interrogantes y esperanzas de la sociedad humana y darles respuesta y a que los hombres se unan mas estrechamente" (CP 6)

Los *mass media* tienden de suyo, a interesarse por los demas, a informar a los demas, a aprender de los demas, e incluso a igualar efectivamente a los hombres al menos en algunos momentos. La radio y la television por ejemplo, logran que un mismo espectáculo sea escuchado o visto tanto por el rico como por el pobre, cosa que éste no podría hacer si no fuera por ese instrumento de comunicacion (cf CP 20)

Vigilancia Sin buena prensa, esta actividad es de las mas importantes en el periodista, con tal que le sea quitado el lastre negativo que con frecuencia le ha

acompañado. En una sociedad libre y pluralista, esta vigilancia es necesaria para no dificultar aun mas la perplejidad de muchos. La inconsciencia de no pocos, la pereza de algunos etc. Ocho preguntas segundas se hace CP al tocar este tema, realmente importantes (CP 21). La seleccion de noticias que necesariamente tendra que hacer el periodista puede llevar a fragmentar la verdad o a conceder al sensacionalismo el espacio que roba a temas y aspectos mas fundamentales. Incluso cuando este sensacionalismo tiende a algo tan noble como es despertar al lector "apresurado y distraido" (CP 40) debe ser calculado.

La vigilancia habra de mantenerse atenta quizá sobre todo allí donde el pluralismo exige sus derechos. Informar solo de una parte significa no solo verse al mejor postor o a quien piensa como nosotros sino que también es manipular al lector y faltar a la justicia con quienes opinan de otra manera y tienen derecho a que su opinion *autorizada* llegue a los lectores. El pluralismo informativo implica que "se de debido lugar a las opiniones de todos los grupos que gocen de seriedad y peso" (CP 74) Y esto no se logra por instintividad, sino mas bien lo contrario.

Paciencia responsable El periodista vive inmerso en la prisa. Le han hablado de *pisar la noticia* a los demas, de ser el primero. En todo caso sabe que una noticia atrasada es una noticia inutil. Por otra parte sin embargo, también sabe que "la necesaria rapidez obstaculiza una verdadera exactitud" (CP 39). Este es el reto con que se enfrenta a menudo el periodista.

La paciencia debe tener aquí dos aspectos, como generalmente los tiene siempre. Por una parte, le exigira al menos una elemental verificación de la noticia, y con mas frecuencia posponer la en bien de la exactitud cuando dicha noticia tiene suficiente *magnitud*. Por otra parte, la paciencia es también una actitud de la persona —aquí del periodista— que está dispuesta a ciertas limitaciones y consiguientemente a aceptar también sus practicamente necesarias imprecisiones, e incluso errores a lo largo de su vida. En este caso, la paciencia lleva insita la necesaria humildad de la rectificación para bien de la verdad.

III. Espiritualidad de los receptores

La espiritualidad de muchos cristianos respecto al uso de los *mass media* se resiente todavía hoy de una vision religiosa moral de la vida humana exclusivamente atenta a los pecados que hay que evitar y casi solamente a los mandamientos sexto y nono del decálogo, con un poquito de atencion al escándalo y a los peligros de la fe. Esta situación deficiente se explica, en parte por la forma con que se ha propuesto hasta hoy el tema de los *mass media* tanto en los tratados y manuales de moral como en los catecismos así como por el peso excesivo que ha tenido el *Índice* respecto a la lectura de libros y de periodicos, y por las *calificaciones cinematográficas* —entendidas erróneamente como normas preceptivas y no como normas prudenciales, segun deseaban ser— respecto a la vision de las películas. De todas formas esta situación esta hoy en franco desfase respecto al magisterio romano, el cual —si es verdad que al principio, inducido por el clima irreligioso y anticlerical y hasta herejico en que se desarrollaron los *mass media*, insistió mas bien en los peligros religiosos morales que evitar— se ha ido abriendo cada vez mas desde hace varios decenios a una vision de los *mass media* atenta a todos los valores del hombre integral: persona individual y miembro de la sociedad civil y del pueblo de Dios.

Es preciso poner esta espiritualidad a tono con "los signos de los tiempos". Por tanto, mediante una adecuada instruccion-educacion abrirla ante todo a la realidad objetiva de los *mass media* y a su dinamica global que "forma" al mundo de hoy, pero sin ponerse a la zaga de los "apocalípticos" que, alarmados solamente por sus daños y peligros invocan un imposible retorno al pasado, ni de los "integrados", que ignoran o minimizan los daños y peligros de un uso desordenado de los mismos sino, junto con la Iglesia considerando los como "dones de Dios" "ayudas valiosas al género humano, puesto que rectamente utilizados, contribuyen mucho al descanso y cultivo de los espíritus y a la propagacion y consolidación del reino de Dios", sin ignorar no obstante, que "los hombres pueden utilizarlos contra el propósito del Creador y convertirlos en su propio daño" (IM 2 n 2363). Por consiguiente, es preciso que los receptores tomen nota de los fe-

nomenos socio culturales anteriormente recordados, inducidos en el mundo de hoy por los *mass media*, para hacer se conscientes de sus responsabilidades, tanto respecto al ejercicio de sus propios derechos como respecto al cumplimiento de sus deberes sociales

A la actual *informacion* instantanea y omnipresente responde el deber de informarse oportunamente de cuanto su cede para cumplir responsablemente con las tareas profesionales politicas, civiles y eclesiales de cada uno el de conceder un mayor peso a las crecientes resonancias sociales de los propios actos y de las propias omisiones finalmente, el de poner al dia la actividad pedagogico moral respecto a los hijos y los menores en general, fijandose no tanto en la estrategia de las *defensas exteriores* de las virtudes tales como la disciplina del silencio sobre los temastabu, el aislamiento fisico del mal, etc (todo ello posible en las pasadas sociedades homogeneas cristianas, pero imposible en el mundo pluralista de hoy y con la actual exposicion, precoz e incontrolable de los jovenes a todas las realidades humanas, incluso las menos edificantes, destapadas sobre todo por los *mass media*) sino mas bien pensando en la construccion interior de *personalidades fuertes*, conocedoras del bien y del mal, en posesion de *defensas internas* (antigenos y anticuerpos) y de virtudes conquistadas

La invasion actual de la *propaganda* y de la *publicidad* exige de los receptores de los *mass media* una inteligencia adiestrada en reconocer los expedientes psico-sociologicos ideados y puestos en practica por los mil persuasores mas o menos cultos, y la firme voluntad de portarse en las propias opciones no como cañas movidas por el viento, alienandose entre las masas dirigidas por el profeta de turno o como cobayes de una civilizacion unidimensional del consumo, sino conservandose y actuando como "personas" (y como cristianos), razonando con la cabeza (y con la fe), oyendo el consejo de Pablo "Examínad todo, retened lo bueno" (1 Tes 5 21), y el reino de los cielos anunciado por Cristo a sus pobres de espíritu (Mt 5 3)

El dominio que hoy ejercen las *opinion publicas* en las sociedades pluralistas democraticas y, de rechazo, en las mismas comunidades eclesiales requiere de todos una presencia continua en su dinamica No puede admitirse una espiritualidad y una conducta pasivas

que por temor a "mancharse las manos con la politica" o por amor al vivir tranquilo lleve a los ciudadanos y a los cristianos a mirar desde la ventana callando o murmurando lo que pasa en el mundo o en la Iglesia Al hacernos a todos los *mass media* responsables de la cosa publica y al convertir al mundo en tero en nuestro "proximo" hemos de hacer oír nuestra voz para que no prevalezcan las otras, que las voces se hagan dialogo, no contestacion que nuevamente se inspiren en la razon y en la fe mas que en los clamores en los esloganes y en otros medios corrientes de presion social carentes de toda garantia de opciones objetivamente convenientes al bien comun y mas aun, de un incremento armonico de los carismas, comunes pero funcionalmente distintos, del unico pueblo de Dios

Finalmente, la *inculturacion global-informal* que hoy realizan los *mass media*, ademas de los problemas pedagogicos ya mencionados plantea a los receptores el del empleo del tiempo, no sustraerlo a los deberes del propio estado no gastarlo en pasatiempos cultural y esteticamente pobres o nulos, que estragan el gusto depauperan la inteligencia y el alma, sino utilizarlo tambien para alimento cultural, para pausas de silencio interior (santificar las fiestas) y para el servicio de los demas "Mientras tenemos tiempo, hagamos el bien a todos" (Gal 6,10) Dice la *Comunio et progressio* "Los medios de comunicacion son un capitulo nuevo de la cultura actual Pueden enriquecerla y tambien despojarla de su belleza y dignidad, porque con frecuencia se acomodan a la capacidad y comprension del nivel cultural mas bajo de oyentes o lectores Y como se dedica a estos medios de comunicacion tanto espacio, puede el hombre perder el tiempo en un ejercicio mediocre de su entendimiento y despreciar las cosas más elevadas y utiles Una continuada contemplacion de obras un tanto superficiales casi fatalmente hara que se deteriore la delicadeza y profundidad de juicio de quienes habian ya conseguido una cultura superior" (CP 53) Practicamente, la espiritualidad de los receptores debe tener presente y resolver segun su conciencia estos tres problemas

• El de las *opciones responsables* Primeramente sobre la *cantidad* de los programas respecto a las prestaciones de los *mass media* aceptando los de di-

versión en la medida en que se juzguen necesarios o utiles para equilibrar el desgaste de las tareas cotidianas, pero buscando sobre todo los de informacion, sin olvidar los de formacion-educacion permanente, incluso los religiosos Y sobre todo respecto a la *calidad* estético cultural y moral de los mismos, teniendo en cuenta —si se dispone de ellas— las normas orientativas de las instituciones eclesiales competentes

• El de la propia *formacion especifica* en los *mass media*, indispensable para poder "leer" y comprender criticamente sus programas, siguiendo, si es posible, cursos de iniciación y de adiestramiento practico y leyendo luego criticas serias atentas no solo a los aspectos técnico estéticos (o politicos) de los programas, sino tambien a los culturales-sociales y etico-religiosos

• Y el de las *compensaciones* Para resarcir o evitar los peligros que encierra no tanto el abuso de los *mass media* —que hay que evitar en todo caso, como hemos visto— sino su uso corriente Posibles peligros tendencioso-culturales a largo plazo, ligados a su *modo de comunicar*, y peligros religiosos morales incluso a corto plazo ligados sobre todo a sus *contenidos* Para prevenir el infantilismo intelectual la alienación social y la masificacion, vendran bien el *estudio serio*, o al menos las buenas *lecturas*, para desechar una vision del mundo no religiosa y no cristiana, servir la *oracion* personal y la *mortificacion*, siempre necesaria

IV. Medios de comunicación social y estados consagrados

Puede decirse que, casi hasta el post concilio, la disciplina de la Iglesia sobre el uso de los medios e instrumentos de comunicacion por parte del clero y de los religiosos se inspiraba en estas cuatro normas 1) que toda su profesion de consagrados los compromete a un testimonio especial en la *practica integral* de la vida cristiana, privada y publica, 2) que ese compromiso se perfecciona con la mayor separación posible del "mundo" y de todo cuanto fuese una típica expresion del mismo, 3) que los *mass media* —designados como "dones de Dios"— en realidad no eran mas que "mundo" *ocasiones de pecado* contra la moral (espectaculos) o contra la fe (periódicos y revistas), 4) finalmente, que los medios más eficaces para apartar de

ellos al clero y a los religiosos eran las prohibiciones disciplinarias *graveriter onerata conscientia*, con graves sanciones canonicas para los transgresores

Pero en este mundo tan distinto de hoy solo la primera norma ha permanecido integramente en pie En cambio, no se mantiene la identificacion entre vida de perfeccion consagrada y segregación fisica del "mundo" y de los *mass media*, ya que éstos se escuchan actualmente no solo en los seminarios y en las casas parroquiales, en los conventos y en los monasterios, sino hasta en los desiertos de los antiguos anacoretas, por lo demas aunque fuera posible mantenerla —fuera de situaciones y vocaciones extraordinarias—, hoy no seria aconsejable, dada la apertura actual a los valores personales y humano culturales —incluso para los consagrados— que ha puesto de relieve la teologia conciliar y postconciliar de las realidades temporales, dada la participacion que también en cierta medida el clero y los religiosos han de tener en la vida democratica del propio pais, y especialmente en "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" (GS 1) aunque solo sea para concederles en la oración y en el sacrificio el espacio de su caridad, y dada, finalmente, la participacion, en cierta medida necesaria, en los hechos y en la vida de toda la Iglesia, que hoy más que nunca está y vive "en el mundo" De ahí, para los consagrados —a pesar de que siguen siendo indispensables muchas y radicales "rupturas" con el mundo—, la actualidad, tambien respecto a los *mass media*, de la oración de Jesus al Padre por los suyos No pido que los saques del mundo, que se queden en el mundo sin ser del mundo (cf Jn 17,9s)

Es verdad que la tercera norma —la presunción del peligro— vale también para el clero y los religiosos, lo mismo que para todos los receptores, sobre todo si no estan preparados Sin embargo, hoy mas que antes se comprende que el uso de los *mass media* por parte de ellos no debe estar condicionado exclusiva o prevalentemente por esta presuncion, sino que hay que tener también en cuenta las ventajas humanas y espirituales que se pueden y deben esperar Esto vale no solo para la prensa y la radio, sino tambien para los espectaculos (cine y television), ya que también éstos concurren a desempeñar las

funciones sociales actualmente necesarias de la información, de la formación y del diálogo de opiniones. Por lo demás, "espectáculo" no quiere decir necesariamente "evasión vulgar", ya que puede proponer problemáticas sociales y sublimarse en formas artísticas, o por lo menos servir de decorosa diversión.

Por el contrario, esta casi totalmente anulada la última norma: la eficacia de las prohibiciones y de las sanciones disciplinarias. Primero, por la imposibilidad práctica de fijar normas taxativas para todos respetando las exigencias culturales, espirituales y pastorales de cada individuo en el ámbito de los respectivos estados e instituciones. Luego, por el desarrollo tecnológico, que al poner al alcance de todos el uso de la *mass media*, hace prácticamente imposible, y en todo caso odioso, el control minucioso por parte de la autoridad. Finalmente, y sobre todo, por el sentido más desarrollado de la personalidad en el clero y en los religiosos, que prefieren principios generales a las normas taxativas para orientar sus propias opciones personales-responsables en cada ocasión. Sobre estas premisas, la espiritualidad de los consagrados debería tener presente y resolver con modalidades propias los tres problemas que se imponen indistintamente a todos los receptores, a saber:

- El de las *opciones responsables*. Considerando respecto a la *cantidad* de la *mass media*, el valor eminente del tiempo de unas personas consagradas por entero a Dios y a las almas, la necesidad de salvaguardar espacios y *distensiones necesarios para las prácticas* espirituales, en las que se desarrolla y se alimenta el estado de consagración, especialmente para los religiosos, la conveniencia de proteger un mínimo de vida y de horarios comunes, con zonas de silencio favorables al recogimiento. Y respecto a la *calidad* de los programas, quedando en pie la norma "No todo para todos sino a cada uno según su vocación, sus funciones y su maduración cultural y espiritual", recordando en lo relativo a la información *formación que hoy mas que nunca "ignorancia"* no quiere decir necesariamente "virtud", sobre todo cuando impide los propios deberes de caridad y de justicia, que la mortificación—ascetismo cotidiana de toda vida consagrada—puede también practicarse meritoriamente siguiendo programas "no de

diversión" pero que abren la mente, educan el gusto y enriquecen el espíritu, finalmente, en lo relativo a la *diversión* (moderada) y —¿por que no?— a la *risa sana y limpia*, recordando que puede muy bien ayudar al cuerpo y al espíritu mejor que cierto ascetismo gruñón. Con razón el Vat II (PO 8) aconseja a los sacerdotes que "se reúnan también de buena gana y alegremente para recreación del ánimo", y la *Eccliesiae sanctae* (26) prescribe que cada día los religiosos, "además del tiempo consagrado a las cosas espirituales y al trabajo dispongan de cierto tiempo libre así como de cierta posibilidad de distracción".

- El de la *formación de base* en los *mass media* común a todos los receptores, que para los clérigos y religiosos dedicados o destinados a las actividades apostólicas se amplía a la formación específicamente pastoral, si no ya especializada. Indica la CP (11) "Para que no esten completamente alejados de las realidades de la vida y asuman sin preparación la tarea apostólica, los futuros sacerdotes y los religiosos durante su *formación en seminarios y colegios* han de estudiar la influencia de estos medios de comunicación sobre la sociedad humana y aprender su uso técnico. Esta preparación es parte de su formación integral. Por ello es necesario que los sacerdotes los religiosos y religiosas conozcan como nacen las opiniones y criterios y así puedan adaptarse a las circunstancias del hombre actual. Los alumnos que muestren una especial inclinación y capacidad en el uso de estos medios deben ser preparados más específicamente".

- Finalmente, el de las *compensaciones*. Quedando en pie todo lo dicho a propósito de los receptores comunes, este problema atañe de manera especial a las personas consagradas, si no quieren ver como se extinguen en ellas poco a poco aquellos valores espirituales que las movieron a entregarse por entero a Dios y a las almas, en proporción con su exposición prolongada a los *mass media*, dado que éstos, si no proponen valores y modelos anticristianos, casi siempre ignoran los cristianos, reduciéndolos de este modo a no valores. Indicaba Pío XII "Muchas películas —y esto vale para todos los otros medios— presentan la vida bajo una forma hedonista, descuidando los valores morales y religiosos" "Generalmente, incluso en

los que se indican como moralmente irreprochables los hombres viven y mueren como si no existiera Dios, ni la redención, ni la Iglesia" "Dios no es el protagonista de la historia" Para compensar estos vacíos debería haber largos oasis de silencio, exterior e interior, de meditación, y una intensa vida espiritual vivida en la fe y en la oración, en la caridad y en la mortificación.

E Baraght

V La experiencia y el mensaje de don Albertone¹

La reflexión de don Albertone sobre el tema de los *mass media*, mas que a la instancia de una colaboración orgánica, responde a la necesidad de establecer unos principios y unos comportamientos en el terreno de la pastoral de nuestros días en un mundo marcado por la tecnología y la electrónica aplicadas a la comunicación, en una civilización que podríamos llamar "tecnológica". En este contexto los *mass media* introducen también en la predicación, en la catequesis y en la pastoral general un tipo y un tono de expresividad que no tienen precedentes aun cuando operen mas en el plano de la cantidad y de la extensión que en el del cambio cualitativo [↗ *supra*, I]

El pensamiento de don Albertone sobre este tema inevitablemente fragmentario y ligado a exigencias concretas, se encuentra repartido en artículos, opusculos cartas y en algun tratado orgánico. En compensación, resulta tan incisivo e inmediato que no necesita interpretaciones. Hemos utilizado una colección antológica de escritos albertonianos (CISP)² y un ensayo nuestro sobre el tema (TP)³, con el intento de ofrecer un compendio de ideas y testimonios suficientes para motivar si no para fundamentar, una espiritualidad completa del moderno operador evangélico comprometido en el mundo de los *mass media*.

1 El APOSTOLADO DE LA 'EDICIÓN' "Por apostolado de la edición... se entiende una verdadera misión, que propiamente puede definirse *predicación de la divina palabra por medio de la edición*, o sea anuncio, evangelización de la verdad que salva. Predicación que hay que hacer en todo tiempo y lugar. Como la predicación oral, la escri-

ta o impresa divulga la palabra de Dios, multiplicandola para hacerla llegar con precisión a todas partes, incluso adonde no puede llegar la palabra. Y esto a ejemplo de Dios mismo, que nos ha dado su palabra divina en los 72 libros de la Sagrada Escritura, y a ejemplo de la Iglesia, que en todo tiempo unio la predicación impresa a la oral" (TP 63-64) "El apostolado de la prensa es un medio para salvar las almas. Junto con la palabra viva, el catecismo o las misiones, puede servir de ayuda la prensa, la hoja, el libro, la imagen, la figura impresa en el papel, en el bronce, en el pergamino, cada época tiene sus formas. Pero la voz viva vuela, mientras que la escrita permanece. La voz viva llega a los presentes, la escrita llega a los lejanos, a los hombres de todos los tiempos, la una es transitoria la otra fija" (TP 64). El libro y el periódico son una predicación en casa. "El libro es la palabra de Dios que entra una vez en la familia mientras que el periódico llega cada semana cada mes. La revista es mas util que el libro, ya que llega todo el año, periódicamente, cada semana o cada mes *llevará por tanto, repetidas veces, varias veces al año, la palabra de Dios a cada casa*. Además, la revista por estar mas al día, por ser mas interesante, se la lee mas facilmente" (TP 158).

En la crisis de la secularización, la predicación "tecnológica" es la única capaz de realizar el mandato de Cristo. Id al mundo entero y anuncia el evangelio a toda criatura. "El sacerdote predica a una grey pequeña, casi desaparecida en iglesias casi vacías en muchas regiones. Nos han dejado los templos, cuando nos los han dejado!, pero se han llevado las almas" (CISP 807) "Por eso empleamos el cine y la prensa como servicio a Dios y como medio de predicación para dirigir a los hombres hacia las cosas bellas y las cosas buenas que llevan a la vida eterna" (TP 48-49) "Oponer el bien al mal, los medios del mundo, pero sanos. No sirven las lamentaciones jeremiáticas de otros tiempos, hemos de salvar, nosotros, los hombres de ayer, a los hombres que viven hoy, y trabajar en el mundo de hoy" (TP 47). En este mundo la misma encarnación de Cristo asume aspectos originales. "Monseñor Montini, el nuevo arzobispo de Milán, decía predicando a los escritores "Vosotros tomáis la palabra de Dios y la revestís de tinta, de caracteres, de papel, y la

mandáis al mundo vestida de ese modo Es la palabra de Dios así vestida, el Señor encarnado Dadles a los hombres a Dios *encartado*, lo mismo que María les dio a Dios *encarnado* Encartado y en carnado se corresponden" (*N del T* "carta" en italiano = papel) Por consiguiente, *opus fac Mariae*, ¡haz la obra de María!" (TP 39 40)

2 ESPIRITUALIDAD DEL PREDICADOR MODERNO - En una carta del 15 de diciembre de 1934, don Alberione presentaba de este modo el retrato espiritual del director de un periódico "Es un alma, un corazón sacerdotal que camina decididamente hacia el cielo y señala el camino y renueva y arrastra a su lado a un montón de almas Una mente bien iluminada, lo mismo que un candelero puesto en alto, un corazón lleno de gracia que penetra en todos y fermenta los corazones como la levadura evangélica, una vida toda de Dios, ardiente, que realiza el deseo-mandato del Maestro y brilla ante los hombres, que ven las obras buenas y glorifican por ellas al Padre Celestial Copiar a Jesucristo a la Iglesia a los santos pero antes digerir, formar nuestro pensamiento, nuestra conducta nuestra vida Sacerdotes escritores, escribamos después de la santa misa y hagámonos canales por los cuales la sangre de Jesús pase desde su corazón, llene el nuestro, que, rebosante, se vierta en los lectores ¡Escritor sacerdote, el fruto depende más de tus rodillas que de tu pluma! ¡Más de tu misa que de tu técnica! ¡Más de tu examen de conciencia que de tu ciencia! El escritor laico dará reflejos de luz, tu debes, además, señalar el camino, comunicar la vida" (CISP 19 20)

El planteamiento profesional y espiritual se apoya en las virtudes teológicas "El redactor (periodista, cineasta, operador radiotelevisivo) tiene que estar sobre todo lleno de fe y al mismo tiempo tiene que ser una persona instruida, tiene que estar lleno de esperanza, que mire al cielo tanto en el propio trabajo hecho por Dios y por su gloria como respecto al lector que quiere llevar al paraíso, debe ser una persona llena de caridad, esto es, que ame realmente al Señor y ame realmente a las almas Por tanto, las tres virtudes teológicas han de ser profundas en el alma del escritor Inspírese en las disposiciones y en el modo con que san Pablo dictaba sus cartas El redactor ha de hacerse hombre entre los hombres Por eso, lo mis-

mo que Jesús, ha de dirigirse primero a las masas, a la gran cantidad de almas, a las muchedumbres que componen sobre todo la sociedad, y luego a todos" (TP 70) El sacerdote publicista es definido en una de sus pláticas como un productor publicitario de las realidades eternas "Es aquel que hace propaganda continua del cielo para que todos se enamoren de él y quieran ir a él con todo empeño y al mismo tiempo enseñe el camino y ofrece los medios para ello" (TP 67)

La oración tiene que ser el cimiento de todo el organismo de transmisión: "La oración de ofrecimiento hecha al principio, el sentimiento de unión entre el escritor, el técnico y el propagandista, el continuo recurso al rosario y a las jaculatorias imprimirán en el alma la idea de que no sólo se trata de un verdadero apostolado, sino del apostolado con los medios más modernos y rápidos, el apostolado más fecundo en méritos para nosotros Más aun, es preciso que se sienta esta espiritualidad por otra razón con frecuencia el apostolado publicístico carece de aquellos consuelos y de esa respuesta cercana de las almas que suelen acompañar a los otros misterios" (CISP 1090)

3 EL NUEVO CÁNTICO DE LAS CRIATURAS En las obras del progreso tecnológico puestas al servicio del evangelio, don Alberione ve un nuevo himno de la creación a Dios En un artículo de abril de 1936 se expresaba de este modo "Jamás las criaturas se han visto tan movilizadas y tan ennoblecidas en el curso de los siglos, han concurrido a formar a Jesucristo en las almas como el agua del bautismo Verdaderamente, todo ha sido redimido en Cristo, verdaderamente en donde abundó el delito por la rebelión de las criaturas ha sobreabundado la gracia por la obediencia de Jesucristo La radio y el teléfono, para recoger la verdad, la linotipia, la monotipia y los grabados, para la composición la rotativa, la calcografía y la heliotipia para la impresión, la confección mecánica y la organización postal y aérea, para la difusión, son ejemplos que explican cómo la caridad del apóstol llama a todas las criaturas para que prediquen a Dios, cómo la fe llena de amor del alma orante invita a las criaturas, a todas, a reverenciar y a alabar al Creador 'Benedicid todas las obras del Señor, al Señor'" (TP 5) En el 1954 insistía "Los medios técnicos las má-

quinas los caracteres, todo el aparato cinematográfico y todo el aparato radiofónico, etc son objetos sagrados por el fin al que sirven Porque la máquina se hace pulpito, el local de la composición, de las máquinas y de la propaganda se hacen iglesia, en donde hay que estar con mayor respeto todavía que cuando se está en clase El despacho del escritor el local de la técnica, la librería, se convierten en iglesia y en pulpito Los que allí trabajan asumen la dignidad de apóstoles Los que trabajan allí 'con manos inocentes y corazón puro' comunican a los medios un poder sobrenatural que contribuye a la iluminación y acción íntima por medio del impulso divino que lo acompaña" (TP 45)

4 PELIGROS Y DIFICULTADES - En el discurso pronunciado en el I Congreso internacional de los estados de perfección (1950), don Alberione afirmaba "El apostolado es la flor de una verdadera caridad para con Dios y para con las almas, es el fruto de una vida interior Hay un apostolado ordinario y un apostolado extraordinario Que todos se convengan de que en estos apostolados (la prensa, el cine, la radio, etc) se requiere mayor espíritu de sacrificio y una piedad más profunda Intentos que caen en el vacío sacrificios de sueño y de horario dinero que nunca basta, incomprendidos de muchos, peligros espirituales de todo género, perspicacia en la elección de medios Salvar, ¡pero antes salvarnos! Se necesitan santos que nos precedan por estos caminos no pisados todavía y en parte todavía sin señalar No es cuestión de aficionados sino de verdaderos apóstoles Por eso buscar la luz junto al sagrario y las gracias de la perseverancia en la universal mediación de María asunta al cielo" (CISP 800, 807) El compromiso de trabajar se convierte en compromiso de redimir "Con la máquina, la antena la película hemos de dar a conocer a Jesucristo Nadie piense que se ensucia las manos cuando se unta de aceite o se mancha de tinta Las manos se ensucian con los pecados Pero las manos untadas de aceite o manchadas de tinta son manos santificadas, san José en el cielo muestra sus manos callosas, que hablan de su cooperación en el apostolado de Jesús" La condición *sine qua non* es que toda la "maquinaria" redaccional y tecnológica no se quede sin corriente eléctrica "Si en nuestra tipografía todas las máquinas fueran perfectas, pero

faltase la energía eléctrica, las máquinas no servirían de nada ¡Pero si es un hilo tan pequeño que casi no se ve! Pues bien, intentad prescindir de él, si os atrevéis La energía espiritual es la gracia, que se obtiene mediante los sacramentos" (TP 203-204)

Los fracasos, las incomprendiones, los riesgos del nuevo apostolado hay que incluirlos en las previsiones mucho más que en la predicación oral "Que no se crea el apóstol que va a acabar su vida entre aplausos 'He aquí que os envío como corderos en medio de lobos' Sólo para Jesucristo tiene que trabajar el apóstol llamado a difundir la divina palabra ¡Santidad y apostolado!" (TP 202)

Mientras que la pastoral tradicional ve y toca resultados y consuelos la que se hace a distancia, a través de la prensa o de las ondas, no conoce esta verificación "El premio se os dará arriba En la vida no veréis el bien que se hace día a día, semana a semana No podréis saber a qué alma habéis llevado un poco de luz a quién habéis apartado del pecado impidiendo que fuera a diversiones nocivas Nuestro apostolado es así Un sacerdote que predica y luego va a confesar siente el fruto de su sermón Nosotros no tenemos esa satisfacción La satisfacción vendrá el día del juicio, cuando se vea la ayuda que nuestras representaciones han prestado a las almas, cuando se conozca la reacción que las almas han tenido frente a nuestras transmisiones positivas Por consiguiente sacrificio diario ¿Y para qué? En espíritu de reparación por nuestros pecados en prueba de amor a Dios y para adquirir méritos para la vida eterna" (TP 129)

En la Iglesia perdura la tentación eterna de considerar obediencia a la pereza, y autenticidad evangélica al inmovilismo de pensamiento y de testimonio La acogida de las maneras más actuales de predicación provoca una resistencia a veces pasiva y a veces vivamente obstaculizante, que causa al apostolado daños de incalculable gravedad De vez en cuando don Alberione se enfrenta con palabras insospechadamente claras con esta realidad

En una plática pronunciada el 2 de noviembre de 1956 dijo, entre otras cosas "Las nuevas dificultades que obstaculizan hoy más que nunca nuestro apostolado cinematográfico no deben detenerlo, sino encaminarlo hacia nuevas conquistas No hay que desorientar-

se, sino rezar y caminar hacia nuestra independencia de actividad en la Iglesia, procurando pasar ílesos entre gota y gota, *sin mojarse y sin mezclarse* en ello. No sé ni cuándo ni cómo, pero hemos de conseguir y conseguiremos seguramente nuestra libertad en la Iglesia, ya que lo exige nuestra misión" (TP 161).

5. LA DIMENSIÓN MISIONERA - No entendemos el término misionero en sentido geográfico o interconfesional, sino que lo referimos más bien a las capas sociales en donde se constata la existencia de "extraños" o de opositores al cristianismo incluso en las zonas de antigua cristiandad, como ocurre en el mundo de los intelectuales incrédulos o del ateísmo militante. La presencia cristiana en el mundo de los intelectuales ha sido un postulado constante, aunque es preciso reconocer que, mientras en el ámbito de la producción de libros ha resultado con frecuencia moderadamente satisfactoria, en el del periodismo y del espectáculo no ha realizado todavía empresas de gran incidencia. Don Alberione pide para estos casos los mínimos teológicos y morales: todo el saber es, a fin de cuentas, teología, ya que todo tiene como autor al mismo Dios: "Dios, al crear el mundo, se ha convertido en el autor de toda ciencia. El saber no es más que estudiar a Dios. Cada ciencia nueva es un capítulo que nos explica la obra de Dios. Además, Dios enseñó por medio de su palabra, por medio de sus profetas, y últimamente nos habló por medio de su hijo Jesucristo" (TP 135). Reflexionando sobre la situación del Japón, indicaba: "La masa más deschristianizada en la actualidad es la llamada culta... La profunda crisis de la cultura de hoy consiste en esto: los hombres se ven impulsados hacia conquistas cada vez más vastas en el mundo de las cosas sensibles... La búsqueda desesperada de un fin impreciso, que nunca se alcanza... Los hombres unidos en Dios Padre sobre la tierra: para estar unidos en el cielo, en la posesión eterna y feliz del Sumo Bien, la felicidad eterna. Tenemos obligación de cooperar por esta unidad con la difusión de la doctrina, de la moral, del culto católico" (CISP 856). En orden a la influencia cultural y espiritual en las naciones deschristianizadas o paganas, exhorta: "Formar una mentalidad literaria científica, filosófica..., para llegar a la teología, a la fe, a la moral y culto cristiano. Por tan-

to, 'todo lo que es verdadero, todo lo que es puro...'. El sacerdote apóstol es un predicador que tiene el alma llena de Jesucristo, camino, verdad y vida... Es, además, un conductor de masas, es el padre de las almas, *alter Christus*; se dirige a las poblaciones, allá donde es mayor el número de almas..." (CISP 797-798).

Del conjunto de la obra de don Alberione se deduce un planteamiento del testimonio salvífico en el mundo que no es ya unidimensional, sino que puede partir de cualquier punto en donde tenga lugar una transmisión promocional: desde los *minima moralia*, desde el simple alejamiento del pecado, hasta la edificación cristiana, la elaboración teológica más refinada y la manifestación mística. Por otra parte, cualquier fuente de mensajes se ve hoy más que nunca invitada a la humildad por la noción de retorno o *feed back*, que puede partir igualmente de cualquier distancia: geográfica, ideológica, religiosa o mística. Como ya dijo de Dios san Agustín, en la época de la información global la presencia evangelizadora y salvífica acaba siendo un círculo en donde el centro está por todas partes y la circunferencia no se puede alcanzar.

R. F. Esposito

Notas.—(1) Sacerdote piemontés (1884-1971) que a finales del segundo decenio de nuestro siglo fundó, entre otras, dos congregaciones religiosas: la *Pia Sociedad de San Pablo* (masculina, 1914) y la *Pia Sociedad de Hijos de San Pablo* (1915), que se dedican exclusivamente a la evangelización a través de los medios de comunicación. Para una primera aproximación bibliográfica, cf L. Rolfo, *P. Alberione, apóstol de la comunicación social*, Paulinas, Madrid 1980; S. Lamera, *Don Giacomo Alberione*, Ed. Paoline, Roma 1977.—(2) G. Alberione, *Carissimi in san Paolo. Lettere, articoli, opuscoli, scritti inediti... 1933-1969* (dir. por R. F. Esposito), Ed. Paoline, Roma 1971.—(3) R. F. Esposito, *Teología de la publicística según el pensamiento de Santiago Alberione*, Paulinas, Madrid 1980.

BIBL.—AA. VV., *La comunicación y los mass media*, Mensajero, Bilbao 1975.—AA. VV., *Violencia y medios de comunicación social*, Conf. Esp. de Cajas de Ahorro, Madrid 1972.—AA. VV., *El lenguaje de la imagen: cartel, cine, cómic, TV*, Edimag, Valencia 1978.—AA. VV., *Comunicación y lenguaje*, Karpós, Madrid 1977.—Baragli, E., *Prensa, radio, cine y televisión en familia*, Atenas, Madrid 1965.—Braschi, W., *Las mil y una caras de la comunicación*, Playor, Madrid 1980.—Busquet i Grabuosa, Ll., *Para leer la imagen: mass media y*

educación, ICCE, Madrid 1977.—*Comunión y progreso. Instrucción pastoral de la Santa Sede sobre los medios de comunicación social*, PPC, Madrid 1971.—Echarren Ystúriz, R., *Propaganda, opinión pública y medios de comunicación social*, Paulinas, Madrid 1970.—Eguren, J. A., *Las técnicas modernas de difusión ante la conciencia cristiana*, Sal Terrae, Santander 1966.—Escarpit, R., *Teoría general de la información y de la comunicación*, Icaria, Barcelona 1977.—Esposito, F. R., *La teología de la publicística según el pensamiento de S. Alberione*, Paulinas, Madrid 1980.—Gubern, R., *Mensajes icónicos en la cultura de masas*, Lumen, Barcelona 1974.—Gubern, R., *Comunicación y cultura de masas*, Península, Barcelona 1977.—Klapper, J. T., *Efectos de las comunicaciones de masas. Poder y limitaciones de los medios modernos de difusión*, Aguilar, Madrid 1974.—Lerbinger, O., *Diseños para una comunicación persuasiva*, El Manual Moderno, México 1979.—Núñez Ladeveze, L., *Lenguaje y comunicación: para una teoría de la relación periodística*, Pirámide, Madrid 1977.—Pascual, J. M., *Los medios de comunicación social en la doctrina de la Iglesia*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1976.—Romero, A., *Código ético. Medios de comunicación infantiles y juveniles*, Doncel, Madrid 1975.

MEDIACIONES

SUMARIO: I. El Mediador: Biblia y teología: 1. Antigua Alianza; 2. Jesucristo mediador; 3. Acción visible de Jesús invisible - II. Naturaleza y funciones: 1. Naturaleza; 2. Función; 3. Mediaciones personales - III. Vivencia teológica: 1. Inmediatez en las mediaciones; 2. San Juan de la Cruz; 3. Discernimiento - IV. Variedad de mediaciones: 1. Tipos; 2. Complementariedad; 3. Armonización vocacional - V. Caída de mediaciones: 1. Situación actual; 2. Causas - VI. Reeducación: 1. Principios; 2. Orientaciones; 3. Mediación cultural.

"Mediación" es un concepto fundamental de la teología tomado de la revelación. Se presenta en varias denominaciones directas: mediador, medios, mediaciones; y en numerosas denominaciones equivalentes. Hay una teología de la mediación, que destaca y explica las múltiples conexiones existentes entre gracia divina y realidad humana, entre historia humana e historia de salvación. La pastoral se ocupa de los factores y condicionamientos que acompañan el anuncio y la comprensión del Evangelio en las diversas personas y culturas: mediaciones étnicas, culturales, sociológicas, religiosas.

En espiritualidad, la mediación está entrando de lleno, con resultados muy

valiosos tanto para la comprensión como para la vivencia de la vida teológica¹. Es una categoría muy amplia, en la que están incluidas la mayor parte de las realidades espirituales con sus funciones respectivas. No obstante, tiene un significado bien preciso, que permite valorar personas, hechos y cosas a la luz de su verdadera finalidad: el encuentro personal entre Dios y el hombre. En esta línea de principios y orientaciones generales se mantendrá esta breve exposición.

I. El Mediador: Biblia y teología

"De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo..." (Heb 1,1-2). Estas primeras palabras dan el tono y el contenido general de la Carta a los Hebreos, que centra en Jesucristo mediador toda la economía de salvación: pasado, presente y futuro. La intención primordial del autor es afirmar que Jesucristo es el mediador único y definitivo, presente y futuro, de la salvación. De paso, dice también que el uso de mediaciones es un principio permanente en el trato de Dios con los hombres, y que todas las mediaciones están íntimamente referidas y vinculadas a Cristo².

1. ANTIGUA ALIANZA - Desde siempre, la revelación de Dios y su comunicación con los hombres ha tenido lugar en las mediaciones. La presencia ininterrompida de mediadores y mediaciones en la historia de la salvación manifiesta la voluntad persistente de Dios por mantener relación personal con los hombres en plena historia. Las mediaciones nacen y subsisten en función del encuentro interpersonal entre Dios y el hombre o el pueblo.

Por su densidad religiosa e histórica, por la nitidez de su estructura, la Alianza es la mediación por excelencia, una síntesis de todas las mediaciones. Presupone, significa, garantiza la comunión entre Dios y su pueblo escogido. Incorpora de lleno la historia anterior y compromete la sucesiva. Intervienen, además de las personas centrales Dios-pueblo, toda clase de medios: Moisés como mediador, la ley, el sacrificio, el altar, ritos, palabras, etc. (Ex 19,20.24). Mediaciones del amor, de la voluntad de

Dios, y mediaciones del reconocimiento y de la acogida y respuesta del pueblo. Dios se sirve de todos esos modos y medios para entrar con realismo sensible y concreción histórica en la vida de los hombres.

La Alianza será el principio motor de todo el AT, en su contenido esencial de comunión, y en las formas que la realizan y expresan: hechos de la historia, sacrificios rituales, el templo y el arca, peregrinaciones y fiestas; y, sobre todo, mediadores reyes, sacerdotes, profetas; la oración y la lectura de la ley. Tantas mediaciones de carácter religioso o profano, que llenan la existencia del israelita, y le hacen sensible a la presencia del Señor.

En las páginas del AT se leen también frecuentes abusos y correcciones en la vivencia de la mediación. Los peligros mayores son: exterioridad, absolutización, anarquía. Exterioridad: detallistas y tenaces en la observancia de ritos y leyes, pero que no expresan comunión concendida y sentida con Yahvé. Absolutización: asimismo "idolátrico" a sus caudillos, la ley, el templo, en que ha desaparecido casi por completo la referencia teologal al Señor. Anarquía: todos los ritos, mandamientos, costumbres se absolutizan y adquieren igual gravedad; de ahí que muchas veces se antepongan menudencias insignificantes a valores primordiales.

2. JESUCRISTO MEDIADOR - Ese título recoge del modo más exacto la intención de Jesús en su persona y su presencia, y el sentido fundamental de todos sus hechos y palabras [↗ Jesucristo]. Sería redundancia recoger aquí textos del Evangelio. Sin hacer uso de la palabra "mediador", todos los títulos y funciones que él mismo se atribuye o le dan los evangelios van en esa dirección: mesías, salvador, revelador, palabra, camino, verdad, vida. Es Hijo de Dios, venido del Padre, el único que le conoce. Es hombre, nacido de María, conocido por su tierra y su parentela, que convive con los hombres, les enseña y acompaña y capacita para el trato con Dios.

La mediación se realiza ya dentro de su persona, en su ser y vivir personales: "El amor humano de Cristo hacia los hombres es, pues, la manifestación comunicadora del amor divino hacia los hombres: la misericordia redentora del mismo Dios que llega hasta nosotros a través de un corazón humano. Pero jun-

to a este movimiento de arriba hacia abajo, que procede del amor de Dios por nosotros a través del corazón humano de Jesús, hay en el hombre Jesús un movimiento de abajo hacia arriba, que parte del corazón humano de Jesús, el Hijo, hacia el Padre [...]. En Cristo no sólo se nos ha revelado Dios y su amor hacia los hombres, sino que Dios nos ha mostrado, asimismo, lo que es un hombre que se entrega enteramente a él, el Padre invisible"³.

La mediación totalizante de Jesús no excluye otras mediaciones. El mismo las usa con profusión: cumplimiento de la ley, fiestas, el tacto, la saliva, el barro para sanar enfermos; el lavatorio, el pan, el vino, etc. Pero sí ha luchado toda su vida por devolver a las mediaciones su sentido básico de encuentro con Dios Padre, con el hermano: oración sobria con fe, limosna discreta con amor. Establece jerarquía: la vida de un hombre vale más que el reposo sabático, la ayuda a los padres es antes que hacer una oferta en el templo, la misericordia vale más que el sacrificio y la pureza del corazón más que la limpieza de las manos. Se aira contra las deturpaciones: el templo convertido en casa de negocios, las palabras de la Biblia como cintas de adorno, etc.

Al llamarle insistentemente "mediador de una Alianza mejor", de una "Alianza nueva" (Heb 8,6; 9,15), la Carta a los Hebreos se refiere a la actualidad permanente de Cristo glorioso y no solamente a una misión cumplida durante los años de su existencia terrestre. Con un solo sacrificio ha obrado la redención y se ha sentado para siempre a la derecha del Padre con la función de mediador, salvador, intercesor. El autor sagrado acentúa explícitamente la permanencia de su condición humana y de su experiencia terrestre dolorosa (Heb 5), pues de ella depende la verdad de la mediación.

3. ACCIÓN VISIBLE DE JESÚS INVISIBLE - Al afirmar su función de único y eterno mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo es consciente de los límites históricos y geográficos que tiene su existencia terrestre. No piensa en hacerse sustituir, sino todo lo contrario, provee cosas, gestos, personas que actualicen y visibilicen su presencia. En el momento culminante de la última cena delega a los apóstoles, instituye el sacrificio, consagra el pan y el vino. Y sobre todo ello, la garantía personal: yo estoy con

vosotros siempre, os enviaré mi Espíritu.

Se mantiene en este paso la continuidad de su única mediación. "El hombre Jesús es la presencia humana entre nosotros de Dios Redentor, pero al modo de una presencia humana; por consiguiente, en virtud de un intermedio corporal. Por esta razón precisamente la economía de la encarnación exige, desde la ascensión de Cristo, una mediación corporal que la prolongue. Sabemos ya que este 'cuerpo del Señor' sacramental es concretamente la Iglesia. Hemos llamado a los sacramentos la actividad específica de esta realidad-signo eclesial. Del mismo modo que Cristo obra invisiblemente en el mundo por medio de su corporeidad celeste, actúa asimismo visiblemente en y por medio de su cuerpo terrestre, la Iglesia"⁴.

De este modo entramos en una forma nueva de la misma economía instaurada por Jesús, que ahora se expresa en la mediación de la Iglesia animada por el Espíritu. Con esto aumenta la visibilidad en extensión y en duración, pero aumenta proporcionalmente la pesadez y la opacidad. Frente a la sencillez de Cristo y a la transparencia del Evangelio, se hace complicada la vida de la Iglesia y su doctrina. Pero ninguna mediación es evidente. Nada divino vieron en Jesús muchos de sus contemporáneos, y otros le vieron como seductor y poseído de demonios.

II. Naturaleza y funciones

Hemos visto la mediación como elemento esencial del plan salvífico, que es su contexto original y originante. Hoy cumple exactamente esas mismas funciones en la vida del creyente y de la Iglesia. Basta reflexionar un poco sobre nuestras relaciones con Dios. Todas ellas están enriquecidas y gravadas con el realismo denso de la naturaleza, de la historia, de la psicología personal. Dios sale al encuentro y habla por medio de personas, libros, hechos, signos. Le conocemos por sus mismas obras y palabras, pero siempre a través de nuestras ideas y capacidades, de nuestra conciencia y sensorialidad.

1. NATURALEZA - Llamamos mediación a la capacidad espiritual que poseen ciertos objetos, actos, personas, de comunicar al hombre la acción de Dios, y de despertar y expresar en el hombre acogida y respuesta de comunión. Si se

trata de persona, la llamamos mediador; si de objeto o acto, decimos medio. Cuando uno u otro actúan cumpliendo sus funciones, hablamos de mediación⁵.

Elementos principales de la mediación son: a) Dios, que se comunica al hombre escogiendo para ello caminos de encarnación sensible y de historia; b) el hombre, capacitado para acoger a Dios y responderle por esos mismos medios; c) realidades de la creación, de la historia, de la psicología, asumidas por Dios para ese trato de gracia; d) función mediadora de esas mismas realidades, cuando efectivamente transmiten gracia y despiertan la conciencia teologal del sujeto.

En toda mediación, el centro de mira lo forman los dos primeros elementos: Dios y el hombre en comunión. A ellos se ordena y subordina todo lo demás. Todo debe servir, y nada puede sustituir a la comunión directa entre los dos sujetos.

Hay que señalar como elementos distintos los dos últimos, aunque se trate de una misma realidad. En primer lugar, porque la realidad mediante tiene su propia consistencia diferenciada, que debe ser respetada al establecer su función mediadora. Y también porque la fuerza mediadora de una realidad es un aspecto particular que no siempre se descubre o se pone en ella. En el pan eucarístico no todos ven a Jesucristo, ni en el rito que practican ponen todos comunión de fe y amor.

2. FUNCIÓN - Por tanto, en los medios propiamente dichos se distinguen esos dos aspectos: la realidad desnuda y su función relacional. La función mediadora es voluntad explícita y don de Dios, que ha querido, por creación y redención, hacerse presente en toda realidad. Para su propósito de hacer llegar hasta la conciencia y la libertad del hombre su amor y crear diálogo, Dios ha echado mano de todo lo que puede haber de más asequible y más eficaz para el hombre. Ha inyectado gracia en la creación entera, en los hechos de la historia, en las personas, en las cosas. Dios se abisma en las mediaciones.

La mediación es fruto de una economía de salvación, que ha entretendido lo divino y lo humano con una red de dependencia y armonía real y simbólica inquebrantables. Prácticamente, todo se vuelve "lugar" de gracia y de diálogo: la Iglesia en su misterio e instituciones, la Biblia, los sacramentos, lugares

sagrados, imágenes, servicio a los hermanos, ritos y celebraciones, un encuentro, la alegría, una enfermedad, el trabajo, y dentro del hombre, todo el tejido de su condición corporal, de su psiquismo, de su mundo espiritual.

Lo mismo que la realidad no cumple por sí sola la función mediadora, tampoco la función puede prescindir de la realidad. El acto de comunión va dirigido a Dios en sí mismo. En este sentido se habla de trascendencia en el uso de las mediaciones. Pero esa trascendencia tiene lugar en la adherencia misma a la mediación, que por su mismo significado proyecta más allá de sí misma la comunión total. No son las mediaciones, por lo menos las mejores, simple pretexto o punto de arranque, abandonado rápidamente para crear comunión directa al margen de ella.

3 MEDIACIONES PERSONALES La persona toma parte en las mediaciones de manera relevante. Y lo hace con peculiaridades que merecen consideración aparte.

En muchos casos, las personas intervienen como representantes de Dios, que por esa vía se comunica al sujeto la voluntad del superior como voluntad de Dios, la absolución del confesor como perdón de Dios, las molestias que da el prójimo como cruz mandada por Dios, la decisión de la mayoría legítima como voz de Dios, etc. Aun tratándose de otros medios, como ritos, gestos, sacramentos culto, tenemos mediación sólo cuando interviene la acción de una persona que los organiza y pone en obra. Esta presencia del hombre en las mediaciones impone al sujeto que las utiliza especial penetración de fe, para llegar a la sustancia de la comunión teologal, como diremos luego. Pero impone también a la persona que interviene la grave responsabilidad de que sus intenciones y actos correspondan a la realidad que representa. Para que el superior sea tomado como voz de Dios, tiene él mismo que *hacerse* tal por medio de la sabiduría, la humildad, la oración, el desapasionamiento, llegar a escuchar la voz de Dios para poder transmitirla.⁹

La persona interviene también como objeto receptivo de nuestra relación con Dios. El amor y el servicio al hermano terminan en Cristo. Lo que hicierais con uno de estos pequeños, recibir al apóstol, visitar al encarcelado, ayudar al enfermo, al necesitado. Tanto más cuando

se llega a comunión recíproca con el hermano. Evidentemente, la relación que se establece con una persona en la que Dios se manifiesta y sale al encuentro no es como la que tenemos con un paisaje. El hermano es por sí mismo extremo de una relación personal, en quien el sujeto encuentra al individuo al mismo tiempo que en él y por él encuentra a Dios. No queda reducido a pretexto para encontrarse con Dios. Es este un punto muy sensible para la mentalidad actual.

Por último, interviene el sujeto mismo que vive la mediación. El sujeto actúa en su encuentro con Dios desde la propia psicología, con sus capacidades y condicionamientos, ideas, imaginación, sensibilidad, cultura. No hay contacto con Dios, ni siquiera en los místicos, fuera de toda mediación subjetiva y de toda cultura. Este hecho no crea interposición o distancia. Jesús mismo ha amado a Dios y a las personas con su corazón y psicología de hombre (GS 22). Por parte de las personas que en el Evangelio logran comunión inmediata con Jesús no se advierte que les crea dificultad ninguna el uso abundante de mediaciones subjetivas: verle tocarle, emocionarse, imágenes populares del Mesías, etc. Son la soberbia depurada, la doblez y actitudes parecidas las que impiden la comunión. La recarga subjetiva de las mediaciones populares está abundantemente compensada por la fuerza de su fe y de su amor.

III. Vivencia teologal

El alma de toda mediación es la bondad de Dios, que busca al hombre y se abre a él. "La comunión personal con Dios no es posible sino en y por un acercamiento benévolo de Dios a nosotros. Pero esto significa asimismo que la religión es esencialmente una relación personal del hombre con Dios, una relación de persona a persona, un encuentro personal o una comunión personal con Dios. Eso es lo que llamamos una actitud de *vida teologal*. Sobre la base de una aproximación gratuita, condescendiente de Dios, el hombre religioso se pone en relación vital inmediata con él, que, mediante esta relación, se convierte para nosotros en el 'Dios vivo'".⁷

Fe, amor, esperanza son las que actualizan esa relación inmediata entre Dios y el hombre y, por tanto, las que dan vida a las mediaciones. Quien pone en

movimiento estas formas de comunión es Dios mismo, que se revela, ama, promete. "En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos ama y envió a su Hijo" (1 Jn 4,10). Dios se revela en Cristo como palabra de verdad, amor, promesa de fidelidad y de mayor plenitud.

A la revelación teologal de Dios corresponde la vida teologal del sujeto (reer, amar, esperar es la reacción del hombre, por obra de la gracia, a la conducta que Dios tiene hacia él. Acoge la palabra, el amor, la promesa, y corresponde con actitudes y hechos de fe, amor, esperanza. La respuesta es también obra de Dios. Dios "allí le da su amor, en el mismo la muestra amarlo como de él es amada, porque, además de enseñar Dios allí a amar al alma pura y libremente sin intereses, como él nos ama, la hace amar con la fuerza que el ama, transformándola en su amor, como hemos dicho, en lo cual da su misma fuerza con que pueda amarle".⁸

1. INMEDIATEZ EN LAS MEDIACIONES

Esta formulación paradójica expresa uno de los puntos más delicados en la espiritualidad de las mediaciones. El creyente moderno, por una parte, se siente atraído por la concreción y la perceptibilidad de formas que encarnan el misterio divino y la realidad espiritual. Por otra parte, las rechaza como estorbo, como intermedio sobrante e indiscreto en la intimidad personal que cada uno establece con Dios. En esta repugnancia intervienen múltiples factores y condicionamientos, de los cuales algunos se refieren a la comprensión teórica y otros al uso inadecuado.

Al hablar de inmediatez en contexto de experiencia mística y de presencia mental de Dios, la espiritualidad contraponen uso de medios e inmediatez. Debe haber influido en ello también el significado etimológico. En realidad son precisamente los medios asumidos por Dios en su revelación los que posibilitan la comunión inmediata. Privada de ellos, la comunión pierde consistencia e inmediatez. Renunciando a la palabra bíblica y a la imagen que nos formamos de Dios, la comunión de fe se hace más lejana y superficial. En la comunión directa con la persona presente se siguen utilizando mediaciones: palabra, mirada, regalo, gesto, recuerdo histórico, lugar adecuado. Los medios favorecen la inmediatez del encuentro personal.

A condición de que sean vividos con

espíritu teologal, es decir, en conformidad con lo que pide su naturaleza y funciones. La vivencia teologal está integrada por dos actitudes complementarias, que parecen contradictorias: adherencia a la realidad sensible en su propio valor y significado y trascendencia dentro de la misma comunión personal con Dios. La vivencia simultánea de estas dos fuerzas requiere equilibrio vivo, que no siempre se consigue con la misma plenitud. Es indispensable para el aprovechamiento espiritual de las mediaciones.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ El santo doctor ha planteado y explicado con competencia insuperada el tema de la vida teologal, el significado y el uso de los medios en el camino de unión con Dios.⁹ Coloca en el centro la mediación de Cristo, revelación total de Dios a los hombres y camino único para acoger y encontrar a Dios. La unión, en cuanto revelación y en cuanto acogida, se realiza en la inmediatez de la fe, el amor, la esperanza.

Todo otro medio, de carácter religioso o profano, debe ser animado internamente por las virtudes teologales, para tener fuerza de unión: ceremonias, lugares, personas, fórmulas de oración, penitencias, sacramentos. Lo repite incesantemente: "Porque así como es bueno y necesario el medio para el fin, como lo son las imágenes para acordarnos de Dios y de los santos así cuando se toma y repara en el medio más que por sólo medio, estorba e impide tanto en su tanto como otra cualquier cosa diferente".¹⁰

La preocupación de Juan de la Cruz está motivada por un contexto histórico en que sobreamaban y se absolutizan las mediaciones religiosas y sagradas. La doctrina vale igualmente para hoy, sólo que aplicada en otra dirección, ya que es más bien la acentuación excesiva de mediaciones humanas y profanas la que corre peligro de apagar el movimiento de la tendencia global.

3. DISCERNIMIENTO - Las virtudes teologales realizan, además de la comunión directa, una labor subsidiaria de discernimiento. Asumen la palabra, la persona, el objeto como presencia de Dios, pero no los identifican con Dios ni equiparan las diversas mediaciones entre sí.

Confiere esa lucidez y la exigen a quien usa la mediación y a quien tiene

que ponerla el que establece una ley como voluntad de Dios y el que tiene que obedecerla. A ambos se les exige la vivencia teologal y el discernimiento para no identificarse ni identificar al otro como el mismo Dios.

Las mediaciones son también "mediadas" por otras mediaciones mas altas, o diversamente interpretadas. De la voluntad de Dios manifestada por medio de un superior se puede recurrir a otro más alto, o esperar al sucesor que reexamine con otras luces la situación. Este hecho no quita valor a las mediaciones, les quita la pretensión de absolutismo y de identificarse con Dios.

Animados por la vida teologal, las mediaciones abren un horizonte infinito, iluminado por la presencia constante y el amor de Dios. Cuando falta el espíritu teologal, los medios producen frustración y asfixia: un mundo cerrado en que volvemos a encontrarnos siempre con nosotros mismos, con lo humano, lo terrestre, con una historia inexpressiva y sin calor.

IV. Variedad de mediaciones

Las realidades que prestan o pueden prestar el servicio de mediación son innumerables en cantidad y variedad. Semejante abundancia proviene de la magnificencia de Dios, que comunica por cauces limitados su infinita grandeza y bondad. Y es también fruto de los varios individuos y grupos que se acercan a Dios por sus propias vías de temperamento y cultura. No podemos detenernos en el tratamiento particularizado de cada una. Resulta más útil y factible establecer algunos principios y orientaciones.

1. TIPOS - Por su gran número y variedad se hace imposible catalogar las mediaciones. En cambio cabe la posibilidad de organizarlas por sectores de una cierta homogeneidad. De ese modo se facilita la comprensión de sus funciones diferenciadas. Casi todas ellas son a la vez descendentes y ascendentes en diversa proporción. Presuponemos la mediación básica y totalizante de Cristo y de la Iglesia.

Entre varios sectores representativos se pueden nombrar a) mediadores gloriosos: María, los santos, los difuntos, que forman una categoría propia, en comunión y subordinación con la mediación de Cristo, b) mediadores terres-

tres: el hermano en general, como destinatario del amor y del servicio; como sujeto de comunión recíproca; como intérprete de la voluntad de Dios a modo de profeta, superior, etc., c) el culto con las varias expresiones de religiosidad comunitaria: el sector más cuidado por la teología cristiana, d) la contemplación y la piedad personal en que cada creyente despliega su gracia y peculiaridades sobre la base de la anterior muy desarrollada en espiritualidad, e) la naturaleza, la creación en general, como huella de Dios, su imagen y reflejo, manifestación de su belleza y bondad, f) la historia que cuenta también con el hombre, pero ya en sus relaciones sociales, políticas, con los acontecimientos y realizaciones que constituyen la trama de la existencia colectiva.

2. COMPLEMENTARIEDAD - El pluralismo de mediaciones es legítimo y necesario. Cada mediación o sector tiene su cometido peculiar que no puede ser realizado por otra mediación o sector, aun cuando se la intensifique. Por mucho que se acentue la mediación del hermano o de la contemplación no queda reemplazada la función específica del culto en la vida del creyente. Para una persona de oración, el crecimiento en madurez cristiana no esta solo en aumentar la oración, sino tal vez en desarrollar sectores que tal vez tiene descuidados: el hermano, la historia.

Ninguno de estos sectores despliega la totalidad de la vida teologal, ni transmite real y simbólicamente la totalidad de los dones divinos. La madurez espiritual está en saber armonizarlas, para que cada una cumpla su función, y en saber jerarquizarlas, pues no todas revisten la misma importancia, y en cada caso hay que discernir cuál es la mas adherente a la situación.

Cada mediación tiene su propio estilo y sus exigencias particulares en cuanto al uso. En este punto, la espiritualidad ha fomentado, o al menos tolerado, una grave confusión. No se puede actuar la mediación social o política con el estilo devocional que se aplica a la oración personal o al culto. Se pueden multiplicar los ejemplos.

3. ARMONIZACIÓN VOCACIONAL. Si son complementarias, tendremos que encontrar el modo en que la persona o el grupo puedan realizar varias de ellas en la unidad de su vida. No es necesario ni

posible utilizarlas todas, ya que algunas son contrapuestas: matrimonio y celibato, eremitismo y vida política, etc. Hay que evitar el peligro de un eclecticismo descontrolado y también la tentación del entusiasmo unilateral por una sola, o de querer imponer a toda la Iglesia con iguales pesos y medidas el propio estilo de mediación.

Varios factores prestan ayuda a la hora de encontrar la propia dosificación de mediaciones. Uno de ellos es la cultura, que crea la base para una síntesis concreta y adherente a las necesidades y sensibilidad del grupo. Tiene la ventaja de que esta armonía nace de dentro y no viene impuesta por simple obligación. Las mediaciones son elemento relevante en la diferenciación de las varias espiritualidades [Historia de la espiritualidad / Espiritualidad contemporánea].

Un segundo factor está constituido por el temperamento personal, el sexo, la educación particular. Como ejemplo esta la diferencia entre el hombre y la mujer a este respecto: la mujer tiene mayor capacidad para mediaciones religiosas y culturales, el hombre tiene mayor predisposición para la mediación de la historia.

La *vocación* es el factor decisivo a la hora de establecer armonía y jerarquía entre las varias mediaciones que cada uno usa.

V. Caída de mediaciones

La caída de mediaciones es una de las experiencias más dolorosas de la vida eclesial y de la vida espiritual. Cuando las mediaciones abundan, el creyente vive seguro y acompañado en un mundo en que todo le habla de Dios. Tiempos y lugares, todos están marcados por la presencia de Dios: un santo, una capilla, una imagen, un rito, una procesión. Al desvirtuarse los medios, Dios parece más lejano y se cortan los puentes de la comunión con él.

Para valorar justamente nuestra situación al respecto conviene hacer una distinción entre dos formas en que las mediaciones se devalúan: decadencia, caída. Sufren *decadencia* cuando pierden su propio contenido interior y su fuerza teologal, pero mantienen en pie su estructura o práctica material, por ejemplo, un rito que ya no significa nada para quien lo practica. Y hay *caída* de mediaciones cuando desaparece

la expresión material, aun cuando siga en pie la experiencia o tal vez emigre en busca de nueva expresión. Esta distinción nos puede ayudar a valorar los fenómenos que se han dado en la historia y existen en la actualidad.

Las dos formas suelen ir mezcladas, pero en muy diferente proporción, lo que permite distinguirlas según predomine el elemento exterior o el interior. Por lo general, se hace más sensible y dolorosa la caída que la decadencia. Hay periodos en que los signos persisten desvirtuados y no se advierte malestar. En cambio el sufrimiento es grave al desaparecer los signos aunque perviva la experiencia que antes se encontraba en ellos.

1. SITUACIÓN ACTUAL. Prescindiendo ahora de lo sucedido en otras épocas, la nuestra se presenta como escasa en mediaciones. Hablamos de la mentalidad predominante, sin pretender universalizar. En nuestro tiempo hay que hablar más de *caída* de mediaciones: omisión, desgana, abandono de los signos. Tanto de los que expresan comunicación de Dios como la Iglesia: los sacramentos, leyes, estructuras, autoridad, como de los que expresan la respuesta comprometida del hombre: la práctica religiosa, la obediencia, los distintivos de sacralidad, etc.¹¹

La caída se deja notar especialmente en el sector del culto y de la religiosidad en general: oración, sacramentos, piedad en sus manifestaciones. Ha aumentado, en cambio, la sensibilidad frente a Dios en la historia y en la comunidad.

Tiene algo de paradójico la presente situación: De una parte quiere concreción y humanización de lo divino; detecta con gusto el componente humano en la inspiración: la Iglesia, la acción de Dios en la historia. Todo ello se hace por mediación de hombres y de formas culturales. Al mismo tiempo manifiesta tendencias inmediatistas: quiere a Cristo sin Iglesia, a la Iglesia sin clero, al Evangelio sin legislación, etc. Y agrava el contraste entre signo y significación: Evangelio y ley, espíritu y letra, comunidad e institución.

2. CAUSAS - Entre causas directas o indirectas se pueden señalar muchas. Basta aludir a algunas. Empezando por las más inmediatas, el concilio Vaticano II ha sido la ocasión de que emergieran muchas de estas dificultades. El cambio de

pensar sentir y vivir en la Iglesia trajo la devaluación de expresiones tradicionales. El pluralismo de formas y la variedad de experimentos ha hecho que se relativizara todo, perdiendo el halo de sacralidad.

Ha influido también en las graves proporciones que ha tomado el fenómeno el hecho de que se hayan conservado hasta el concilio numerosas mediaciones que ya de tiempo atrás carecían de contenido teológico. Estas deberían haber sido eliminadas o transformadas antes. Al no haber sido hecho a su debido tiempo, han venido a acrecentar la caída actual de mediaciones.

Por último tenemos que hablar de depuración histórica. En algunas épocas anteriores ha habido sobrecarga de signos y mediaciones dispersas, sobre todo en el terreno de lo sagrado: santos, normas, costumbres, prácticas, penitencias, devociones, etc. Puestas unas al lado de otras, habían llegado a constituir una sobredosis opresiva de signos inexpressivos no solamente para los de fuera, sino también para los mismos que los vivían y practicaban por simple obediencia o tradición. Es normal que haya seguido un período de simplificación depuradora, liberadora.

Por más que creamos necesaria y en el fondo prometedora la evolución actual no se puede menos preocupar se y buscar remedio, ante el vacío de experiencia teológica que implica y las graves carencias que puede ocasionar en un próximo futuro.

VI Reeducción

Si bajo ciertos aspectos la caída de mediaciones tiene la función de poda benéfica, presenta otros que no parecen compensados en modo alguno. La espiritualidad no puede abandonar la situación a su curso espontáneo. Tiene que intervenir activamente y con proyecto.

En el título se acentúa intencionalmente la reeducación. En clima de renovación, se ha hablado y se ha hecho mucho en cuanto a reforma y remodelación de las expresiones externas, la estructura, la palabra, el rito. Pero se ha hecho mucho menos en materia de reanimación de la vivencia teológica, que es el alma de las mediaciones. Esa labor interna es hoy más urgente, ya que la enfermedad no se refiere a una u otra

mediación, antigua o moderna sino que ha diseccionado la savia vital que las alimenta a todas.

1 PRINCIPIOS La reeducación teológica del creyente se realiza en parte en el uso mismo de mediaciones adecuadas. El signo no solamente manifiesta la experiencia, sino que la ayuda a nacer y desarrollarse. Se impone, además, una educación directa de la vida teológica del creyente: sentido de Dios y del encuentro con él, contenidos del misterio, formas de presencia y acción en la historia, actitudes para detectarla y colaborar. Mientras no se forme teológicamente al creyente, toda mediación quedará externa e inexpressiva.

Existe un método apropiado para la formulación del sujeto en la vida teológica. Es la mistagogía que cuida la asimilación experiencial del misterio por parte de la persona, en pensamiento, sentimiento y praxis. Así es como se produce la comunión personal con Dios y la experiencia misma.

En la noción misma de experiencia de Dios se han mezclado elementos extraños, que luego son causa de vacío y frustración. Si el creyente entiende por experiencia de Dios emoción exuberante, fervor sensible continuado, es normal que le defrauden las mediaciones, antiguas y modernas, ya que no están hechas para producir sentimientos de ese género. Eso no tienen por qué proporcionarlo las mediaciones teológicas, por lo menos las más sólidas y sustanciales. Eso sería egoísmo religioso, y no amor. El creyente tiene que educar primero su idea y su experiencia de lo que significa el encuentro con Dios [↗Experiencia cristiana].

2 ORIENTACIONES - Algunas orientaciones generales pueden ayudar a la hora de establecer nuevas mediaciones o rehabilitar las ya existentes que responden a valores efectivos.

- *Las personas* El creyente actual es muy sensible a la mediación de las personas, que son medios o ponen en obra otros medios, ritos, gestos. Por eso es necesario cuidar ante todo las personas, su autenticidad y la transparencia de sus intervenciones, cuando administran gobernan, sirven. Actúan. De la autenticidad de la persona depende en gran parte la credibilidad de la ley, del rito.

- *Autenticidad* Esta pide que los signos expresen la gracia o la convic-

ción que existe allí. Signos que se mantienen por herencia, o se imponen como norma no sentida, se vuelven convencionales y materia de obediencia, o tema de contestación.

- *Sobriedad* Estamos en período de simplificación y concentración. Hay algo de reacción frente a épocas anteriores de sobrecarga de medios inexpressivos y obligatorios. El creyente ha arraistrado por mucho tiempo mediaciones en las que no veía sentido ni funcionalidad, que no respondían a su experiencia interior ni eran capaces de suscitar otra nueva.¹²

- *Creatividad* Es una cualidad general que abarca mucho. Resulta más difícil de realizar que la sobriedad y simplificación. Aparte el hecho de que no se advierte una originalidad proporcional a la cantidad de medios que se han desvirtuado, se debe tener en cuenta que las invenciones auténticas necesitarán tiempo para ofrecer y ganar la confianza general.

3 LA MEDIACIÓN CULTURAL - La "mediación cultural" no es una mediación más al lado de las ya citadas, sino un cuadro total de vida y comprensión en el que nace y mantiene sentido toda otra mediación.¹³ [↗Espiritualidad contemporánea II]. El nombre puede usarse en singular refiriéndose a la mediación de la cultura en general. También se usa en plural, las mediaciones culturales, para indicar cada uno de los elementos que integran esa cultura: estilo de vida, escala de valores, modos de expresarse, de vivir la religión, de cultivar las ciencias, la belleza, costumbres, etc. (cf GS 53).

Al hablar de A y NT, de caída y reeducación de mediaciones, el factor cultural juega un papel importantísimo. La encarnación del encuentro con Dios en la cultura es un hecho constante y de toda evidencia en la historia de la revelación bíblica y en la historia de la Iglesia. Constantemente los documentos del magisterio afirman y valoran positivamente la penetración del factor cultural en el hecho salvífico y en su expresión.

La encarnación cultural del encuentro salvífico tiene múltiples aspectos y consecuencias, en teología y en pastoral. Ahora interesa la dimensión que se refiere más directamente a la espiritualidad de la mediación. La caída de muchas mediaciones, la desvitalización de otras, el sufrimiento de no encontrar cauces adecuados a la interioridad, se

deben en gran parte a este fenómeno de cambio radical. Estamos en una nueva era (GS 54). Esto produce un desarraigamiento general. La espiritualidad nota el vacío con particular vehemencia, ya que se refiere a la experiencia, que es la más directamente afectada por la evolución cultural.

A la gravedad del cambio en sí se añade su carácter *secular*, que oprime directamente la experiencia religiosa y su expresión sacral. Las implicaciones de esta modalidad ya han sido muchas veces presentadas con detalle.

El hecho fundamental es ha caducado en gran parte la cultura de que se alimentaban en su forma o contenido muchas de las mediaciones que se están afirmando otras culturales. ¿Cómo reeducar al sujeto creyente y cómo remodelar los signos para que respondan a la nueva mediación cultural?

En el ambiente eclesial se ha llegado a admitir con facilidad la incorporación de culturas nuevas en países de misión donde el cristianismo no había aun penetrado con autoridad. Mas difícil se hace la renovación propiamente histórica, el trasvase de una cultura gastada en que ha vivido arraigado el cristianismo a otra que se anuncia como expresión de presente y futuro. Aquí se trata de países y personas ya penetrados por el cristianismo que asumió su cultura, la ha sacralizado con el uso y el reconocimiento oficial de la Iglesia. Que los chinos o los japoneses puedan encarnar lo cristiano en su cultura diferente no crea dificultad. Que los cristianos europeos puedan desencarnar su vida de una cultura caduca y pasar su experiencia de Cristo, evangelio, salvación, a la nueva cultura que está surgiendo es tarea mucho más difícil. No solamente por la resistencia que ponen los responsables, sino también por el hecho mismo de trasvasar la experiencia cristiana en sí. A ello se añade el riesgo de crear vacío o deformaciones por la intervención de renovadores sin carisma ni talento para llevar a cabo esa transformación.

Pienso que en buena parte esta labor de reencarnación en la nueva mediación cultural está siendo llevada a cabo por personas y grupos de vida que cultivan una experiencia cristiana auténtica y le saben dar formas significativas para ellos mismos, que la viven, y para sus contemporáneos de buena voluntad.

Notas—(1) Cf F Ruiz Salvador *Caminos del Espíritu Compendio de teología espiritual* Espiritualidad Madrid 1978² 52 85 Ch A Bernard *Le projet spirituel* PUG Roma 1970 239 282 —(2) Para una teología del mediador y de las mediaciones en el A y NT cf MS II 825 880 (J Scharbert) y MS, IV 1 29 104 (N Fuglister) —(3) E Schillebeeckx *Cristo sacramento del encuentro con Dios* Dinor Pamplona 1965 26 27 —(4) E Schillebeeckx *o c* 75 76 —(5) Cf F Ruiz Salvador *Discernimiento y mediaciones* en 'Rev de Espiritualidad' 38 (1979) 351 378 donde se explica la terminología funciones y disfunciones de la mediación —(6) L Gutiérrez Vega *La obediencia religiosa desde la teología de las mediaciones* en "Vida Religiosa" 42 (1977) 453 477 —(7) E Schillebeeckx *Cristo sacramento o c* (nota 3) 12 —(8) San Juan de la Cruz *Cantico Espiritual* 38 4 —(9) Sobre la doctrina sanjuanista de unión inmediata y medios he ofrecido ya una síntesis amplia en otra ocasión *Juan de la Cruz una realidad y mito* en "Rev de Espiritualidad" 35 (1976) 356 376 —(10) San Juan de la Cruz *Subida del Monte Carmelo* III 15 2 —(11) Cf O Gonzalez de Cardedal *Elogio de la encina Existencia cristiana y fidelidad creadora* Sígueme Salamanca 1975 29 33 —(12) Cf J A Jungmann *La predicación de la fe a la luz de la Buena Nueva* Dinor Pamplona 1965² "La solución de hoy día debe ser no la adición o conglomeración sino la concentración que no rechaza lo que es valioso sino que lo situa en el lugar que le corresponde. Una pastoral edificada sobre lo esencial mantendrá abiertos muchos caminos pero todos los caminos desembocarán en el único y auténtico camino de la salvación" (p 80) Todo el cap 5, *Adición o concentración?* (pp 73 81) —(13) Cf B Secondin *Messaggio evangelico e cultura Problemi e dinamiche della mediazione culturale* Ed Paoline Roma 1982

BIBL.—AA VV *Teología espiritual reflexión cristiana sobre la praxis* Espiritualidad Madrid 1980 —AA VV *Sociología de la religión y teología Estudio bibliográfico* Cuadernos Diálogo Madrid 1975 —AA VV *San Juan de la Cruz dialogo y hombre nuevo* Espiritualidad Madrid 1976 —AA VV *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sígueme Salamanca 1973 —Balthasar H U von *El problema de Dios en el hombre actual* Guadarrama Madrid 1966 —Boff C *Teología de lo político Sus mediaciones* Sígueme Salamanca 1980 —Dalmás I H *Shalom Cristianos a la escucha de las grandes religiones* Desclee Bilbao 1976 —Foucault M *Las palabras y las cosas* Siglo XXI México 1968 —Gutiérrez G *Teología de la liberación*, Sígueme Salamanca 1972 —Lain Entralgo P *Teoría y realidad del otro*, 2 vols Rev de Occidente Madrid 1968 —Maldonado L *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Marova Madrid 1977 —Rahner, K *Misión y gracia* 2 vols Di nor, Pamplona 1966 —Roqueplo Ph *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?* Sígueme Salamanca 1969 —Véase bibli de *Jesuicris to*. Su dimensión de mediador es fundamental y fundante de las mediaciones en el cristianismo

MEDITACION

SUMARIO I Meditación y vida cristiana II Las formas de meditación 1 La práctica metodológica 2 La oración metódica 3 Las formas ignaciales de la meditación 4 El paso a la contemplación III Conclusión

El ejercicio de la meditación es una de las formas de la oración contemplativa [→ Contemplación II 2, a]. En la espiritualidad cristiana la meditación indica ordinariamente la forma de contemplación en la que se suceden actos distintos de la inteligencia y de la voluntad mientras que en la contemplación propiamente dicha la actividad espiritual es mucho más simple. Pero el término no siempre tiene esta acepción concreta y, en la espiritualidad en general, a menudo se lo entiende en el significado amplio de contemplación. Sin embargo suele estar siempre acompañado de cierto matiz: la meditación presupone una aplicación más energética y más metódica del espíritu.

Por lo demás, éste era el significado original del término latino *meditari*. Según P. Philippe, "en latín como en griego *meditatio* (*melete*) expresa la idea de un ejercicio. Al principio servía para indicar cualquier clase de ejercicio físico o intelectual, cualquier práctica destinada a preparar y a entrenar al ejercitante, después el lenguaje reservó *exercere* para los ejercicios físicos y *meditari* para los del espíritu. La meditación en su significado etimológico indica una reflexión del espíritu que corresponde a los ejercicios preparatorios y a las repeticiones de los soldados y de los músicos. Se trata de un trabajo de asimilación de lo que el ojo ha leído, de lo que el oído ha escuchado de lo que la memoria ha retenido, de "masticar" y de rumiar las ideas a fin de empaparse de ellas por completo"¹. Esta actividad meditativa suele unirse a la → *asesis*, de la que constituye una parte esencial. Cuando aplicamos esta tarea de asimilación al contenido de la fe cristiana, podemos hablar de meditación cristiana.

I. Meditación y vida cristiana

La meditación es una forma de oración contemplativa y no persigue, por consiguiente, un fin distinto del de ésta, el que medita, aplicando el espíritu y el corazón al misterio de la fe, procura dar a su propia fe un carácter cada vez más

personal, asimila el sentido y el contenido del misterio de fe meditando uno de sus aspectos particulares, aunque tome como objeto de meditación su propia vida o las decisiones que se dispone a tomar, se mueve siempre dentro de la vida de fe y es la fe lo que se esfuerza en acrecentar.

El cristiano, para garantizar este crecimiento, procede lo mismo que haría en una disciplina profana. Aplica su inteligencia a los datos del misterio de fe y profundiza en su sentido, a su vez, este sentido, mejor asimilado por la inteligencia, le lleva a adoptar unas actitudes prácticas y afectivas más conformes con el mensaje de la revelación.

Ya Hugo de San Víctor había relacionado la meditación religiosa con la de un texto ordinario, hecha para asimilar su contenido inteligible. "La meditación — escribe — es el pensamiento asiduo y reflejo que intenta con prudencia conocer la causa, el origen, la manera de ser y la utilidad de una cosa. La meditación tiene su principio en la lectura, pero no está sometida a ninguna regla ni precepto en la manera de leer. Le gusta correr libremente a través del espacio"². La primera observación importante que podemos hacer a propósito de este texto se refiere al carácter "natural" de la actividad meditativa.

Es verdad que nuestro autor le reconoce a la meditación la máxima libertad. Pero pronto se habría de insistir en la idea de que la meditación supone una investigación rigurosa y lo más exhaustiva posible de un misterio de fe. La prolongación práctica de esta intuición será la aparición de los *metodos de meditar*. Se entenderá por método un esquema estereotipado, aplicable a cualquier objeto de meditación. El fin perseguido será el de guiar el espíritu a la investigación completa de los diversos aspectos del misterio y a la aplicación de la voluntad, del corazón y de la conducta práctica a la enseñanza que se ha meditado.

Así pues, la idea de meditación no tiene de suyo nada de artificial, sino que se basa en la estructura psicológica del hombre racional y da la precedencia al discurso ordenado y hasta metódico. Pero es éste precisamente el punto contra el que se dirigen las objeciones de ciertas escuelas de espiritualidad, al someter la actividad espiritual a un marco racional, ¿no se corre el peligro de frenar la libertad del Espíritu Santo, que actúa a su modo en el alma del fiel?

¿Como es posible todavía dejar espacio a la inspiración y a la espontaneidad del espíritu, si se lo conduce por caminos rigurosamente trazados? Como se ve, se trata de un problema perfectamente análogo al que vimos cuando se trató de la actividad ascética [→ *Ascesis* I, 2, II].

Sin embargo, en el caso de la meditación el problema es más delicado. En efecto, era relativamente fácil de comprender que el ejercicio de la penitencia corporal no podía menos de disponer para la acogida de las gracias espirituales. Pero cuando se trata de un esfuerzo del entendimiento, tenemos la impresión de estar muy cerca de la actividad del mismo Espíritu Santo. Por lo demás, la experiencia demuestra que a la meditación se le atribuye fácilmente una eficacia inmediata.

Pues bien, la solución es idéntica a la propuesta en el caso de la actividad ascética. Lo mismo que ésta *dispone* para la acogida de la gracia, así la meditación *dispone* al espíritu a asimilar el misterio de fe. Se trata sólo de una disposición, sería, por tanto, un grave error atribuir a la actividad meditativa una eficacia en cierto modo mecánica o pensar que la intensidad de la aplicación del espíritu dispone a *acoger* la gracia en proporción directa. Dios concede sus propios dones con gran libertad. Mas, por otra parte, no se ve por qué el Espíritu Santo no podría actuar dentro mismo de la actividad meditativa y por qué habría establecido en cierto modo obrar sólo en la espontaneidad del espíritu y del corazón. Sin disminuir en lo más mínimo la libertad total del Espíritu, reconozcamos que lo único que podemos enseñar en el campo de la oración es el ejercicio de la meditación, ya se cuidará luego el Espíritu Santo de conducir hasta la contemplación, consistiendo el papel del guía espiritual ante todo en animar al contemplativo y en ayudarle a evitar los escollos que pueden presentarse en su vida de oración.

II. Las formas de meditación

Toda meditación se caracteriza por una actividad más o menos metódica del espíritu, que se aplica a escudriñar un misterio. Por eso mismo podríamos, de suyo, concebir numerosos métodos de meditación, de ellos, algunos insistirían más en la inteligencia, mientras que otros subrayarían el papel de la

imaginación o la función de los impulsos afectivos. De hecho, en la historia de la espiritualidad observamos que muchos autores han propuesto formas de meditación que consideraban especialmente adecuadas a la cultura y a la formación de los cristianos de su tiempo. Aquí nos limitaremos a proponer algunas observaciones dispuestas según un esquema histórico.

1 LA PRÁCTICA MEDIEVAL. Los monjes no solo se dedicaban a la oración litúrgica sino que intentaban además asimilar el misterio de la fe con la ayuda de la oración mental personal. Para ellos la oración mental se basaba constantemente en la *lectio divina* [«Palabra de Dios III 2】 El aspecto más interesante para nuestro propósito es que para ellos la meditación se presentaba como un momento de una actividad contemplativa compleja. Citemos en este sentido a un autor antiguo: «La lectura es la aplicación del espíritu a las Sagradas Escrituras, la meditación es la investigación esmerada de una verdad escondida con la ayuda de la razón, la oración es la tensión devota del corazón hacia Dios para alejar el mal y obtener el bien, la contemplación es la elevación del alma a Dios, de un alma que está atraída por el gusto de los gozos eternos. La lectura busca la dulzura inefable de la vida bienaventurada, la meditación la encuentra la oración la pide, la contemplación la saborea. Se trata de las palabras mismas del Señor: «Buscad y encontrareis, llamad y se os abrirá» (Mt 7,7). Buscad leyendo, encontraréis meditando, llamad orando entraréis contemplando. La lectura lleva el alimento a la boca, la meditación lo mastica y lo tritura, la oración lo saborea y la contemplación es ese sabor mismo que llena de gozo y sacia al alma» (Guigo II, el cartujano). Así pues, la meditación se sitúa entre la lectura y la oración. Respecto a la primera es como una elaboración que debe permitir al espíritu profundizar en el sentido del texto y nutrirse de él. La oración posterior es una petición dirigida a Dios y sitúa precisamente a la meditación como una disposición para recibir el verdadero alimento espiritual, que no puede ser otro más que un don de Dios.

2 LA ORACIÓN METÓDICA. En la vida orante de los monjes la oración mental comprendía varios grados: lectura, meditación, oración, contemplación, pero

estos grados se concebían como momentos sucesivos de una única aplicación del espíritu y del corazón al misterio de la fe.

No resulta difícil imaginarse que también para los monjes la lectura y la meditación podían estar separadas por un intervalo de tiempo. Tal fue el caso habitual de los laicos, cuando al final de la Edad Media empezaron también ellos a dedicarse a la oración mental. La diversidad de sus ocupaciones les obligaba a reservar un momento a la oración mental, y no todos tenían a su disposición los textos de la Sagrada Escritura. Se pensó entonces en proporcionarles una ayuda proponiéndoles varios *metodos de meditación*.

Para que sea utilizable un método de meditación debe ser sencillo. Por eso los autores intentaron copiarlo de procedimientos retóricos y psicológicos que todos pudieran comprender. Sus propuestas son de muchos tipos.

Cuando se toman en consideración los primeros métodos de meditación que aparecieron al final de la Edad Media resulta sorprendente su relativa complejidad. Por ejemplo, el primero que proponía un esquema aplicable a todos los temas de meditación, lo subdividía en veintitrés grados diferentes. Esta complejidad no debe interpretarse en sentido demasiado peyorativo como si se tratara de imponer una forma rígida de aplicación del espíritu al misterio. Al contrario, la multiplicidad se presentaba como un medio para facilitar la reflexión. No cabe duda de que los autores consideraban que sus métodos se podían utilizar con cierta libertad.

En el caso que hemos mencionado, se trata sobre todo de regular el uso de la reflexión. Luego apareceran otros métodos que concederán especial importancia a la sucesión de las diversas actitudes espirituales características de la oración. Así, san Francisco de Sales insiste en el ejercicio introductorio de la presencia de Dios, la razón de su insistencia debe buscarse sin duda en el hecho de que se dirigía a personas laicas que por llegar de sus ocupaciones cotidianas, tenían que realizar un esfuerzo particular para sumergirse en la oración. La conclusión de la oración pretende ser práctica y contiene, por consiguiente, una serie de actos de acción de gracias, de ofrecimiento y de petición.

La oración sulpiciana pone el acento en la relación con las personas divinas

En ella ocupa un puesto privilegiado la adoración. Además, es necesario buscar varias maneras de considerar a la persona y los misterios de Cristo de la consideración histórica se pasará a su forma interiorizada para acabar con una consideración más práctica. Como se ve, se trata siempre de esquemas sencillos. San Juan Bautista de la Salle parece un poco más complicado, pero siempre con el fin de asegurar una mejor aplicación del espíritu y del corazón al misterio de la fe, por ello no vacila en multiplicar los diversos actos espirituales que traen la relación personal con Dios. También él insiste mucho en el recogimiento como preparación para la oración, y recomienda considerar a Dios presente en el lugar donde nos encontramos, en nosotros mismos y, finalmente, en el sagrario de la Iglesia. Este sentimiento de la presencia divina se vivirá con actos de fe, de adoración, de acción de gracias de humildad, de contrición, etc.³

3 LAS FORMAS IGNACIANAS DE LA MEDITACIÓN. Podemos detenernos algo más en las formas ignacianas de la meditación, y ello, evidentemente, no porque sean superiores a las demás, sino porque son las más conocidas y las más aplicadas, especialmente en los retiros habituales, la breve panorámica que de ellas vamos a presentar nos mostrará también su variedad.

El más conocido de estos métodos es el de las tres potencias: memoria, inteligencia y voluntad, aplicadas sucesivamente a los diversos aspectos del misterio que se medita. De suyo esta sucesión de los diversos actos es perfectamente natural y respeta el proceso habitual de nuestra reflexión.

Esta presentación de la meditación, aunque perfectamente fundamentada, es, sin embargo, demasiado sumaria y se le puede reprochar que convierte a la oración en una actividad meramente reflexiva. Por eso hay que completarla con ayuda de las indicaciones que nos ofrece el mismo san Ignacio.

Antes de enfrentarnos con el tema de la meditación, hay que respetar los preámbulos necesarios: ponerse en presencia de Dios, purificar la propia intención, fijar la imaginación y señalar el fruto que se intenta sacar de la meditación.

Habitualmente no se mide de manera suficiente la importancia de la consideración imaginativa. No se trata sólo de tener ocupada la imaginación para que

no se distraiga la actividad de las otras potencias, sino de hacer que la escena contemplada sea más concreta, suscitando de este modo un interés personal más profundo por la persona de Cristo San Ignacio, durante su peregrinación a Tierra Santa, quiso ver todos los lugares por donde había pasado Cristo. Todo peregrino sabe muy bien que no hay nada que sustituya a la impresión que deja el contacto con las cosas y con los lugares que llevan aun, por así decirlo, las huellas de la presencia amada. Representar se los lugares de la acción significa ante todo evocar una presencia y reavivar el amor.

Esta preocupación ignaciana de evocar la presencia de Cristo aparece en la recomendación repetida tantas veces en el libro de los *Ejercicios* sobre la atención a la imaginación, así como en su indicación de que se termine toda oración con un coloquio con las personas divinas y con los santos. Este momento de conversación con las personas es esencial en la oración, suscita la adhesión personal y la entrega concreta al servicio del Señor y completa la consideración intelectual que, sin él, correría el peligro de quedarse en una especulación abstracta.

Pero no conviene que reduzcamos las enseñanzas de san Ignacio sobre la meditación solo al modelo de la meditación de las tres potencias. En los *Ejercicios espirituales* recomienda la contemplación de una escena evangélica en la que miramos a las personas, escuchamos sus palabras y consideramos sus acciones. Esta forma de oración se distingue de la anterior en el hecho de que fija la mirada espiritual sobre todo en las personas y no en las verdades, cuya formulación es abstracta. Requiere un recogimiento habitual más profundo que se adapta mejor a las personalidades más afectivas y va acompañada de una familiaridad habitual con la Sagrada Escritura.

Es muy fácil combinar estos dos modos, tal como hacemos precisamente en la liturgia de la palabra. Pensemos en la liturgia de la palabra que se realiza en cada misa, cuando el texto está suficientemente unificado, contiene la meditación de un texto doctrinal en la epístola, el salmo expresa más bien la invocación y la petición, el relato evangélico se presta muy bien a la contemplación, que debería desarrollarse en la homilía. Esto nos muestra que la forma meditativa de la oración se sigue proponiendo en nues-

tres días como algo perfectamente natural

Además de estas formas principales, san Ignacio indica otras que también pueden utilizarse con provecho. Podemos, por ejemplo, rezar meditando un texto bien conocido, esforzándonos en saborear interiormente todas sus palabras. En ese caso hay que conservar una gran libertad en el ritmo de la oración. Según aconseja san Ignacio, hay que procurar ante todo llegar al gusto interior, sin preocuparse de que sea más o menos largo el texto que alimenta la oración. "No el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar las cosas interiormente" (*Ejercicios*, n. 2)

Otra forma de oración ignaciana nos puede introducir en una mejor comprensión del sentido de una práctica de la meditación, que hoy se recomienda mucho y que procede de las tradiciones orientales. San Ignacio observa que podemos acompasar la oración con la respiración (*Ejercicios espirituales* nn. 258-260). En esto consiste precisamente lo esencial de los métodos que hablan del control consciente de los ritmos respiratorios. Las razones de la elección del ritmo respiratorio son complejas: permanece bajo una dependencia satisfactoria de la voluntad, en el aspecto fisiológico, actúa sobre los órganos internos y sobre el sistema neurovegetativo en el aspecto simbólico, expresa el paso continuo de la pesadez corporal a la elevación del espíritu.

¿Por qué tienen hoy tanto éxito estas técnicas procedentes del mundo oriental? La razón parece muy sencilla: intentan sobre todo proponer a los occidentales, en continuo estado de tensión y de dispersión, un medio eficaz para llegar a la concentración, sin la cual no existe una meditación intensa y prolongada. Esta disciplina ofrece a cierto número de almas, deseosas de eludir la dispersión un medio de encontrar el yo profundo y de descubrir de este modo el sentido de la oración, que no puede ir acompañada de la dispersión.

[Para otras formas de meditación
➤ Cuerpo II 2]

4 EL PASO A LA CONTEMPLACIÓN - Todos los autores admiten que, en la vida de la oración, tras la meditación viene la contemplación. Esta secuencia no es automática o necesaria, pero se verifica muy de ordinario. Uno de los problemas clásicos es también el de saber

reconocer las señales que caracterizan este paso de la meditación habitual a la contemplación. Sobre este punto nos limitamos a proponer algunas observaciones que resumen la doctrina comúnmente admitida de san Juan de la Cruz.

En la *Subida del monte Carmelo* (II, 13) y en la *Noche oscura*, el santo trata del cambio de régimen en la vida de oración y en la vida espiritual. No resulta fácil discernir la entrada en la vida contemplativa, ya que, ateniéndonos a lo que dice el autor "la aridez purificadora se sirve a veces de la melancolía o de algún otro estado de ánimo" para conducir al alma a la contemplación. Esta mezcla de elementos naturales y sobrenaturales es en realidad muy frecuente.

Hay dos signos negativos y uno positivo que caracterizan el cambio. Los dos primeros son la falta de gusto por las cosas de Dios y por las cosas creadas, la imposibilidad de meditar y de discurrir con el sentimiento y la imaginación, es decir, de producir actos distintos de conocimiento y de voluntad. El signo positivo consiste en el hecho de que el alma se complace en estar sola con Dios, amorosamente atenta a él, sin consideraciones especiales en medio de una paz interior.

El signo positivo es indispensable para valorar un estado que exteriormente es afín a un período depresivo y que difícilmente consigue describir el sujeto. San Juan de la Cruz indica que la atención amorosa dirigida a Dios es casi imperceptible al comienzo del período contemplativo. Sin embargo, comprendemos que se trata de un período transitorio cuando comprobamos que la imposibilidad de dedicarnos a la meditación coexiste con un gran deseo de unión con Dios y con una generosidad habitual en la vida espiritual.

En realidad, no hay que exagerar la oposición entre la meditación y la contemplación. Puede suceder muy bien que una persona se ejercite durante largo tiempo en la contemplación y que vuelva luego a otras formas de oración que están más cerca de la meditación que había abandonado.

III. Conclusión

El problema de la meditación y de sus métodos no puede separarse del de la oración contemplativa, de la que constituye un caso particular [➤ Contempla-

ción]. La vida de oración intenta esencialmente conferir a la fe un carácter cada vez más profundo de adhesión personal al misterio de Dios conocido en Jesucristo. Mientras que la contemplación ejercita la fe de una manera más sencilla, la meditación se esfuerza en hacer que entren en acción todos los recursos imaginativos, intelectuales y afectivos del que medita.

No tenemos que olvidarnos nunca de que la actividad del hombre en oración es una cooperación a la gracia de Dios, que se concede en abundancia. Es la gracia de Dios la que atrae a la oración y es siempre esa gracia la que sostiene la actividad del que ora. Por muchos que sean los esfuerzos realizados durante la oración no poseen una eficacia mecánica para aumentar en nosotros la vida sobrenatural. Nos disponen únicamente a recibir ese crecimiento de Dios que está siempre dispuesto a concedérselo. De esta manera el esfuerzo de aplicación del espíritu y del corazón al misterio de la fe que realizamos en la meditación constituye la preparación más habitual para la recepción de la gracia divina.

En todo caso, ¿cómo prepararnos a una vida más profunda de fe sino por medio de este esfuerzo de oración personal? Si los santos y los autores espirituales han insistido tanto en la importancia de la oración y se han ingeniado en proponer sus mejores métodos para hacerla fructuosa, es señal de que están convencidos de que éste es el camino real para crecer en la unión con Dios. Es verdad que la oración que enseñamos constituye solamente el primer peldaño de una ascensión espiritual larga y difícil. Pero es también lo único que nosotros podemos enseñar. Cuando Dios hace entrar en la contemplación, él mismo se cuida de instruir al alma en el sentido de los misterios y en el modo conveniente de orar. El concede a menudo la gracia de la contemplación a aquel que se dispone generosamente a ello con la meditación.

Ch. A. Bernard

Notas—(1) P. Philippe *L'oraison dans l'histoire* en *L'oraison* (Cahiers de la Vie Spirituelle) Cerf Paris 1947 10—(2) *De modo do cendi* c. V PL 176 878—(3) Sobre estos esquemas metodológicos cf G. Lercaro *Metodi di orazione mentale* Massimo Milán 1967³

BIBL.—Completamos el sentido clásico de meditación con el sentido moderno AA VV *La meditación como experiencia religiosa* Herder Barcelona 1976—AA VV *Munen Muso ungegenstandliche Meditation* Grunewald Mainz 1978 (rico homenaje al P. Enomiya Lasalle)—Benavides L. G. *Para una meditación más vivificante* Edit. Progreso México 1972—Caballero N. *El camino de la libertad* vols III IV *Meditación y oración sus bases humanas y sus técnicas* Edicep Valencia 1976 1977—Durckheim K. *von Meditieren, wozu und wie* Herder Freiburg 1976—Johnston W. *La música llamada Paulinas* Madrid 1980—Lercaro G. *Los métodos de oración mental* Studium Madrid 1961—Lotz J. B. *La meditación en la vida diaria* Guadalupe B. Aires 1966—Lotz J. B. *Como meditar* Guadalupe B. Aires 1969—Reiter U. *Autorrealización* Mensajero Bilbao 1977—Solle D. *Viaje de ida* *Experiencia religiosa e identidad humana* Sal Terrae Santander 1977—Stinissen W. *Meditación cristiana profunda* Sal Terrae Santander 1982—Tilmann K. *Temas y ejercicios de meditación profunda*, Sal Terrae Santander 1982—Véase *bibl. de Oración*

MINISTERIO PASTORAL

SUMARIO I Premisa II Orientaciones teológicas I Exigencias culturales 2 Relectura del NT 3 Líneas de interpretación teológica a) Línea ontológica b) Deducción cristológica c) Deducción eclesiológica III Carisma ministerial y opción fundamental 1 La opción fundamental de Cristo y el sacerdocio de la Iglesia 2 Carismas de la totalidad IV Los signos de la totalidad 1 En la espiritualidad pastoral 2 En la espiritualidad profética 3 En la espiritualidad litúrgica V Espiritualidad católica VI Conclusión

I. Premisa

El léxico que se suele utilizar en nuestro tema resulta bastante confuso y no es posible encontrar una palabra que sea totalmente adecuada a la complejidad y a los matices problemáticos de los conceptos que en él andan en juego. Al hablar de "ministerios pastorales" o simplemente de "ministerio" a lo largo de este artículo intento referirme concretamente al ministerio que existe en la Iglesia en virtud del sacramento del orden, es decir, de los diáconos, sacerdotes y obispos. Lo que expongo está pensado sobre todo a propósito de la figura del sacerdote pero casi siempre

se podrá referir también al obispo, y menos al *diácono*, ya que para la espiritualidad del diácono habría que trazar previamente los contornos teológicos, jurídicos y pastorales que hoy están destacando lentamente de la espesa niebla que ha oscurecido durante siglos este ministerio. Esta observación vale más todavía a propósito de los "ministerios instituidos", cuyo porvenir es oscuro y cuyas estructuras son aun del todo inciertas. Por eso no hablaré de ellos. Por otra parte, ¿no debería situarse su consideración más bien dentro del tema de la espiritualidad de los laicos? [↗ Laico]

II. Orientaciones teológicas

La ya famosa crisis de identidad del sacerdote, que estalló violentamente en el pasado decenio postconciliar, reavivó energicamente el debate teológico sobre el sacerdocio. La literatura reciente es abundantísima y, como quizá pocas veces en la historia, la discusión teológica está arraigada en los problemas concretos de la vida. [↗ Crisis III 3 c]

1 EXIGENCIAS CULTURALES. Anterior a la teología de la secularización es el fenómeno de una cultura secularizada. Se podrá discutir sobre su amplitud, aceptar o rechazar lo radical y definitivo de su realidad e interpretar de muy diversas maneras su significado teológico.² Lo cierto es que en una sociedad fuertemente articulada, pluralista y democrática no queda lugar para una institución sacerdotal que encarne dentro de ella un poder sagrado y que represente, como en las antiguas sociedades sacrales, uno de los polos esenciales e indiscutibles de la articulación del poder. El parroco junto al alcalde, el obispo junto al príncipe, el papa junto al emperador o a quien haga sus veces, como parejas expresivas de un modo de ser de la sociedad, parecen una realidad definitivamente desaparecida. El personaje del sacerdote deja de ser entonces en la sociedad protagonista del juego de las autoridades y se ve obligado a reconstruir su figura ante ella como misionero de un mensaje religioso y como líder de una de tantas comunidades libres que existen dentro de ella. Tiene que reservar sus vestiduras sagradas para la vida interior de la Iglesia revistiéndose de laicidad en la sociedad laica y mostrándose como un

ciudadano entre los demás. Esta operación no resulta tan natural y no está libre de repercusiones de gran interés en el interior mismo de la estructura eclesial. Se inserta, como causa y efecto al mismo tiempo, en el marco de un replanteamiento global del papel del ministerio y, sin duda alguna, del menor relieve de su aspecto sacerdotal y de una creciente acentuación de su aspecto misional y pastoral.

2 RELECTURA DEL NT. Hay algunos datos de la exégesis que, sin ser nuevos ni mucho menos para el biblista, hasta hoy no habían marcado decididamente la reflexión teológica. Entre ellos están los siguientes: el Nuevo Testamento no atribuye nunca el término "sacerdote" ni a los apóstoles ni a los demás ministros de la Iglesia, "presbítero" y "obispo" son términos sinónimos, de ministros de la Iglesia instituidos con la imposición de las manos se habla solamente en los textos menos antiguos del NT, la Carta a los Hebreos no establece en la Iglesia la necesidad de un ministro sacerdotal distinto del ministerio, nuevo y fuera de los esquemas sacerdotales clásicos, del mismo Jesucristo, por el NT no se puede demostrar rigurosamente que la Iglesia apostólica no celebraba la eucaristía sin la presidencia del apóstol.

Sobre todo es interesante observar que el fenómeno de una cierta secularización del sacerdocio comienza precisamente en el NT. La Carta a los Hebreos declara explícitamente la impotencia del sacerdocio del templo, de los ritos y de los sacrificios para resolver el problema fundamental del perdón de los pecados y del acercamiento del hombre a Dios. Por eso Jesús no desciende de una tribu sacerdotal, es sacerdote en el sentido de una consagración a la mediación entre Dios y los hombres, pero no ejerce esa mediación con el aparato ritual del sacerdocio y del templo (ya que la sangre de las víctimas no quita los pecados), sino viviendo y muriendo por amor al Padre y a los hermanos, resucitando y entrando en el santuario del cielo para la salvación de todos. De este modo Jesús declara abolido cierto tipo de culto y establece otro nuevo, el de su persona y su vida: su cuerpo es el nuevo templo (cf Heb 5, 1, 7, 14, 10, 14, 10, 9s, Jn 2, 19-22). Así, sencillamente, la vida misma de la comunidad de los creyentes que viven en Cristo es el templo nuevo en donde actúa el nuevo sacerdo-

cio y se ofrecen sacrificios, que son la vida misma animada por el Espíritu (1 Pe 2, 10). Entonces es natural que la generación que conoció a Jesús o que escuchó el testimonio de sus discípulos en persona no se planteara el problema de un ministerio sacerdotal en la comunidad. En efecto, el verdadero problema no es ya el de tener mediadores para acercarse a Dios, sino sólo el de conocer a Jesucristo. En cambio el problema del ministerio se plantea aunque ahora en los términos nuevos del nuevo sacerdocio, cuando empiezan a desaparecer los apóstoles de la escena y se hace esencial para la Iglesia saber dónde y cómo puede ella en cada una de las generaciones fundamentar su existencia sacerdotal en Cristo y solo en el Cristo que los apóstoles vieron y tocaron. Para responder a esta exigencia vital nace en la Iglesia apostólica, en el límite con las generaciones postapostólicas, la institución de los presbíteros-obispos (cf He 20, 17-32 y *passim*, las cartas pastorales).³ En conclusión, el Nuevo Testamento contiene la institución de un ministerio en la Iglesia, ordenado con la imposición de las manos, destinado a garantizar a las iglesias mediante un carisma especial la transmisión del testimonio apostólico, a fin de que puedan realizar su sacerdocio, basando su vida en el anuncio de aquel Cristo a quien conocieron y predicaron los apóstoles. En este contexto fundamental se colocará la reflexión sobre los ritos de la Iglesia y sobre la situación especial que en su celebración habrán de ocupar aquellos que han sido ordenados al servicio de la fundación de la Iglesia sobre la raíz apostólica. Es una reflexión que se desarrolla, sin duda, en la Iglesia apostólica, ya que Ignacio de Antioquia, a comienzos del s. II puede enunciar como plenamente obvia la forma de que no es posible celebrar la eucaristía sin el obispo.⁴

3 LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA. Todo este material bíblico, fundamental, pero escaso, tuvo un amplio desarrollo en la tradición. Primero fue la evolución rápida y decidida del aspecto sacerdotal del ministerio, luego, su distinción en los grados del obispo, sacerdote y diácono, la distribución de sus competencias en los dos terrenos del orden y de la jurisdicción, la articulación del ministerio en las diversas tareas de la predicación, de la cura pastoral y de la celebración de los sacramen-

tos, la doctrina del carácter y, finalmente, la determinación de la autoridad del ministerio, con la doctrina del mismo, de su infalibilidad y de su poder de jurisdicción. Trento y de sus concilios Vat I y II ofrecen los documentos autorizados de la fe católica en torno a nuestro tema. Sobre este amplio material trabaja la reflexión teológica para una inteligencia de los datos de la fe, que ponga de manifiesto sus valores y coherencias para la vida de la Iglesia. Actualmente, la reflexión teológica presenta múltiples propuestas, será conveniente señalar algunas de las pistas por las que se mueve.⁵

a) *Linea ontológica*. Todavía persiste cierta forma de pensar, derivada de la última escolástica y teñida de cartesianismo que va buscando en los datos de la fe la *essentia metaphysica rei*, es decir, aquel elemento dado el cual se dan todos los demás elementos de la *res* y que, de faltar, no existiría la *res*, aunque se dieran todos los demás elementos. Ideas claras y netas. Este método, aplicado a la teología del ministerio, orienta su estudio esencialmente hacia la confrontación y la contraposición. ¿Cuál es —se dice— la característica del ministro ordenado respecto al laico? ¿Qué es lo que puede hacer el primero y qué no puede absolutamente hacer el segundo? ¿En virtud de qué elemento un obispo o un sacerdote siguen siendo tales aun cuando no ejerzan las funciones ministeriales normales? Planteada la cuestión en estos términos, es lógico que el discurso se centre esencialmente en el tema del carácter sacerdotal, entendido como modificación ontológica de la persona del ministro, en virtud del cual sólo él es capaz de consagrar la eucaristía, de perdonar los pecados y de celebrar algunos otros sacramentos. Este modo de hacer teología conduce a trazar una figura del ministerio en la que el primer elemento determinante es su aspecto sacerdotal, entendido como realidad definible a nivel de una mediación ontológica que encuentra expresión esencialmente en el ejercicio del poder sagrado sobre los sacramentos. De aquí se deriva, como es lógico, la tendencia a una espiritualidad de contraposición y de separación. Lo que la distingue caracterizará siempre la vida del sacerdote mucho más que lo que le une al pueblo de Dios. Será siempre la exigencia de una separación, y no la de la inmersión en la comunidad, la

que decida las opciones y las actitudes. La espiritualidad sacerdotal se orientará inevitablemente hacia la imitación de una cierta espiritualidad monástica.

b) *Deducción cristológica.* La teología más reciente prefiere plantear rigurosamente el discurso, deduciendo la inteligencia del ministerio de la figura de Cristo como sacerdote eterno, profeta, pastor y cabeza de su Iglesia. El camino resulta bastante laborioso; el que lo emprende sabe que la realidad de Cristo y la realidad de la Iglesia se colocan actualmente en dos planos diversos; la primera es una realidad escatológica, invisible y celestial; la segunda es una realidad histórica, visible, verificable. Se intenta comprender entonces la realidad de la Iglesia en sus diversas articulaciones como una visibilización sacramental de la realidad celestial, recogiendo de este modo toda la gran tradición icónica de la teología oriental [↗Imagen; ↘Oriente cristiano]. En concreto, cada autor hace su propia opción. Unos, inspirándose en la imagen de Cristo sacerdote, modelan la figura del ministro de forma sacerdotal y ponen en el centro de su atención esencialmente su actividad cultural y su poder sagrado sobre los sacramentos. Otros se basan más bien en la imagen de Cristo cabeza de la Iglesia, y ven en el ministro ordenado ante todo el pastor de la Iglesia, que se sitúa frente a ella como signo visible de Cristo, su cabeza. Estas dos propuestas tienen en común cierto formalismo sacramental; el ser signo, en un sentido radical, en virtud del carácter indeleble, es lo que hace el ministerio; no ya el carisma, entendido como actuación concreta dentro de una situación existencial determinada por el propio carisma. La espiritualidad que de aquí se deriva sería más bien la de la línea ontológica; una espiritualidad de contraposición más que de inmersión en la comunidad, si no se está atento en este punto, no sin una especie de salto lógico, a apelar a la imitación de Cristo, para deducir de ella la importancia que ha de tener en el ministerio cristiano el sentido del servicio en la humanidad y en la caridad.

d) *Deducción eclesiológica.* Es bastante diferente la línea de quienes consideran que hay que colocar al ministerio ante todo dentro del contexto eclesiológico, ya que se trata de una función eclesial. Unos preferirán resal-

tar el concepto de Iglesia-sacramento, para ver cómo en esta sacramentalidad general existe y actúa una sacramentalidad particular, de una eficacia muy singular, la del ministerio ordenado. Otros, en cambio, preferirán insistir simplemente en el carácter carismático de la comunidad para señalar en el ministerio una especie de carisma de servicio de los carismas, a los que es necesario reducir a unidad para edificación de la Iglesia. De este planteamiento teológico se deriva una espiritualidad bastante nueva, y relacionada con la intuición fundamental del Vat. II, de la "caridad pastoral" como elemento formal de la espiritualidad sacerdotal (PO 14), por lo cual es la relación y la unión, y no la distinción y la contraposición, el criterio fundamental para interpretar la presencia del ministro en la comunidad. En esta línea, como es lógico, se registran también propuestas muy secularizantes, como si se tratase simplemente de un "liderazgo" sociológico, al estilo de los que existen en cualquier grupo social. No cabe duda de que será importante apurar la reflexión hasta el fondo y ver en qué consiste propiamente ese "carisma de los carismas". Se podrá evitar entonces dar el salto desde una espiritualidad de contraposición hasta una espiritualidad de inmersión tan acentuada, que carecería ya de sentido hablar de una espiritualidad de los ministerios en cierto modo propia y distinta de la de los laicos.

III. Carisma ministerial y opción fundamental

La calificación de una personalidad no se deriva de una especie de suma algebraica de sus opciones, sino solamente de su opción fundamental. En la vida se dan opciones que no tienen significado solamente en relación con su contenido concreto, sino más bien en relación con la orientación fundamental que implican de la personalidad. En estos casos el contenido concreto es vehículo de una opción más profunda, ya que, por ciertas virtualidades propias o por cierta intencionalidad que se le atribuye, lleva a la persona a buscar un sentido final a toda su vida. Pues bien, para conocer las líneas maestras de una espiritualidad es necesario estudiar la relación que se da entre la acogida de un carisma y la opción fundamental del cristiano.

1. LA OPCIÓN FUNDAMENTAL DE CRISTO Y EL SACERDOCIO DE LA IGLESIA - Jesús realizó una opción fundamental que marcó toda su vida: hacer la voluntad del Padre. Para Jesús esto era como el comer y el beber (Jn 4,34), y esta opción fundamental coronó finalmente su vida en la muerte; en "su hora", su "bautismo", cuando se enfrenta con la alternativa radical de perder o de salvar su vida (Lc 22,42-44; Jn 12,24s). Así es como él realizó su misión, o sea el cumplimiento de una comunión profunda y transformante con Dios. Ese fue su sacerdocio; donde el culto antiguo ponía símbolos, en el templo y en los ritos sacrificiales, de una aspiración finalmente irrealizable, puso él una realidad cumplida, la del hombre Jesús, que hizo de su vida entera un don al Padre y a los hermanos y realizó así la plenitud de la comunión con Dios y entre los hombres. El sacerdocio de la Iglesia es exactamente la participación, a través de la opción fundamental de la vida, en esa orientación global de la vida de Cristo. El templo de piedras vivas levantado sobre el fundamento que es Jesús, en donde se ofrecen sacrificios espirituales, es la vida cristiana determinada de este modo por la opción en favor de Cristo, que es su fundamento; es decir, el criterio último que decide de sus opciones es el de la imitación de Cristo, de manera que todo se hace en ella no para servir al sujeto, sino para ser don de amor a Dios y a los hermanos. En el Nuevo Testamento el sacerdocio deja de ser una prerrogativa de casta o una profesión de personas competentes. El sacerdocio es fundamentalmente un modo de vivir; el sacrificio es una orientación del obrar; la opción fundamental del cristiano, la de la fe, la esperanza y la caridad, por la que él se determina en su nivel más profundo en la apertura cristiforme del amor. Así se comprende perfectamente que el Vat. II se niegue a concebir la distinción entre el sacerdocio de los ministros y el sacerdocio general de los fieles como una distinción de grado, formulable en términos de más y menos, como si fuera posible decidirse por Dios en Jesucristo con diversidad de medidas. La decisión misma es una decisión de totalidad o deja de ser una decisión. Por eso el concilio habla de una distinción "essentia et non gradu"; son diferentes las cosas que hay que hacer, el servicio que hay que prestar, pero siempre dentro de la única orientación hacia Dios (LG 10).

2. CARISMAS DE LA TOTALIDAD - Las diferentes "esencias" implicadas en la única opción fundamental del sacerdocio de la Iglesia son las cosas diferentes que hay que hacer para su edificación, derivadas de los múltiples dones del Espíritu. Pues bien, esas "cosas" tienen una relación de carácter circular con la opción fundamental: *causae ad invicem sunt causae*. Por un lado, la opción fundamental produce opciones especiales, acciones concretas, en la línea de la orientación fundamental que realiza y significa. Por otro, esa opción fundamental no se sitúa nunca en el vacío; no es una especie de forma pura o de esquema operativo teórico nacido *in vitro*, en una especie de programación aseptica de principio que haga una persona de su propia vida. La opción fundamental nace, se desarrolla, se determina y también se cambia siempre dentro del contexto concreto de unas cosas que hay que hacer. Esas cosas son entonces una especie de sacramento, ya que son un signo revelador de la opción fundamental de un hombre; pero, al mismo tiempo, son el estímulo, la ocasión, el contenido pensado y querido de la misma. Entonces, si el don y la llamada a asumir en la Iglesia tal o cual compromiso significan unas cosas que hacer, y el don y la llamada de la fe significan la opción fundamental del cristiano, comprender su vida y señalar su espiritualidad consistirá esencialmente en reflexionar sobre la relación que existe entre tal o cual carisma del creyente y su opción fundamental por Cristo. No cabe duda de que hay "cosas que hacer" o carismas que no tienen una gran repercusión en la opción fundamental. Representan elementos parciales, provisionales, determinaciones de detalle; sólo una especial situación subjetiva puede convertirlos en datos decisivos de una opción fundamental de vida. En cambio existen algunas llamadas del Espíritu de las que depende en concreto toda la existencia cristiana, bien en el sentido de que el problema se convierte en problema de vida o muerte para la misma opción fundamental por Cristo, bien en el sentido de que esa opción fundamental queda tan comprometida en el carisma que asume determinaciones nuevas y profundas. Para estos casos podríamos hablar de "carismas de la totalidad". ¿Será ésta la llamada al ministerio pastoral?

La opción fundamental es la elección del criterio fundamental del obrar.

“Hacer la voluntad del Padre” es para Jesús una decisión que lo lleva hasta la muerte, esto es, hasta la determinación última y exhaustiva de todo su vivir. Para el cristiano, la fe en Jesús Señor significa el rechazo de cualquier otro señor, es decir, la fijación del criterio que decide absolutamente su vivir en Jesús y no en cualquier otra cosa o persona. Pues bien, todas las opciones sucesivas no versan solamente sobre el dilema bien-mal, en Cristo-contra Cristo, sino también sobre las múltiples alternativas que se dan dentro del vivir en Cristo. Se impone entonces la necesidad de un criterio de carácter “total”, aunque no “fundamental”, en virtud del cual unos harán de la familia su interés dominante, otros lo pondrán en la actividad política, otros en el servicio eclesial, etc. Si se considera el ministerio pastoral tal como hoy está canónica y tradicionalmente regulado, es evidente que se trata de un “carisma de totalidad”: el tiempo completo, lo definitivo del compromiso, el celibato, el modelo de vida, todo concurre a convertirlo en un ejemplo característico —junto con el de la vida religiosa— de cómo puede ser un carisma de totalidad. Es necesario, entonces, preguntarnos si esto se debe a la fuerza de los cánones y de la tradición o a la naturaleza del propio carisma⁶.

Creo que el ministerio es un carisma de totalidad porque constituye al cristiano ordenado en una relación tan singular con la comunidad, que se hace constitutiva de la articulación de la comunidad misma. Un texto característico de esta reflexión puede ser el pasaje de 1 Cor: “Aunque tuvierais diez mil pedagogos en Cristo, no tendríais muchos padres, pues por medio del Evangelio yo os engendré en Cristo Jesús” (1 Cor 4,15).

La razón de que en el NT nazca el ministerio en un momento determinado, como ya hemos visto, es la necesidad de garantizar a las iglesias de la edad post-apostólica su raíz apostólica. La comunidad vive de una infinita trabazón de comunicaciones entre uno y otro de la propia experiencia de Cristo; cada cristiano se la comunica a los hermanos y anuncia su mensaje a todo el mundo. Nadie tiene la exclusiva de la palabra y del testimonio. Pero lo que funda a la comunidad como Iglesia de Jesucristo no es ni la riqueza mística del conocimiento de Cristo, ni el vigor o la eficacia de las experiencias de la vida, sino so-

lamente el carácter apostólico del anuncio. Las visiones de santa Margarita María de Alacoque y la experiencia cristiana de san Francisco han tenido una enorme influencia en la vida de la Iglesia, mucho más profunda, sin duda, que la que han ejercido la gran mayoría de los obispos y sacerdotes. Pero no es el Cristo de las visiones místicas ni el de los programas de vida más atrevidos lo que funda la Iglesia, sino sólo aquel Cristo que los apóstoles vieron con sus ojos, tocaron con sus manos y escucharon con sus oídos (1 Jn 1,1-4): “... diez mil pedagogos, pero no muchos padres”. Por eso el que recibe por la imposición de las manos el carisma de llevar a la Iglesia el anuncio del que ella nace y sobre el que se funda perpetuamente, representa no uno de sus muchos modos posibles de atestiguar a Jesucristo, sino uno de sus elementos esenciales. Pues bien, lo que afecta a la estructura de la Iglesia en su fundamento, si no quiere caer en un nefasto formalismo jurídico y sacramental, es menester que afecte también a la estructura fundamental interior del portador mismo del carisma. Lo que él anuncia, después de todo, no es un conjunto de proposiciones teóricas, ni una normativa ética, ni un programa ideológico, sino la experiencia más desconcertante para un hombre, la de su encuentro con Cristo, y la alternativa más dramática de la historia, la de la salvación. Este cruce de la fe del anunciante con lo esencial del anuncio para la comunidad afecta a la persona del ministro en una profundidad insólita y allí lo determina con una nueva y característica espiritualidad.

IV. Los signos de la totalidad

Cuando estaba ya próximo el Sínodo episcopal de 1971, se discutió mucho sobre algunos problemas de la disciplina canónica de los ministros de la Iglesia. Celibato, tiempo completo, carácter definitivo del compromiso constituían el centro del debate. Estos temas no son de suyo de naturaleza teológica, y sería un error pretender resolver sus problemas con deducciones rigurosas. La historia de la Iglesia ha visto en estas formas la expresión de la totalidad del carácter ministerial. Por tanto, el problema que hay que discutir es solamente si estas formas siguen siendo en la actualidad expresiones válidas de esa

misma totalidad. Y sería importante discutir también si tienen que ser las únicas.

1. EN LA ESPIRITUALIDAD PASTORAL. — Puesto que la totalidad del carisma ministerial se deriva esencialmente de la relación con la Iglesia, desde ella empiezan a dibujarse las características particulares de la espiritualidad del ministerio pastoral. El Vat. II nos pone en este camino al señalar como solución de la alternativa clásica entre una espiritualidad de separación y otra de inmersión la *caritas pastoralis* (PO 14). La imagen clásica, preferida por los padres, trasfondo de una imponente legislación canónica sobre la estabilidad del sacerdote y del obispo, que vive todavía en el lenguaje popular, es la del matrimonio del sacerdote y del obispo con su comunidad. La imagen recuerda la tipología bíblica de la relación de Yahvé y de Jesús con la Iglesia, y está también muy cerca de la otra imagen paulina de la paternidad. Indica un amor primario y total. Hacer que nazca una nueva comunidad cristiana con el carisma de la palabra o darle continuamente a cada nueva generación, día tras día, el mensaje de su continuo renacer no puede entenderse como algo secundario, sometido a intereses superiores, para aquel que tiene ese carisma y se ha dejado poseer por él. Pablo se declaraba incluso dispuesto a ser él mismo separado de Cristo con tal de salvar a sus hermanos (Rom 9,3). Por eso el cristiano que acepta la vocación al ministerio realiza con ello una opción de amor, en virtud de la cual su interés principal se centra en la Iglesia, que hay que alumbrar o regenerar continuamente con la fuerza de la palabra. Esto significa en concreto que, por grande que sea en él la pasión por Dios, no ha de ser la contemplación lo que decida el planteamiento de su vida; por muy empeñado que esté en su propia conversión, no ha de ser la disciplina ascética su criterio supremo; por muy entregado a los hombres y abierto al mundo que esté, no ha de ser el compromiso social o político su interés primordial; por muy cualificado que esté profesionalmente, ni la investigación teológica, ni la enseñanza, ni cualquier otro trabajo será para él más importante que el servicio a la comunidad. Se desposa con la Iglesia e intenta consagrarse por ella al servicio del evangelio; podrá tener otros mil intereses y perseguirlos, pero sometidos al criterio

que se deriva de su amor fundamental. Una espiritualidad de este tipo está, naturalmente, muy encarnada y no puede apoyarse en ficciones formales; se trata de amar a una iglesia con un rostro concreto, hecha de hombres de carne y hueso. La tradición antigua y los cánones de la disciplina eclesial no concebían absolutamente que pudiera darse una ordenación sin relación con el servicio concreto de esta o aquella comunidad⁷. De ello ha quedado la institución de la incardinación, que no debería resolverse nunca en una formalidad jurídica. Un sacerdote o un obispo, comprometido quizá en responsabilidades muy altas, que careciese de una cierta inserción en una comunidad eclesial concreta podría justificarse como caso límite, pero no podría presentarse como modelo válido de vida ministerial. Esta se halla esencialmente inserta en el contexto concreto de las relaciones interpersonales de la comunidad eclesial y no puede asumir formas desencarnadas ni aspirar a ciertas perezas ascéticas de amores sobrenaturales que precinden de las personas y de la relación afectiva con ellas.

En este contexto es donde encuentra sentido el celibato. Esta opción de vida, independientemente de la normativa canónica que la regula y la hace obligatoria, representa un signo público y sumamente valioso del amor primario y total que el sacerdote y el obispo ofrecen a su iglesia. El celibato de los pastores de la Iglesia no tiene simplemente un sentido escatológico, como testimonio del reino venidero, ni representa solamente una oportunidad funcional. Esta última hipótesis lo empobrecería en todo su valor profundo y difícilmente podría sostenerse incluso en relación con tantas otras condiciones de vida que no pueden fácilmente armonizarse con el estado matrimonial. La primera hipótesis, la de un celibato como signo escatológico, encuentra su espacio lógico en el marco de la vida monástica y postula más bien una espiritualidad y un estilo de vida de separación del mundo. El celibato del sacerdote, por el contrario, no se deriva de una separación de los hombres, sino de la profundidad del vínculo con ellos, en cuanto que son la comunidad nacida de su carisma y destinada a totalizar toda la capacidad de amar que un hombre lleva dentro de sí. Por consiguiente, la espiritualidad del sacerdote no puede buscar la inspiración de su celibato en el ideal

monástico. La *res* es la misma pero la intencionalidad es muy distinta. En el caso del ministerio estamos muy lejos de todo tipo de ideal de soledad eremítica, ni el sacerdote ni el obispo deben vivir en una comunidad distinta de la comunidad eclesial normal, abierta a todos e inmersa en el mundo. Esta es su casa, su familia: el lugar de su oración y de su actividad. Ciertas llamadas a la unidad del presbiterio como a un sostén de la espiritualidad ministerial dan a veces la impresión de contener cierta nostalgia del monasterio. El camino para un celibato vivido con alegría es más bien el de una inmersión profunda en la comunidad, en la búsqueda de relaciones interpersonales amplias y sentidas, en un desarrollo de la afectividad que dé al pastor de la Iglesia la sensación de una absoluta plenitud, el verdadero peligro de la vida pastoral no puede ser la soledad, sino quizá más bien su contrario. El lamento sobre la soledad, que hoy se escucha con tanta frecuencia, se deriva probablemente de un modo de concebir y de vivir el celibato que es más propio del monje que del pastor de la Iglesia, aunque con la ausencia de ese apoyo esencial del celibato monástico que es la comunidad religiosa.

Estas observaciones nos llevan a reflexionar sobre una condición interior muy importante para una relación válida de los ministros con sus Iglesias, a saber la conquista de un gran espíritu de libertad. Ante todo pienso en una libertad que yo llamaría "religiosa". En efecto, existe el peligro de que el pastor de la Iglesia quiera revestirse, como con una coraza, de la envoltura sacral de su función. En ella desaparece el hombre ante ella chocan las exigencias de unas relaciones humanas, alrededor de ella cristalizan las estructuras. Sólo a través de un gran espíritu de libertad la palabra del Evangelio podrá ser lo que siempre fue en su autenticidad apostólica, pero al mismo tiempo la expresión de una experiencia de Cristo personalísima y actual. Solamente así se creará en torno a la palabra una comunidad de hermanos y no una sociedad religiosa, una comunión en el Espíritu y no una sinagoga de la ley. En segundo lugar, yo hablaría de una libertad "familiar", poco ayuda el celibato si no da mayor libertad. Por amor a la comunidad, aquel que se ha dedicado a su servicio se hace libre de las exigencias y de las convenciones sociales de tipo "bur-

gués" que dominan hoy entre nosotros en la vida familiar. El mito romántico de la madre del sacerdote, guardiana celosa de su celibato y encarnación sublimadora de lo femenino a su lado, me parece más bien ahijante del ideal de una espiritualidad celibataria de inmersión en la comunidad. En muchos casos resulta que se vive tan ligado concretamente a la familia de los padres y de otros parientes, que se dan a la vez todas las desventajas del matrimonio y las del celibato. Si un sacerdote ha escogido el celibato para amar con un corazón indiviso a su Iglesia, es menester que sea libre interior y exteriormente, de organizarse la vida de tal manera que su tiempo, su casa, sus costumbres, su hospitalidad y sus economías estén condicionadas solamente por lo que es la finalidad de su vida: la creación en torno a sí de la comunidad eclesial. Finalmente se impone una tercera libertad: la de la pobreza. Es la disponibilidad a aceptar cualquier tenor de vida y la inseguridad del futuro dentro de una fuerte movilidad y una gran adaptabilidad. Que los desposorios con su Iglesia no puedan parecer nunca un matrimonio de conveniencia. El mismo celibato es desde este punto de vista una fuente importante de libertad. Pero, al mismo tiempo, el celibato perdería su valor si de hecho no ayudase al sacerdote y al obispo a salir de los esquemas de vida burgueses. Esto significa libertad de muchos convencionalismos sociales económicamente comprometedores, desde el vestido hasta el mobiliario, desde las formas convencionales de hospitalidad hasta ciertos compromisos gravosos de la vida de sociedad. La pobreza significa, sobre todo, libertad de esa concepción tan absurda que vincula el sentido de la dignidad a ciertos signos externos de opulencia, como si Jesús no hubiera celebrado su entrada triunfal en Jerusalén montado en un asno para indicarnos que a sus ojos las cosas son totalmente al revés. En el contexto de estas ideas, discutir si el sacerdote debe dedicarse plenamente a las actividades pastorales o si puede realizar también otras tareas puede ser del todo falaz. Ni el tiempo completo dedicado a la cura pastoral ni el trabajo del sacerdote significan algo en sí mismos. En cambio, lo uno y lo otro pueden ser, según las circunstancias, una exigencia de su pobreza y de su amor a la comunidad. Puede serlo la dedicación plena a su Iglesia, cuando esto significa

renuncia a una paga mejor y renuncia igualmente a esa dignidad del trabajador que hoy se exalta con tanta fuerza. Al contrario, ponerse a trabajar puede ser una exigencia de su pobreza y de su amor a la comunidad, cuando esto significa aceptar serenamente que su servicio a la comunidad, colmado quizá de sacrificios, no es capaz de procurarle el sustento, o bien aceptar la petición que sale de los pobres de verlo a su lado participando por completo de su suerte.

Desde el punto de vista de la formación de los jóvenes que se preparan al ministerio, parecen imponerse, por consiguiente, tres líneas formativas importantes. En primer lugar, hablaría de una formación en la libertad. La libertad es capacidad de servicio en la movilidad, en la repulsa de otros condicionamientos que no sean los derivados del interés supremo del carisma. Se trata de una capacidad de reaccionar ante los convencionalismos "religiosos" y sociales para crearse un espacio nuevo, en el que poder inventar esas relaciones humanas nuevas que se derivan de aquella paternidad imédita que se realiza a través del servicio al Evangelio para la vida de la comunidad. En segundo lugar será necesaria una formación en la pobreza, entendida sobre todo como capacidad de arrostrar las dificultades de la vida. Es una cuestión de mentalidad, de actitudes interiores, pero también de habilidad manual, ya que la incapacidad de actuar por sí mismo obliga a ser ricos para poder vivir. Finalmente, será importante la formación en la socialidad, la capacidad de comunicar es un signo indispensable de vocación para el que asume el ministerio de la palabra y de la creación de la comunidad. Quizá no haya ninguna otra cualidad humana más necesaria que ésta en un candidato al ministerio pastoral. Por eso mismo el equilibrio afectivo con gran capacidad de amar es un ideal indispensable para el que ha de hacer de una comunidad grande, variada, que reúne a muchas personas distintas, la esposa de su amor más acendrado.

2 EN LA ESPIRITUALIDAD PROFÉTICA. El sacerdocio de Cristo, como oblación de la vida, culmina en la cruz. Así también el sacerdocio de la Iglesia, como seguimiento de Cristo, culmina en el martirio. El carácter definitivo de la palabra de la fe y la valencia política de "Jesús Señor" llevaron realmente a la Iglesia primitiva a un choque inevitable con el

mundo y sus poderes. Efectivamente, la propuesta de la fe, aunque apela rigurosamente a la aceptación libre del que quiera acogerla, sorprende al hombre en la encrucijada de su alternativa fundamental: fracaso o salvación. Por tanto, difícilmente puede resultar inofensiva, o se la acoge o se la mira como una provocación. Pero, sobre todo, la proclamación de Jesús como único Señor suscita inevitablemente la reacción de todos los "señores" del mundo, de todas sus idolatrías, de todas sus absolutizaciones. La Iglesia de los primeros siglos encontró por ello en el martirio la caracterización de su espiritualidad.⁶ Pero cuando cambió la sociedad civil y aquella encarnación del anticristo que había sido el imperio romano, en vez de combatir a ese nuevo pretendido Señor, intentó asumir su representación dividiéndola en las dos competencias fundamentales del emperador y del papa, la actitud cristiana frente al mundo no encontró ya su camino en el martirio. Pero si la sociedad se hizo cristiana en sus estructuras formales, el mundo no dejó de dar albergue a sus numerosos señores opuestos al señorío de Cristo, o sea, a todos esos criterios de vida que van en dirección opuesta a la de las bienaventuranzas. En este contexto nació la espiritualidad monástica como propuesta de vida antimundana, testimonio del mundo nuevo mediante el rechazo de las idolatrías del antiguo. Es decir, el antagonismo evangelio mundo se desplaza del plano político al estilo personal de vida. La batalla se transfiere de los tribunales y de los anfiteatros a los desiertos de la Tebaida y a las disciplinas ascéticas de los monasterios. Esta espiritualidad de la huida del mundo recorre toda la larga época de la *so cietas christiana*, con sus grandes valores y también con una grave deformación: el "mundo" en esta ocasión no es el mundo de los no creyentes, sino el mundo de los laicos.

El famoso texto de Graciano *Duo sunt genera christianorum* divide realmente al pueblo de Dios en dos categorías: la de los clérigos, que están separados del mundo para dedicarse al culto de Dios, y la de los monjes, que huyen del mundo para dedicarse a su conversión, luego, como si no fueran cristianos en sentido propio y verdadero, menciona a los laicos, a quienes se les permite poseer bienes temporales, casarse, cultivar la tierra, acudir a los tribunales para defenderse, llevar las ofrendas al

altar y pagar los diezmos También ellos podran salvarse con tal que eviten los vicios y obren bien⁹ El ministerio queda entonces envuelto en una espiritualidad de huida del mundo, vinculada al fenómeno de una fuerte "sacerdotización" y de una secularizadora asimilación del pueblo de Dios al mundo, que resultara historicamente nefasta al dar origen a una separación entre los pastores y la base eclesial La época moderna registra, por el contrario, un retorno del mundo al primer plano, en su sentido claro y preciso de una sociedad confesional y pluralista, así como una situación destacada del laicado, en el sentido de pueblo de Dios inmerso en la historia y caracterizado por su índole secular, como elemento típico de un carisma propio verdaderamente eclesial Este cambio de los datos de la cuestión es uno de los elementos determinantes de la actual crisis de identidad de sacerdote y de obispos

Una visión teológica como la que hemos sugerido, que ponga en el centro el ministerio de la palabra que hay que anunciar al mundo para hacer que surja en él la comunidad cristiana, debería contribuir a redescubrir los caminos de una espiritualidad del ministerio pastoral que no resulte desfasada respecto a la situación eclesiológica e histórica global Si el carisma ministerial consiste en establecer la Iglesia mediante el mensaje apostólico, los ministros ordenados se encuentran, en virtud de su carisma, situados sobre todo frente al mundo El anuncio hay que llevarlo a quienes no lo conocen La palabra anunciada no queda inoperante, es siempre una señal de contradicción Desde el momento mismo en que se pronuncia esa palabra nace la discriminación entre el mundo que no la acoge y los que, al acogerla, forman la comunidad de los creyentes Por tanto, al ocupar los ministros un puesto especial frente a la Iglesia poseen también una responsabilidad ante el mundo No hay posibilidad de huir del mundo La comunidad, que nace de la proclamación de la palabra apostólica, se alza frente al mundo como anuncio perenne de ese Jesús Señor, que es rechazado por el mundo en nombre de otros señores Así destaca la valencia política del anuncio y reaparece la espiritualidad del martirio La ascesis más comprometida vuelve a ser la de una rigurosa fidelidad a la palabra y del esfuerzo para anunciarla al mundo *opportune et importune* Igual

que la Iglesia, aunque se distingue del mundo por la fe, sigue viviendo en él, participa de su suerte, de sus batallas y de sus esperanzas El que posee el carisma de la raíz apostólica tendrá que disponerse a recordarle a Cristo crucificado y a estimular su capacidad contestataria en nombre del único Señor de ese mundo, cuya suerte comparte Se trata de una función profética, la de sostener continuamente al mundo al juicio de la palabra, anunciando un mundo nuevo El precio de esta actitud del ministerio debiera pagarse con la nueva ascesis de la renuncia a ocupar un puesto en el cuadro de los poderes mundanos y del riesgo —que a veces puede rayar en el martirio— de chocar con esos poderes

Desde el punto de vista de la formación se impone ante todo en este caso una seria educación en la escucha de la palabra de Dios con competencia y con espíritu de obediencia El pastor de la Iglesia no tiene necesidad normalmente de ser un teólogo, pero debe ser una persona competente a un nivel discreto, en exégesis y en hermenéutica bíblica El trato con las Sagradas Escrituras es un elemento fundamental de la espiritualidad ministerial para poder sacar de la palabra toda la fuerza que Dios ha depositado en ella y para desarrollar aquella actitud de fidelidad a la palabra que es el sosten principal de un carisma que ha de garantizar a la Iglesia su autenticidad apostólica Pero al mismo tiempo, se exige conocimiento del mundo y, por tanto, una formación política en el sentido más amplio de la palabra Un pastor de la Iglesia no debe ser un político en el sentido de las estrategias operativas o de la militancia en los partidos, sino en el de una capacidad de comprensión del camino de la sociedad y de sus perspectivas históricas de una capacidad de juicio sobre las situaciones, de forma que pueda depositar la palabra, con todo su vigor, en lo más vivo de la historia La función profética auténtica no quedara desvirtuada, sino que se vera favorecida por esa otra pobreza que se impone al ministerio, es decir, la discreción política que se debe al respeto a las autonomías de los laicos En efecto, cuanto menos directamente interesado o envuelto en estrategias políticas y juegos de poder esté tanto mejor el sacerdote y el obispo, dotados de una verdadera sensibilidad política, podrán servir a la palabra y presentarla ante el mundo

3 EN LA ESPIRITUALIDAD LITURGICA Aunque la Iglesia entera vive su sacerdocio en los hechos concretos de la existencia, no esta por ello privada de ritos En la conciencia de fe de la Iglesia esta claro que su capacidad de realizar el ideal evangélico en el mundo, de ser en él de forma realmente eficiente el signo del reino de Dios, depende de Cristo, sobre el que esta asentado todo el edificio Por eso no existe mas que como memoria suya continua y vivificadora En este movimiento incesante hacia sus orígenes, la Iglesia celebra sus sacramentos rituales como un solemne memorial de Cristo Y porque él es su Señor viviente y no simplemente su fundador difunto y porque es su mismo Espíritu el que anima a la Iglesia que celebra esos ritos que él mismo quiso, la celebración litúrgica no sólo significa sino que contiene su presencia operante, fuerza última de la fundación y refundación continua de la Iglesia En los sacramentos esta la eficiencia mas misteriosa pero también la mas real, de la actividad de la Iglesia Pero si, antes que la consistencia del misterio, consideramos la naturaleza del gesto ritual, el género de lenguaje y de comunicación que en él se realiza y la cualidad de la acción que lo constituye, no se puede soslayar la naturaleza decididamente contemplativa del momento ritual Allí no se anuncia la palabra como una noticia, puesto que la conocen los participantes de la asamblea litúrgica, el acontecimiento no es "hecho" por los presentes, porque esta ya realizado de una vez para siempre por Cristo en realidad, lo que se hace entonces es contemplar y celebrar la palabra en el rito, representar y reproducir el acontecimiento En una palabra, se trata de un momento típicamente contemplativo en el conjunto de la vida de la Iglesia Siendo el Evangelio, en el momento litúrgico, algo más que la comunicación de una noticia, no se dice solamente en el lenguaje de la comunicación o del relato normal, se canta, se incensa y se contempla como en un caleidoscopio en multiples imágenes y sentidos con una gran libertad hermenéutica El gesto es una verdadera y auténtica representación, en la eucaristía, por ejemplo, se reproduce escómicamente la cena del Señor, en el bautismo se representa simbólicamente la sepultura y la resurrección de Cristo Y las figuras representativas no necesitan ser de tipo documental, sino que viven dentro de una

actividad creadora y de una percepción de tipo simbólico El gesto litúrgico no esta presidido, evidentemente, por criterios de eficiencia operativa, sino que, como momento contemplativo de la Iglesia, se inspira en sus capacidades estéticas, en el mundo de sus recuerdos y emociones, del mito y de la tradición, de la fantasía y del juego La liturgia es un misterio pero contenido esta vez no dentro de un compromiso de vida, sino dentro de la celebración de una fiesta, se pasa del *homo faber* al *homo ludens* Y esta gratuidad de la liturgia respecto a las exigencias de eficiencia de la praxis le garantiza a la Iglesia el equilibrio esencial entre su obrar y su contemplar, entre el empeño de su iniciativa y el don de la iniciativa de Dios

Pues bien en este mundo tan especial de la liturgia se cambian las habituales relaciones intraclesiales que forman la comunidad en la vida El pastor de la Iglesia se convierte allí en un símbolo símbolo de Cristo sacerdote signo de Cristo cabeza figura de Jesús que parte el pan presidiendo la mesa, reproducción de los gestos de Cristo que perdona e impone las manos, imagen del Cristo glorioso en el esplendor del honor litúrgico, etc Aquí realmente, en el símbolo litúrgico, puede decirse *sacerdos alter Christus* Y como siempre, en la liturgia la representación simbólica contiene en misterio la verdad la verdad de la correspondencia con la vida, por lo cual no es una persona cualquiera de modo arbitrario, sino quien ha dedicado su vida al servicio de la comunidad el que debe representar a Cristo, y, luego, la verdad del acontecimiento original, por lo cual el gesto sacerdotal en el sacramento es verdaderamente el gesto de Cristo Todo esto lleva consigo para el pastor de la Iglesia la necesidad de una verdadera aptitud para la contemplación y de una concentración habitual del espíritu en la figura de Cristo La vocación al ministerio, como hemos visto, no es una vocación contemplativa, pero llega a serlo en su destino litúrgico Ciertamente, sólo un profundo hábito de meditar en los misterios de Cristo, el esfuerzo por imitarle y la oración incesante le permitirán al sacerdote y al obispo ser símbolos vivientes de Jesús en su contacto con la comunidad Esta capacidad de símbolo depende, además, de todos los protagonistas de la celebración en sus mutuas relaciones no se trata de hábiles ficciones, sino de la exaltación en el símbolo de una reali-

dad que se vive normalmente en la sencillez de la vida cotidiana. Por tanto lo que el sacerdote es cada día como buscador infatigable de Jesús en la oración y en el seguimiento llega a serlo de forma eminente por el lenguaje celebrativo en el momento litúrgico. Una celebración sostenida solo por la legitimación de su función en virtud de la validez de la ordenación y por la perfección jurídica de las ejecuciones rituales podrá garantizar la presencia del misterio, gracias a la misericordia de Dios que no retira sus promesas, pero sería un misterio en gran parte ilegible por no estar escrito en el lenguaje vivo de la experiencia y de la sensibilidad comunitaria de la Iglesia.

Desde el punto de vista formativo además de la insistencia clásica en la práctica de la oración habría que recordar aquí la necesidad de la educación artística. En efecto la liturgia es esencialmente una obra de arte, la memoria que la constituye en su núcleo esencial exige que se la realice no en el relato prosaico de un documento de archivo, sino a través de la vitalidad de la intuición poética. Tanto si es estrecho como amplio el espacio de la creatividad se trata siempre de realizar gestos, de decir palabras, de situarse en medio de la asamblea con un fuerte poder de significación, despertando con la memoria de Cristo toda la pasión emotiva de la comunidad. Se trata de simbolizar con la gama más amplia las experiencias, las aspiraciones, los deseos las pruebas de la identificación de la comunidad con Cristo para vivir el misterio en el signo. Resultará preciosa cualquier aptitud artística concreta, pero sobre todo la formación de los futuros pastores de la Iglesia deberá atender al desarrollo de la sensibilidad, de las cualidades expresivas de la comunicación instintiva del gesto y del sentido comunitario de la fiesta. La formación de tipo intelectual que ponga de relieve solamente la fría racionalidad de la apologética o el cálculo de la eficiencia operativa, no es adecuada para la preparación del futuro sacerdote en la liturgia cristiana.

V. Espiritualidad católica

El proyecto que propongo de una espiritualidad del ministerio pastoral en cierra realmente un peligro: el de caer, debido a la apelación constante a la re-

lación directamente vivida del sacerdote o del obispo con su comunidad, en una forma de subjetivismo personalista capaz de desagradables manipulaciones del carisma y en cierto provincialismo, poco adecuado a la dimensión universal y cósmica del misterio de Cristo y de la Iglesia. Por tanto es necesario que la dimensión básica de la relación con la comunidad concreta no sea un elemento aislado, sino que se sitúe dentro de una apertura más amplia del espíritu: la apertura católica. Concretamente esto significa que el diácono vive para su grupo eclesial pero dentro de la comunidad eucarística mayor que el sacerdote sirve a su comunidad particular, pero en el ámbito de su iglesia local más amplia que el obispo se dedica a su iglesia local, pero dentro del espacio total de la "católica". Para una espiritualidad ministerial verdaderamente católica, son entonces de gran importancia las relaciones de los ministros entre sí, bien en el ámbito mismo del ministerio bien entre los diversos grados ministeriales. La constante referencia del sacerdote al obispo en el planteamiento de sus relaciones con la comunidad le da a ésta la conciencia de ser parte de una iglesia mayor y de que más importante que la persona de su pastor es la tradición apostólica, de la que el obispo lo ha hecho portador mediante el sacramento de la imposición de las manos. Para el sacerdote todo esto significa superar la tentación de un fácil egocentrismo, consciente de que, antes que padre y pastor de la comunidad, ha de ser hijo de la Iglesia católica. Y lo mismo vale para la referencia del obispo al colegio episcopal disperso por la tierra, y a su cabeza el papa. Así pues, el vínculo jerárquico es el instrumento indispensable para realizar una espiritualidad católica, en cuyo ámbito la comunidad se construye como iglesia y no como secta.

Hoy es muy frecuente aludir a la importancia de que el sacerdote viva su espiritualidad dentro del presbiterio y en estrecha relación con el obispo. La observación es absolutamente necesaria, ya que significa la exigencia fundamental de catolicidad de la espiritualidad ministerial. Sin embargo no siempre se libra de ciertas ambigüedades. En primer lugar, cuando peca de cierto arqueologismo, en efecto, a menudo se recurre a la imagen de Iglesia de Ignacio de Antioquía, con un presbiterio estrechamente unido en torno al obispo

en un único ministerio y en la única celebración eucarística.

Pues bien, los que hacen esta referencia a la historia no deberían olvidar que esa imagen de Iglesia no duró en realidad más que algún tiempo. Solo una comunidad urbana numéricamente reducida podía realizar esa imagen. Los sacerdotes del presbiterio ignaciano tienen muy poco que ver con el sacerdote de hoy, basta pensar que ellos ni siquiera celebraban la eucaristía ni tampoco tenían la responsabilidad pastoral de una comunidad, sino que simplemente participaban de la eucaristía del obispo y asumían colegialmente en torno a él la responsabilidad pastoral de la comunidad única. Apenas se multiplicó el número de las Iglesias urbanas y el cristianismo se difundió por las aldeas, el presbiterio ignaciano se disolvió y no volvió a aparecer de ese modo en la historia de la Iglesia. El sacerdote adquirió una responsabilidad y una autonomía mucho mayores, hoy su vida cotidiana está mucho más ligada a su comunidad particular que al presbiterio o al obispo. La apelación al modelo ignaciano puede resultar ambigua si significa, más o menos explícitamente, un instinto totalmente clerical de reabsorber, para defenderla, la espiritualidad ministerial en un ámbito particular y separado del ámbito secular de la comunidad del pueblo de Dios.

A veces se tiene la impresión de que el presbiterio es algo así como el refugio soñado por el sacerdote que se encuentra a disgusto en medio del mundo, y el obispo es una especie de padre y protector de un hijo inmaduro e indefenso. Pues bien, es fundamentalmente preciso que por el contrario, la espiritualidad ministerial ponga en juego más las relaciones del sacerdote con su comunidad que con el presbiterio o con el obispo, esta al servicio de la comunidad, su ministerio se dirige a ella, y no al obispo, ella es su casa y el templo su sacerdocio. El formar parte de un presbiterio y estar mandado por un obispo es un elemento esencial de su conciencia ministerial para hacer de sí y de su comunidad una realidad católica y apostólica para vivir la dimensión universal de la Iglesia y no enterrar el misterio de la salvación del mundo en el reducto de una pequeña comunidad. Por tanto, no es que las relaciones con el presbiterio y con el obispo sean de esa importancia en la espiritualidad del sacerdote, ni mucho menos. Senci-

lamente hay que evitar que sean ellas el soporte de una espiritualidad de tipo clerical, que dé al sacerdote la sensación de un ser extraño en su comunidad y de que solamente se encuentra en casa en el presbiterio, el cual, por lo demás, en la situación actual es más una realidad evanescente que un hecho concreto realmente comunitario.

La cuestión es distinta sólo cuando de hecho el obispo tiene a su alrededor un propio y auténtico presbiterio compuesto de sacerdotes que no tienen su comunidad particular, sino que todos juntos y con el obispo están al servicio de la gran iglesia diocesana. El trabajo común en un compromiso colegial, la corresponsabilidad con el obispo, la amplitud de la cura pastoral, crean, lógicamente, una situación muy distinta de la del sacerdote comprometido dentro de su comunidad individual. Aquí resulta posible, en concreto, una verdadera vida comunitaria y una unidad del presbiterio que se expresa también en una única eucaristía celebrada con el obispo. Vivirán juntos una espiritualidad ministerial construida sobre las exigencias del trabajo común al servicio de la unidad católica de diversas comunidades cristianas. Siempre existirá el riesgo de una burocratización del trabajo pastoral y de la disolución del servicio apostólico en un "gobierno" de las cosas eclesiales de tipo jurídico o meramente organizativo. Por eso la *caritas pastoralis* volverá a proponer las mismas exigencias de libertad, de pobreza, de inmersión en el mundo que se imponen al sacerdote que vive en su pequeña comunidad periférica. Si ante esa situación distinta las relaciones internas con el presbiterio son más importantes, siempre tendrán que construirse con toda decisión sobre el sentido del servicio común, de suerte que aumenten y no disminuyan las relaciones con la Iglesia real, integrada por hombres de carne y hueso, que viven en el mundo con la esperanza del reino.

VI. Conclusión

Independientemente de los proyectos teológicos que hoy suelen proponerse, no cabe duda de que está ya en marcha un cambio importante en la espiritualidad ministerial. La separación sacral entre el sacerdote o el obispo y el pueblo, la ascesis de la huida del mundo, la formación según los módulos monásti-

cos son elementos que caracterizaron sobre todo a la época postridentina y que hoy, en una situación eclesial y social distinta, van cediendo el puesto a la búsqueda apasionada de una función en la Iglesia y en el mundo que esté decididamente marcada por el espíritu misionero y por la *caritas pastoralis*. Permanece abierta sin embargo, una alternativa, que proviene de la diferencia de las líneas teológicas expuestas al principio.

En la línea ontológica y cristológica parece ser que los elementos formales ocupan el lugar central, mientras que en la línea eclesiológica las existencias se acentúan más. Hablo de elementos formales, porque en el primer tipo de propuesta teológica el ministro de la Iglesia se caracteriza esencialmente por su condición de signo, el carácter como determinación ontológica y el ser sacramental es decir, signo e instrumento de gracia, determinan realmente a la persona de una manera totalmente autónoma respecto a su situación existencial, a sus relaciones interpersonales y a la concreción de su presencia en una comunidad. De aquí no puede menos deducirse una espiritualidad tendencialmente mas desencarnada. Se intenta evitar este peligro recurriendo al tema de la imitación de Cristo, gracias a lo cual entroncamos con indiscutible eficacia con una de las líneas mas clásicas de la espiritualidad cristiana. Pero esta referencia directa a Cristo lleva fácilmente consigo una exasperación mas o menos consciente del papel de vicario, con la consiguiente reaparición de una mentalidad clerical, de unas actitudes autoritarias o paternalistas y con la dificultad permanente de situar al sacerdote y al obispo en la comunidad eclesial, que va teniendo cada vez mas conciencia de ser ella sobre todo el *alter Christus*, la continuadora de su sacerdocio.

Al contrario, seguir la deducción eclesiológica lleva hacia la referencia al apóstol mas que a Cristo, dado que a Cristo es más bien el cristiano como tal y la Iglesia entera quienes deben referirse. La mayor modestia del modelo facilita el sentido de la participación y de la aceptación de la suerte cristiana de la comunidad entera. La originalidad del carisma, su totalidad y el carácter específico de la espiritualidad que de él se deriva pueden aquí adecuarse mucho mejor a la concreción de los hechos y de las relaciones interpersonales,

con lo que se cierra el paso a las justificaciones formales de carácter jurídico y sacramental, en defensa de una función que eventualmente puede fallar en la existencia concreta. La imposición de las manos es signo e instrumento de una gracia, y la gracia consiste en la capacidad de realizar la misión pastoral. Puesto que toda gracia es don y tarea, desempeñando ésta a través de unos problemas y de unos compromisos concretos podrá el cristiano llamado al ministerio construir su personalidad en el surco que el don recibido abre indeleblemente en él.

S. Dianich

Notas—(1) Repertorios bibliográficos sobre la literatura reciente: A. Guitard L. Latahien *Bibliographie sur le sacerdoce 1966 1968*, Montreal 1970. Id. *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère 1969*, Montreal 1971. *Il sacerdote (Bibliografía 1965-1970)*, Roma 1970. D. Tettamanzi *Saggio bibliografico sul ministero e la vita sacerdotale in il sacerdozio ministeriale*, D'Aurina Nápoles 1970. La excelente bibliografía de A. Favale G. Gozzolino *Il ministero presbiterale*, LDC Turin 1972. 288 280 llega hasta 1971. Cf también las abundantes bibliografías de la colección publicada en Burgos desde 1969. AA VV *Teología del sacerdocio*, Aldecoa Burgos 1969 y años sucesivos. —(2) Cf A. Mila *Secularización en NDT* II 1615 1644. —(3) Cf S. Dianich *I ministeri della chiesa nel NT* en "Rivista Biblica" 18 (1970) 131 151. —(4) Sobre el problema neotestamentario en su totalidad cf AA VV *El ministerio y los ministerios según el NT* (dir por J. Delorme), Cristiandad Madrid 1975. —(5) El tema lo he expuesto mas ampliamente en la voz *Ministerio*, en *NDT* II 1080 1109. —(6) Está claro de todas formas que de la tesis de que el ministro es un carisma de totalidad no se deduce que toda la actual normativa canónica y menos todavía su aspecto tradicional deriven necesariamente de ella. La normativa canónica existente constituye una de las diversas expresiones históricas posibles y debe ser juzgada por consiguiente no sólo con criterios teológicos sino también en el marco de la praxis histórica. —(7) Concilio de Calcedonia can VI en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (preparado por el Istit per le Scienze Rel di Bologna) Bologna 1962 90. —(8) Cf D. Ruiz Bueno *La sanidad en la primitiva Iglesia en Historia de la espiritualidad*, J. Flors Barcelona 1969. 1. 285 441. M. Viller *Le martyrre et l'ascèse en "RevAscMyst"* 6 (1925) 105 142. —(9) Cf Y. Congar *Jalones para una teología del laicado*, Estela Barcelona 1961 28 35.

BIBL.—AA VV *El ministerio en el dialogo interconfesional*, Sígueme, Salamanca 1976. —AA VV *Le ministère et les ministères selon le NT*, Seuil Paris 1974. —AA VV *Iglesia local y*

elección de obispos, en "Concilium" 157 (1980). —AA VV *Mujeres en una Iglesia de hombres?* en "Concilium" 154 (1980). —AA VV *La formación para el ministerio hoy planteamientos contexto experiencias estilo en "Seminarios"* 81 (1978). —AA VV *Sacerdotes ¿para que?* en *Sal Terrae* 752 (1976). —AA VV *La contemplación y el sacerdote*, "Surge" 796 399 (1980). —Aumont M. *La sacralización del sacerdote*, Desclée Bilbao 1972. —Bellet M. *Crisis del sacerdote analisis de la situación*, Desclée Bilbao 1969. —Borbio D. *Ministerio sacerdotal ministerios laicos*, Desclée Bilbao 1982. —Byrne A. *El ministro de la palabra en Trento*, Eunsa Pamplona 1975. —Castillo J. M. *Hacia donde va el clero?* Cinco cuestiones candentes PPC Madrid 1971. —Castillo J. M. *Al servicio del pueblo de Dios (la singularidad del sacerdocio)*, Paulinas Marova Madrid 1974. —Conferencia Episcopal Alemana *El ministerio sacerdotal*, Sígueme Salamanca 1970. —Conferencia Episcopal Francesa *¿Todos responsables en la Iglesia?*, *Sal Terrae* Santander 1975. —Delhac de Baeza J. *Sacerdotes esperando a Godot*, Verbo Divino Estella 1969. —Esquerda Bifet J. *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Ed Católica Madrid 1976. —Francou F. *La fe de un sacerdote*, Mensajero Bilbao 1975. —Garrone G. M. *El sacerdote*, Central Catequética Salesiana Madrid 1977. —González de Cardedal O. *Crisis de seminarios o crisis de sacerdotes?*, Marova Madrid 1967. —Grelot P. *El ministerio en la Nueva Alianza*, Herder Barcelona 1969. —Royon E. *Sacerdocio culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Univ Pont de Comillas Madrid 1976. —Sabagun Lucas J. *Crisis de identidad la problematica sacerdotal de nuestro tiempo*, Marova Pontanella Madrid Barcelona 1975. —Véase la bibl. de las voces *Diacono Iglesia y Laico*.

MISTERIO PASCUAL

SUMARIO I Misterio pascual II El misterio pascual en la vida de Jesús 1 La vida de Jesús en el misterio de la cruz 2 I a vida de Jesús a la luz de la resurrección III El misterio pascual en la vida de la Iglesia IV El misterio pascual en la vida del cristiano 1 Misterio pascual y fundamento de la salvación 2 Misterio pascual y efusión del Espíritu 3 Misterio pascual y vida sacramental 4 Misterio pascual y crecimiento espiritual

I. Misterio pascual

La voz "misterio pascual" no está recogida, que sepamos en ninguno de los diccionarios bíblicos o teológicos. Por otra parte la Sagrada Escritura solo ha

bla de "misterio de Dios" (Col 2,2) de "misterio de Cristo" (Col 4,3, 11 y 4), en cuanto a la espiritualidad cristiana en su reflexión sobre la obra salvífica de Jesús, ha puesto alternativamente el acento unas veces en la primacía de la cruz, otras veces en la de la resurrección¹. La tradición de la Iglesia occidental, por diversos motivos, ha subrayado la función de la cruz, siguiendo sobre todo la doctrina soteriológica de san Anselmo, quien, al presentar la redención realizada por el Hijo de Dios hecho hombre, prescinde por completo del papel de la resurrección. Muchas de las ordenes y congregaciones religiosas se han inspirado para su formación espiritual en la cruz y en la pasión de nuestro Señor (Pasionistas, Sociedad de la Preciosísima Sangre de Jesús Estigmatinos, etc.) y casi ninguna en la resurrección². En cambio, en la época inmediatamente anterior y posterior al Vat II, encontramos un florecimiento de las investigaciones sobre la resurrección, y, tanto en la liturgia como en la vida de la piedad, se ha hecho resaltar casi exclusivamente la fiesta, la alegría, la vida³.

Pues bien esta claro que el misterio pascual en su integridad, abraza la muerte y la resurrección de Cristo, como los dos extremos del misterio de Cristo, los momentos culminantes de su misión salvífica y redentora. Durante los tres primeros siglos, los cristianos celebraban una sola fiesta, o sea la vigilia pascual, durante cincuenta días conmemorando al mismo tiempo el jueves, el viernes, el sábado santo, el domingo de Pascua, la Ascension y Pentecostés, es decir, el misterio pascual en su fase completa. Para san Juan, el misterio pascual es la consumación de la bajada del Verbo a la carne, y la muerte resurrección de Cristo constituyen dos momentos o dos etapas de un unico acontecimiento que se condicionan y se interpretan mutuamente⁴. Es raro que el anuncio de la muerte de Jesús no contenga también el de su resurrección (Lc 9,44 Mt 26,2). En las tres solemnes predicciones de la pasión que nos refieren los sinópticos, el programa de la vida de Jesús se cierra con la resurrección (Mt 16,21, 17,22, 20,17 y par.)⁵. Si solamente tuviéramos el signo de la muerte el amor se revelaría como don, pero no como vida eterna, la muerte de Cristo sería un testimonio de la "justicia", pero no una victoria sobre la muerte. En cambio, si Cristo hubiera

manifestado sólo su poder mesiánico, el amor de Dios no se habría manifestado en nuestra condición. Así pues, la muerte y la resurrección son la epifanía del misterio de Dios en la condición humana.⁶ Tras haber presentado la muerte y la resurrección como las dos caras del mismo misterio de la salvación, veamos ahora cómo se vivió este misterio en la experiencia de Jesucristo (II), en la vida de la Iglesia (III) y en la vida del cristiano (IV).

II. El misterio pascual en la vida de Jesús

1. LA VIDA DE JESUS EN EL MISTERIO DE LA CRUZ. La vida terrena de Jesús es el cumplimiento de un programa o de una misión en una dimensión de obediencia radical (Jn 4,34, 5,19, 6,38, 8,55, 12,49). La aceptación sin condiciones con que el cumple esta misión le enfrenta primero con la contradicción y, finalmente, con la oposición activa (Mc 3,6). Sin embargo Jesús permanece fiel a su misión y se identifica con ella incluso cuando la resistencia a su mensaje y a su acción se convierte en oposición a su misma persona y se manifiesta en la su presión violenta (Mc 12,6-8).⁷

La cima de esta existencia obediencial que se tradujo en un sí decisivo a la voluntad del Padre es para Flp 2,8 la muerte en la cruz. Esto es, una muerte injuriosa e infamante. Jesús camina y llega hasta la muerte en la cruz no por causa de algún incidente y mucho menos por un fracaso en su misión, sino dentro de los designios eternos del Padre. "A este entregado conforme al consejo y previsión divina lo matasteis, crucificándolo por manos de los inicuos" (He 2,23). El agente original sí fue siendo Dios Padre, ya que "todo viene de Dios, que nos reconcilió con el por medio de Cristo y nos confió el misterio de la reconciliación" (2 Cor 5,18). Jesús es consciente de su destino y desde el principio vive en virtud de la hora mas aun, mide toda su acción según la distancia de esa hora (Jn 2,4, 7,30, 8,20, 12,23, 13,1, 16,32, 17,1). La cruz, que él no anticipa cuyo conocimiento deja al Padre (Mc 13,32), es la medida de su existencia.⁸ Predijo varias veces a sus discípulos la pasión (Mt 16,21, Mc 8,31, Lc 9,22) y la necesidad de pasar a través del sufrimiento para llegar a la gloria (Lc 24,26). La respuesta a los hijos del Zebedeo sobre el caliz y sobre el bautis-

mo que les aguardaban, la parábola de los viñadores homicidas (Lc 12,49-50), algunas circunstancias de su ministerio, como la violación del sábado (Mc 2,23-28) y la acusación de blasfemia (Mc 2,7), manifiestan claramente que Jesús era consciente de que iba al encuentro de una muerte cruel y un destino doloroso.⁹ Pero es necesario señalar que el lenguaje y el comportamiento de Jesús no es el de un vidente que descifra un porvenir que está para desarrollarse en su presencia, sino el de un enviado del Padre, consciente de su misión y del resultado que va a obtener.¹⁰ Por consiguiente, su existencia no es la anticipación de la pasión, ya que la "hora" conserva en todas las circunstancias de su existencia terrena su auténtica temporalidad. Privar a Jesús de la posibilidad de confiarse al destino de Dios y hacerlo avanzar hacia un fin conocido de antemano y distante solamente en el tiempo equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre.

El huerto de Getsemani con el "caer en tierra" (Mc 14,35), con su "terror y abatimiento" (Mc 14,33) constituye el comienzo de la verdadera pasión de Jesús y la entrada del pecado del mundo en la existencia corporal psíquica y personal de nuestro "representante" y mediador.¹¹ En el huerto de Getsemani ocurrió lo que Abraham no tuvo necesidad de hacer con Isaac. Cristo fue abandonado con absoluta premeditación por el Padre al destino de la muerte. Dios lo puso en manos de las fuerzas de la corrupción. Lleven éstas el nombre de unos individuos o de la misma muerte, lo maldice lo hace pecado (2 Cor 5,21).¹² Así pues Dios entrega por amor a su Hijo único (Rom 8,32, 2 Cor 5,21), y Jesús asume activamente a su vez con amor nuestros pecados y nuestra maldición (Gal 3,13, Col 2,13) en la ejecución del juicio divino sobre el "pecado". En efecto ante el rechazo de su anuncio del reino de Dios, centro de su predicación y de su obra, Jesús prevé que deba tomar sobre sí el juicio de Dios en el sentido judío de la muerte. Es precisamente la concepción bíblica de la muerte, entendida como salario del pecado, signo de la rebelión del hombre contra Dios y, por tanto, acompañada siempre por la separación del hombre de Dios, lo que explica el miedo de Jesús ante su muerte física, en contraste por ejemplo con la calma que Sócrates mostró ante la muerte. La concepción griega de la muerte veía en ella la libe-

ración del alma inmortal y divina de los lazos de la materia mortal y terrena, la salida de la cárcel del cuerpo para poder llegar a la inmortalidad bienaventurada.¹³ Jesús siente todo el peso del juicio de Dios contra Israel, objeto de la ira divina, y en él el juicio contra toda la humanidad, orgullosa y pecadora, ve que sobre su muerte en la cruz medida original de la fe cristiana y línea divisoria de toda antropología e ideología, se dividirán los hombres de todos los tiempos. Algunos verán en ella el escándalo o la locura y prepararán así el juicio de su propia condenación, mientras que otros verán en ella un don de Dios a los hombres y anticiparán el juicio de su propia salvación. Jesús es el primero en aceptar su propia muerte sin dudar de Dios ni escandalizarse de él sino asegurando incluso a los discípulos que el señorío de Dios se realizaría plenamente y prometiéndoles continuar con ellos el banquete en el reino de los cielos (Lc 22,14-18).¹⁴

2. LA VIDA DE JESUS A LA LUZ DE LA RESURRECCIÓN. La misión del Hijo, que viene del Padre y ha de volver a él, queda sellada por el Padre mismo, que exalta al Hijo el día de pascua. Este día, que contiene el acontecimiento más decisivo de toda la historia humana, se indica y se representa por medio de categorías únicas en el lenguaje y en la experiencia humana. No existen analogías que sirvan para señalar el misterio de la resurrección, que es algo muy distinto de la reanimación de un cada ver.¹⁵ Por otra parte, tanto el comienzo como la conclusión del itinerario terrenal del Salvador se realizan en una total ausencia de testigos humanos. La resurrección de Jesús indica el paso de una forma de existencia mortal (Rom 6,10) a otra forma de existencia en la gloria eterna del Padre (1 Pe 3,18) es la respuesta de Dios que declara redentora la muerte de Jesús iluminando y dando sentido a la cruz y al sepulcro.¹⁶ Jesús a diferencia de David y de cuantos él mismo resucitó es preservado de la corrupción (He 13,34), vive para Dios por los siglos de los siglos y tiene las llaves de la muerte y del Hades (He 1,17). El crucificado está vivo y ha asociado al movimiento de su exaltación también su cuerpo, que se convierte así en un cuerpo que ha sufrido y es glorificado, haciendo posible el reconocimiento de la continuidad entre el resucitado y Jesús de Nazaret.¹⁷ Puede decirse, efectiva-

mente, que la cruz documenta la resurrección. En el evangelio de Lucas dice Jesús "Ved mis manos y mis pies. Soy yo mismo" (Lc 24,39) y en el de Juan "Trae tu dedo aquí, mira mis manos, trae tu mano y metela en mi costado" (Jn 20,27).

A pesar de que Jesús resucita por su propia virtud y se manifiesta a unos testigos elegidos de antemano libremente, la iniciativa del acontecimiento salvífico se le atribuye siempre al Padre como la manifestación más conspicua de su poder ("cuál es la excelsa grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la fuerza de su poderosa virtud, la que ejercicio en Cristo resucitándolo de entre los muertos" Ef 1,19,20) y de su gloria ("Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre" Rom 6,4), y al Espíritu Santo como instrumento de la resurrección y como canal por el cual se distribuye su eficacia en la Iglesia y en el cosmos.¹⁸ La resurrección supone en Cristo la transfiguración de siervo doliente en mesías glorioso, que tiene todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18) y en todas las riquezas del Espíritu (He 2,33) en Señor de vivos y de muertos (Rom 14,9) y principio del cosmos (Col 1,15,17), en Hijo de Dios con poder que no conoce ya obstáculos de ningún género y que supera las leyes de la naturaleza y de la misma razón (1 Cor 14) en sacerdote eterno, que esta sentado junto al Padre e intercede por nosotros con solo su presencia (Heb 9,24) convertido en principio de salvación eterna. La circuncisión de su muerte y resurrección lo ha exaltado sobre su nacionalidad judía y lo ha constituido hombre universal, sobre el que podrá construirse la Iglesia mundial cuyos miembros no son ya ni judíos, ni griegos, ni bárbaros. Jesús es el mismo, y, sin embargo la libertad de que goza le hace distinto. Es el mismo porque no es sólo espíritu, sino que conserva las llagas de su pasión y esta vivo con todo su ser total. Es distinto porque no esta ya sometido a nuestros condicionamientos y su iniciativa es absoluta.¹⁹ Jesús se encuentra con los discípulos y ese encuentro es puro don en la palabra y en el signo, en el saludo y en la bendición en la invitación en la allocución y en la instrucción, en el consuelo, en la exaltación y en la misión en la fundación de una nueva comunidad.²⁰ El encuentro pascual no constituye solamente una alegría pascal pura (Jn 20,21), sino que lleva

también consigo reproche (Lc 24,25, Mc 16,14), tristeza (Jn 21,17), una mezcla de temor y de alegría (Mt 28,8, Lc 24,41), y, para Pedro proyecta en el horizonte de su vida, no solo el servicio, sino también el sufrimiento (Jn 21,18). A los discípulos enriquecidos ya ahora con su misión y, sobre todo, con su Espíritu les confía la tarea de continuar su misma obra de salvación, de predicar el reino de Dios a todas las criaturas. Lo que antes de pascua se llamaba seguimiento se llama ahora, después de pascua, misión a todos los hombres. "El apostolado cristiano primitivo no depende de la misión histórica de los discípulos recibida del rabino de Nazaret, sino que se basa en las apariciones del resucitado"²¹. A través de la muerte y de la resurrección de Cristo el mundo ha quedado reconciliado con el Padre (Col 1,19) y la Iglesia tendrá que continuar esta obra de reconciliación mediante su ministerio de comunión. Aun cuando la gloria de este ministerio se contiene en los vasos de barro de una existencia llena de debilidades y de miserias humanas, rodeada por toda clase de tribulaciones y de preocupaciones, expuesta siempre a la muerte (2 Cor 4,7-12), sigue en pie el hecho de que el que vive en Cristo, encarnación de la nueva y eterna alianza, es partícipe de una nueva relación con Dios. El que está animado del espíritu del resucitado tiene la justicia de Dios, goza de la paz y armonía entre Dios y el mundo e introduce en el mundo, con su testimonio, mas aun que una doctrina, una presencia viva y operante, ya que "la vida de Jesús se manifiesta también en nuestra carne mortal" (2 Cor 4,11).

III. El misterio pascual en la vida de la Iglesia

Con el cumplimiento del misterio pascual la Iglesia ha adquirido una nueva vida (Rom 8,9), un nuevo conocimiento (Flp 3,10) una nueva moral (Rom 7,16). Pero mientras que Cristo se ha convertido ya en vencedor del mundo (Jn 16,33) y ha sometido a su dominio a todas las potencias, la Iglesia vive aun inmersa en el mundo siendo al mismo tiempo reino de Dios y signo e instrumento de ese reino. Aunque ella es el cuerpo del Cristo glorioso y vive del Espíritu, sigue aun bajo el peso de una existencia mundana y en la fatiga de un camino en la fe, no iluminado

completamente todavía por la visión (2 Cor 5,4-8). En la Iglesia, comunidad redimida, siguen aun las tensiones entre la carne y el pecado, por una parte, y el espíritu y la gracia, por otra, y, aunque sus miembros no tienen ya que conformar su conducta con las exigencias de los elementos del mundo, de hecho permanecen bajo su tiranía y su influencia maléfica. Mas aun "desde que el Jesús histórico venció y fue elevado a Señor del mundo, esta el cristiano mucho mas implacablemente reclamado por la cruz histórica de Cristo, hecho jirónes entre la posesión anticipada de la ciudadanía celeste (Heb 12,22) y la exigencia de iniciar lo que allí esta ya realizado, en un mundo esencialmente desprovisto de las condiciones para lograr tal realización y dotado de unos instintos de conservación que le hacen ponerse a la defensiva contra la irrupción del Reino escatológico de Dios"²².

El tiempo de la Iglesia, tiempo de la paciencia de Dios y del hombre tiempo de la celebración de la eucaristía hasta que él venga (1 Cor 11,26), tiempo del ya y del todavía no, esta colocado entre la resurrección inicial que la hace nacer a la historia y la resurrección final que la hace nacer a la eternidad. Mientras no se afirma la caridad en la posesión eterna de la vida misma de Dios, habra un estado de vida la virginidad [✓ Celibato y virginidad], que atestiguará ante el mundo la presencia del misterio pascual en la Iglesia y la relativización de todas las situaciones humanas frente al poder del reino de los cielos. Y habra una virtud, la ✓ esperanza, que, partiendo de la posesión actual del Espíritu, alimentará los deseos de liberación y de redención total de la humanidad (Rom 8,23). La Iglesia sufre la falta de plenitud de su resurrección en Cristo cuando soporta la persecución de sus miembros, incomprendidos en su fe y pisoteados en su dignidad de personas humanas, cuando se ve sometida a la debilidad y a la incoherencia en su testimonio de comunidad de salvación y de amor, cuando sufre la tentación de un poder ambiguo y se olvida de servir a Dios crucificado. Esta Iglesia, que en su dimensión histórica lleva los contrasignos de las dos condiciones antitéticas de un destino celestial y de una realidad humana encuentra el equilibrio entre el desanimo y el optimismo, entre el cansancio y el arroyo, entre el sufrimiento y el gozo solamente en Cristo, el unico que ha alcanzado la identidad de

la cruz y de la resurrección. La Iglesia se hace realmente lo que ella es cuando se expropia de su existencia y se sumerge en Cristo Jesús. "Ninguno de vosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos. Así que, vivamos o muramos somos del Señor. Porque por eso murió Cristo y resucitó para reinar sobre muertos y vivos" (Rom 14,7-9)²³.

IV. El misterio pascual en la vida del cristiano

1. MISTERIO PASCUAL Y FUNDAMENTO DE LA SALVACIÓN - Jesús, en su muerte y resurrección llevo a cumplimiento la obra de salvación que le habia confiado el Padre la redención humana y la perfecta glorificación de Dios (DV 4). En efecto "muriendo destruyo la muerte y resucitando nos ha devuelto la vida" (SC 7 y prefacio pascual del misal romano), uniendo a sí la naturaleza humana y venciendo la muerte con su muerte y resurrección, ha redimido al hombre y lo ha transformado en una nueva criatura (Gal 6,15, 2 Cor 5,17, cf LG 7), con su muerte y resurrección completo en sí los misterios de nuestra salvación y de la restauración universal (AG 5), en la cruz llevo a cabo la obra de la redención, con lo que adquirió para los seres humanos la salvación y la verdadera libertad (DII 11). Así pues el misterio pascual es el fundamento de la salvación cristiana, ofrecida a todos los hombres indistintamente incluso a los que estan fuera de los confines jurídicos de la Iglesia. En efecto incluso estos de una manera que Dios conoce tienen del Espíritu Santo la posibilidad de entrar en contacto con el (GS 22). La muerte y la resurrección forman un bloque completo e inseparable en la obra de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Son dos aspectos del unico acontecimiento salvífico o dos elementos de un solo misterio²⁴. En la Sagrada Escritura la salvación se atribuye a menudo directamente a la muerte de Jesús en la cruz (Rom 3,25, 5,9, Gal 2,20b, Ef 5,26, Tit 2,14), otras veces, a la resurrección (He 26,23, 1 Pe 1,3, 3,21), y otras a ambas como en el texto de san Pablo "El (Jesús) fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado por nuestra justificación" (Rom 4,25).

En el desarrollo del pensamiento paulino sobre el significado de la muerte y

resurrección de Cristo en la historia de la salvación, se pueden señalar claramente tres etapas resumidas en tres textos fundamentales. En 1 Tes 5,10, donde la atención se centra en la parusía, se considera la muerte y resurrección en sí mismas es decir independientemente del influjo que ejercen en la vida cristiana. En 2 Cor 5,15 y Rom 6,3, que recuerdan como la pasión y la resurrección estan ya presentes en la vida terrena del bautizado, ambas se hacen historia de la salvación. En Rom 14,9 y 4,25, que consideran la resurrección asociada a la causalidad redentora de la muerte de Cristo, los dos acontecimientos se convierten en fases complementarias de la salvación²⁵.

Los padres de Oriente consideran la muerte y la resurrección como concavosas de la salvación. San Juan Crisóstomo escribe que "Jesús murió y resucitó para que nos hiciéramos justos" (PG 60 467), y san Cirilo de Alejandria resume los dos efectos salvíficos en la frase "hemos sido justificados en Cristo" (PG 76, 1408). Lo mismo piensan los padres latinos aunque entre ellos se muestra frecuentemente la tendencia a considerar la resurrección como algo puramente "moral". Bastenos recordar a san Hilario "Nos ha redimido por medio de su sangre de su pasión, de su muerte y de su resurrección. Este es el alto precio de nuestra vida" (PL 9,776) y san Agustín dice "Lo mismo que en su muerte se nos siembra, así en su resurrección germinamos. Con su entrega a la muerte cura el delito con su resurrección nos trae la justicia" (PL 37, 1321).

El Vat II ha situado la cruz comprendida dentro de la totalidad del misterio pascual, en el centro de la teología y de la moral. Para el concilio el misterio pascual constituye la cima de la revelación. "Por tanto, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección y con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino, a saber que Dios esta con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte, y para hacernos resucitar a una vida eterna" (DV 4). Cristo en su muerte en la cruz se manifiesta como el siervo de Yahve que ama a su pueblo, como el buen pastor que ha venido no a ser servido, sino a servir (Mt 20,28 Mc 10,45) y dar su vida por sus ovejas (Jn 10,11) (LG 27).

Desde un punto de vista mas estricta

mente teológico se puede hablar con santo Tomás de causalidades diversas la muerte tiene una causalidad meritória redentora, reparadora, sacrificial la resurrección tiene solo una causalidad instrumental, intencional *ad modum signi* la resurrección física de Cristo sacramento primordial de salvación es en su *fiere* un gran sacramento celebrado una vez para siempre que significa (en virtud de la humanidad) y produce eficazmente (en virtud de la divinidad) nuestra resurrección espiritual y también nuestra resurrección física del cuerpo en la escatología “En razón de la eficacia que depende de la virtud divina — escribe el doctor angélico — tanto la muerte de Cristo como juntamente con ella la resurrección son causa no sólo de la destrucción de la muerte sino de la reparación de la vida. Pero en razón de la ejemplaridad la muerte de Cristo, por la cual se separó de la vida mortal es causa de la destrucción de nuestra muerte, la resurrección en cambio mediante la cual comenzo su vida celestial es causa de la reparación de nuestra vida. La pasión de Cristo es además causa meritória”²⁶

2 MISTERIO PASCUAL Y EFUSIÓN DEL ESPÍRITU Durante su existencia terrena Jesús estuvo presente entre los hombres pero como un pequeño grano solitario permaneció extraño a todos ellos incluso a su propio ambiente llevando como nosotros una existencia en la carne cerrada por completo en sí misma en la autonomía de su debilidad. En el misterio de la pascua el murió a la carne y a sus limitaciones y vive en el Espíritu que es fuerza divina apertura infinita y efusión total. El grano se convirtió en espiga granada que se dobla por el peso de su fecundidad²⁷. De esta nueva existencia es principio el Espíritu que lo resucitó de entre los muertos y que había sido el signo de su santidad filial y de su misión “Sobre el que veas descender y posarse el Espíritu, éste es el que bautiza en el Espíritu Santo y yo lo vi y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios” (Jn 1 33). Y es ese mismo Espíritu el que Jesús da a los apóstoles el día de su resurrección “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20,22), uniendo a ese don la comunicación de su santidad y la transmisión de su misión y de su poder. Para los apóstoles, como para Jesús, el principio vital no es ya la *psyche* en su debilidad, sino el *pneuma* en su poder. Al comienzo de la existencia car-

nal está el soplo vital que transforma al primer Adán en un ser viviente (Gén 2 7), al comienzo de la nueva existencia hay una nueva acción del Espíritu, que transforma el cuerpo de Cristo resucitado en verdadero espíritu vivificante (1 Cor 15 45). Se contraponen dos humanidades: la de nuestra vida terrena y la de la resurrección gloriosa. La primera se relaciona con la creación de Adán la segunda con la acción del Espíritu sobre el segundo Adán convertido en principio y prototipo de la nueva estirpe humana en un ser celestial que vive de la vida del Espíritu.

El Espíritu que se adueña de Cristo resucitado por nosotros, por nuestra justificación produce también en el cristiano una nueva existencia ya que todos los que se encuentran en Jesús han resucitado en él. También al cristiano se le ha destinado el Espíritu de la resurrección, que actúa al mismo tiempo en Cristo y en nosotros. Desde ahora el Espíritu nos transforma y desde ahora es en nosotros santidad poder y gloria al mismo tiempo, como el día de la resurrección. El nos hace libres de toda esclavitud incluida la de cualquier tipo de ley moral que no sea la de la nueva vida y nos capacita para acciones y manifestaciones carismáticas que desafían las leyes naturales y de la misma razón (1 Cor 14). Los que son movidos por el Espíritu ya no están realmente bajo la Ley (Gal 5 18) pues el Espíritu es el principio de la moral de los últimos tiempos regida por el misterio pascual, es decir por una ley de sacrificio durante toda la vida. Esta nueva ley regula la actividad moral, de acuerdo con el paso verificado en el fiel del domo de la carne al del espíritu (Rom 6 2 5, Col 3 1).

La vida cristiana se presenta como una muerte y una novedad es renuncia a los vicios que caracterizan al hombre carnal el libertinaje la idolatría el odio, y es entregarse a la justicia a la bondad a la pureza (Gal 5 19-23) “Los que son de Cristo crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias. Si vivimos en espíritu en espíritu también caminemos” (Gal 5 24-25). El ideal moral al que tienden los fieles no es el de la sabiduría o el de la mística griega, que encuentra su última perfección en la gnosis divina ni consiste en la práctica heroica de las virtudes humanas, aunque poseyera toda la gnosis y todas las virtudes heroicas, el fiel no sería todavía nada (1 Cor 13,1-3). El ideal tam-

poco consiste ya en la justicia conferida por la ley. El ideal es Cristo muerto y resucitado, fundamento de la única justicia, la de la justificación de la vida (Rom 5,18) y la participación del Espíritu de amor que anima a Cristo. Por otra parte, la cruz proclama que no es el hombre el que construye la caridad con sus decisiones y con sus planes, sino que es la caridad de Cristo la que construye al hombre nuevo.

3 MISTERIO PASCUAL Y VIDA SACRAMENTAL - Toda la vida sacramental del cristiano es un recuerdo del misterio pascual, ya que, según el Vat II casi todos los acontecimientos de la vida de los fieles bien dispuestos son santificados por medio de la gracia divina que fluye del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, de donde obtienen su eficacia todos los sacramentos y sacramentales (SC 61). La relación de los sacramentos con el misterio pascual y con el sacrificio se deduce también de las enseñanzas del concilio, cuando invita a conferir la confirmación en el curso de la misa (SC 71), cuando dispone que el matrimonio se celebre habitualmente dentro de la misa (SC 78) y alaba la práctica de emitir también durante la misa la profesión religiosa (SC 80)²⁸.

La Iglesia, identificada con Cristo, encarna la salvación en la resurrección, porque es incorporada al Salvador no en un instante cualquiera de su existencia, en Belén, en Nazaret, por los caminos de Palestina, ni tampoco en una existencia celestial posterior al acto redentor sino porque se le une en el acto mismo de la redención es el cuerpo de Cristo en un instante concreto y ya eterno en el instante en que se cumple la redención, en el instante de la muerte en la cruz, en que Cristo es glorificado por el Padre²⁹.

El que vive en Cristo lleva una existencia pascual, recorre el camino hacia el Padre que Jesús abrió en la cruz, en su carne (Heb 10 20). El comienzo de este camino de salvación, de este *vado ad Patrem* cristiano, es el bautismo. El bautismo introduce en el misterio de la redención al fiel, que permanece en él de modo estable y no cesa de celebrar su unión con Cristo en la muerte y en la glorificación hasta el día en que se complete cuando se duerma con Cristo en la muerte (2 Tim 2,11) y resucite con él en el día final (Rom 6,8). Según el rito antiguo del bautismo, sumergirse en el

agua era morir y ser sepultado con Cristo, morir al hombre viejo, a los vicios y a las concupiscencias. Salir del agua era resucitar con Cristo. Por eso san Pablo escribe a los fieles de Roma que “fuimos sepultados juntamente con él por el bautismo en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre así también nosotros caminemos en nueva vida” (Rom 6,4 cf Ef 2,6, Col 3,1, 2 Tim 2,11). San Cirilo de Jerusalén escribía a sus fieles “Cuando os sumergisteis en el agua estabais en la noche y no visteis nada, mientras que al salir del agua os encontrasteis como en plena luz. En el mismo acto moriais y naciais este agua saludable era para vosotros al mismo tiempo sepultura y madre” (PG 33 1080c). La vida del cristiano es un desarrollo del bautismo y del sacerdocio universal recibido en él. Los bautizados tienen que “anunciar el poder de aquel que los llamo de las tinieblas a su admirable luz” (cf 1 Pe 2,4 10). Por ello todos los discípulos de Cristo perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (He 2,42-47) ofrécense a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (Rom 12,1), y den testimonio por doquiera de Cristo y a quienes lo piden, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (1 Pe 3 15)” (LG 10).

Este nuevo principio de vida redimida esta, sin embargo encerrado en una naturaleza dañada por el pecado y sometida a la incoherencia y a la debilidad de la carne. Por eso se nos ha asegurado un alimento, que es el cuerpo de Cristo en su acto redentor “Tomad y comed éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros” También la eucaristía es un sacramento que nos hace entrar en contacto con la muerte y la resurrección, en cuanto que une al fiel con la muerte de Cristo asociándolo a su resurrección. Las palabras de la institución la enlazan con la cruz, el rito de la fracción del pan la acerca a la resurrección. La fracción del pan prolonga en la intimidad del banquete de los discípulos la experiencia de la presencia de Cristo glorificado mientras que la cena y su conmemoración se presentan ante todo como el banquete sacrificial de la cruz. San Ignacio define la eucaristía como “la carne que sufrió por nuestros pecados y que el Padre ha resucitado por su bondad” (*Ad Smyrn*, 7,1). Los elementos mismos de la eucaristía significan en cierto modo la simultaneidad y

la implicación recíproca de la muerte y de la resurrección. El cuerpo y la sangre, en las palabras de Jesús "Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre", en cuanto símbolo de unos elementos separados, son un signo de la inmolación y, por tanto, de la muerte. Pero son al mismo tiempo una comida y una bebida, es decir, un principio de vida. Antes incluso de ser memoria del sacrificio y de la muerte, son en sí mismos un alimento, un medio de crecimiento y, en consecuencia, un signo de la vida y de la continuación de esa vida. La eucaristía es un banquete sacrificial. Los alimentos que esta comida sacrificial produce sobre todo en la Iglesia son diversos. En primer lugar, cimenta la unidad de la Iglesia, la comunidad mesiánica de la nueva alianza (Lc 22,20, 1 Cor 11,25), ya que todo banquete sacrificial establece unos vínculos indisolubles entre los comensales, lo mismo que la cena del cordero señalaba en otros tiempos la unidad del pueblo de Dios (Ex 12,43-48). Los fieles que comen el único pan, que es el cuerpo de Cristo, forman un solo cuerpo, es decir, el cuerpo de Cristo. Además este banquete introduce la plenitud del sacrificio de Cristo en el cuerpo terreno, la Iglesia, que ofrece tantos sacrificios en su historia cotidiana de lucha y de sufrimiento para hacer que triunfe la verdad y el amor. Finalmente, la comida sacrificial eucarística, en cuanto festín final de los tiempos, produce la parusía, es decir, realiza la presencia de Cristo que juzga a los hombres y purifica de todas las esencias del mal los elementos de verdad y de gracia presentes en el mundo (AG 9). Puede afirmarse que la eucaristía une a los creyentes con los dos extremos de la historia con la pascua, que inaugura la redención y con la parusía, que le da cumplimiento. La Iglesia no se siente escondida en dos por esta orientación hacia los dos puntos extremos de su historia, ya que en el origen de su existencia y de su fuerza tiene un acontecimiento, que recuerda una pasión y garantiza una glorificación futura. "Comeréis el cordero todo entero, había recomendado Moisés, 'desde la cabeza hasta las patas' (Ex 12,9), es decir, comulgaréis con Cristo en su misterio total con el Cristo de los dos extremos del tiempo" [In Pascha 2, PG 59, 728].

Naturalmente, la eucaristía no es tan sólo un gesto ritual, un canto, un signo, en una palabra, un culto exterior, sino una participación de Cristo en su muer-

te al mundo y en su vida de gloria. Jesús no ofreció un sacrificio exterior a él mismo, sino que con su propia sangre entro de una vez para siempre en el santo de los santos (Heb 9,12) y, expirando en la cruz, derribó el templo del culto terreno. Del mismo modo, también el sacerdote deja de ejercer el sacerdocio cristiano si se limita a ofrecer un sacrificio exterior a su persona, una hostia que esté sólo en sus manos. El cristiano no celebrará auténticamente la eucaristía sin una comunión con el cuerpo y un compromiso personal en el misterio redentor de Cristo. El que no se asocia personalmente al acto redentor no pasa de ser un ministro del signo, de lo que en el culto cristiano es imperfecto y terreno, es semejante al sacerdote del Antiguo Testamento, que ofrecía una víctima exterior. Así pues, la celebración eucarística no puede separarse de la vida y va más allá del tiempo del culto sacramental. San Pablo no solo afirma que "muere con" y "resucita con" Cristo en el sacramento, sino en toda su vida. "Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gal 2,19-20). Por eso la Iglesia celebra el sacrificio de Cristo también fuera de la acción litúrgica, lo celebra en sus fieles, que mueren a sí mismos, por obediencia, con Cristo en la cruz en los que luchan por un amor celestial, que se elevan de este mundo hacia la pureza y la pobreza del corazón con Cristo que esta junto al Padre en todos sus fieles que trabajan y sufren por la salvación de los demás.

Lo mismo que la eucaristía, también la penitencia, segundo bautismo, es una participación en la muerte y en la resurrección de Cristo. Para que quede borrado su pecado el hombre tiene que participar de la inmolación de Cristo es menester que tome parte en su misma muerte, que haga descender sobre él "la preciosa sangre de Cristo, el Cordero sin tacha ni defecto" (1 Pe 1,19). El reconocimiento de la propia miseria pecadora la contrición la confesión la penitencia son los actos que sumergen al cristiano en Cristo redentor. En la medida en que el cristiano penitente participa de la muerte de Cristo, participa también de su resurrección al quedar transfigurado renovado en sus fuerzas lanzado de nuevo al cumplimiento de su misión en la Iglesia y en el mundo.

PIRITUAL. La madurez cristiana consiste en la consecución del estado de hombre perfecto (Ef 4,13), en el revestimiento del hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y en la santidad verdadera (Ef 4,24), en respuesta total a Cristo, don personal de Dios a la humanidad [Madurez espiritual I]. Todo el que sigue a Cristo, hombre perfecto, en el misterio redentor de muerte y resurrección, "se hace también él mas hombre" (GS 41,1), ya que se hace más semejante a Jesús y se acerca a él no solo en lo que tiene de divino, sino también en lo que tiene de humano. Pues bien Jesús alcanzo la perfección de su humanidad en la "donación" suprema de la cruz, pues lo que nos hace hombre o mujer es precisamente el amor, el dar. El hombre, que es en la tierra la única criatura a la que Dios ha querido en sí misma, no puede reencontrarse plenamente mas que a través de su autodonación desinteresada (GS 24-3)⁵⁰. El que dice amor, en el sentido auténtico de la palabra, dice cruz, y el que dice cruz —si no se trata de una cruz cualquiera sino de la cruz del Señor— dice necesariamente amor. La cruz es verdaderamente la epifanía del amor.⁵¹ Después de la pasión de Cristo el camino del dolor se presenta inseparable del camino del amor, o sea, de la capacidad de sacrificarse por los demás con la convicción cristiana de que todo amor humano que no es don de sí y no va seguido al menos implícitamente del signo y de la sangre de la cruz, no es mas que una caricatura del amor.⁵² El cristiano muere con Jesús en la cruz cuando reconoce la debilidad radical de su naturaleza marcada por la triste realidad del pecado, y su pobreza humana hasta la raíz del ser. Ponerse bajo el signo de la cruz quiere decir seguir un ritmo de crecimiento que a menudo va marcado, en contraposición con los valores mundanos del poder y de la gloria por la percepción intuitiva de que la lucha el esfuerzo el control, el empeño y hasta la frustración son necesarios para un desarrollo armónico de la propia personalidad. El primer Adán se perdió al querer elevarse por encima de su propia naturaleza. Al contrario Cristo adquirió la salvación aceptando su propia debilidad de hombre hasta la suprema impotencia de la muerte.

Está claro que la cruz no debiera ser nunca un sacrificio inútil del entendimiento humano o del hombre en general por una falaz absolutización del do-

lor debida a la malicia humana o por la atribución indebida al cristianismo de un alma o de un espíritu de renuncia. En efecto, la cruz no fue una necesidad impuesta desde fuera por una divinidad deseosa de compensar su propio honor ofendido, históricamente es también el resultado de la lucha de Jesús contra los opresores.⁵³ Si es verdad que el humanismo de la cruz es la cruz de los humanismos, también es verdad que todo dolor humano que sea vivido en el "dolor de Dios" no permanece estéril o encerrado egoístamente en la pasión masoquista de sí mismo, sino que desencadena una fuerza de liberación para el hombre mismo y contiene la garantía divina de una promoción verdaderamente integral del hombre. Los grandes testigos de la fe cristiana, los santos, que se conformaron en su experiencia espiritual con Cristo doliente, no permanecieron pasivos ante el cambio del destino del hombre sino que personificaron valores nuevos y originales y sembraron gérmenes fecundos de una nueva vitalidad. Baste pensar en el mensaje revolucionario de un san Francisco de Asís de un san Ignacio de Loyola de un san Juan de la Cruz, y en todo ese florecer de hombres y de instituciones en la época moderna que se glorian de servir a Cristo en los pobres y en los pequeños. Junto a los místicos que se sienten "víctima por los pecados" (santa Gema Galgani) o que se quieren "sumergir en la sangre de Cristo" (santa Catalina de Siena) tenemos otros místicos que no se contentan con ser víctimas de reparación sino que se entregan sin reserva a los pobres y a las muchachas abandonadas (santa Bartoloméa Capitano) santos fundadores que a los votos tradicionales añaden el de ser "víctimas", pero cambiándolo en "forma personal de puro amor" (padre Juan Leon Dehon).⁵⁴

Solo una fe que ha madurado en la experiencia de la cruz sera capaz de arrojar un rayo de luz sobre el misterio del sufrimiento humano en todas sus formas y de modo particular el de los inocentes sobre el misterio del mal moral o del pecado con que el hombre se opone libremente a Dios en nuestro mundo secularizado que ha perdido el sentido de la trascendencia y que por medio de una crítica corrosiva y despiadada pulveriza todas las concepciones morales y religiosas.⁵⁵

Naturalmente, la cruz es un camino no el término de un camino, ya que el

objetivo del plan divino es que los hombres sean partícipes de la vida y de la felicidad eterna de la Trinidad ("Cogniti tu Trinitatis in unitate est finis et fructus totius vitae nostrae" santo Tomas 1 *Sent* d 2 q 1) y el Nuevo Testamento no separa nunca el Calvario de la mañana de pascua ni la elevación de Cristo en la cruz de la exaltación a la gloria. Sobre el cristiano que participa en la resurrección del Hijo de Dios se posa la fuerza de Cristo y la debilidad se troca en fortaleza (2 Cor 12,9) el fracaso en éxito la muerte en vida (2 Tim 2,11). En el se inaugura la humanidad nueva del Apocalipsis en donde ya "no habrá mas muerte ni luto ni clamor ni pena porque el primer mundo ha desaparecido" (Ap 21,4). El fiel resucitado en Cristo adquiere el dominio pleno de su propia personalidad ya que logra esta blecer con sus semejantes y hasta con el universo unas relaciones de comunión. El Espíritu lo mismo que el día de pentecostes transforma a los hombres resucitados en una "comunidad" signo y anticipación de la comunidad celestial en la que cada uno se hace transparente a los otros y a Dios.

El crecimiento y el itinerario espiritual del cristiano no son una empresa solitaria sino que tienen lugar en la Iglesia la gran comunidad en camino hacia el santuario celestial hacia la gran liturgia de la eternidad. Es en la Iglesia ciudad nueva guardian y matriz del universo nuevo aunque operante dentro de nuestro mundo terreno y perecedero donde Dios recrea y reformula al género humano.⁵⁶ Y será en la Iglesia donde el cristiano de testimonio ante el mundo del misterio de muerte y resurrección de Cristo que ha inaugurado el "octavo día" sustituyendo la sucesión de los valores históricos por la comunión de los valores eternos revelados al hombre que ha sido destinado a un mundo superior a una patria en la que habita la justicia (2 Pe 3,13).⁵⁷

I Sanna

Notas—⁽¹⁾ B Rinaldi *Studio bibliografico su il mistero pasquale* en *Scuola Cattolica* 4 (1971) supl bibl 115 1—⁽²⁾ J O Collins *Il Gesu pasquale* Cittadella Asis 1975 166 167—⁽³⁾ G Ghiberti *Resurrexit Actes du Symposium international sur la resurreccion de Jesus Ciudad del Vaticano 1974* 643 764—⁽⁴⁾ K Rahner *Resurreccion de Jesus* en *SM VI* 53—⁽⁵⁾ F X Durrwell *La resurreccion de Jesus misterio de salvacion* Herder Barcelona 1978⁴ 28 31—⁽⁶⁾ C Duquoc *Cris*

tologia Sigueme Salamanca 1972 II 252ss—⁽⁷⁾ D Wiederkehr *La muerte de Jesus como culminacion de su relacion con Dios* en *MS III* 488 489—⁽⁸⁾ H U von Balthasar *El misterio pascual* en *MS III* 666—⁽⁹⁾ J Jeremias *Teologia del NT* Sigueme Salamanca 1974 1 323 A George *Comment Jesus a t il perçu sa propre mort* ep 1 *Lumière et Vie* 4 (1971) 34 59 El P. Ortenso da Spinetoli sostiene sin embargo que la muerte en la cruz mas que formar parte de una precisa programación de vida es una fatalidad a la cual Jesus mismo debió resignarse con esfuerzo (*Itinerario espiritual de Cristo III Il Salvatore* Cittadella Asis 1974 82 85)—⁽¹⁰⁾ J Guillet *Gesu di fronte alla sua vita e alla sua morte* Cittadella Asis 1972 153—⁽¹¹⁾ H U von Balthasar *El misterio pascual* o c (nota 8) 713ss A Feuillet *L agone de Gethsemani* Paris 1977 5—⁽¹²⁾ W Popkes *Christus traditus Eine Untersuchung zum Begriff des Dahingehens* en *NT Zurich* 1967 286 287 J Moltmann *El Dios crucificado* Sigueme Salamanca 1975 206s—⁽¹³⁾ O Cullmann *La inmortalidad del alma o la resurreccion de los muertos* Studium Madrid 1970 23ss—⁽¹⁴⁾ I Sanna *Redencion* en *DTI IV*—⁽¹⁵⁾ H Urs von Balthasar W Kuneth J Kremer G Dellung estan de acuerdo en decir que falta en la experiencia humana cualquier analogía con el fenómeno de la resurrección Cf Von Balthasar o c (nota 8) 764—⁽¹⁶⁾ X Leon Dufour *Resurreccion de Jesus y misterio pascual* Sigueme Salamanca 1978³ 47 48—⁽¹⁷⁾ La mención de la sepultura ha de verse a la luz de la mentalidad judía según la cual aquella sirve para conservar la identidad del difunto. Las tumbas son objeto de especial veneración precisamente porque garantizan la identidad de la persona que ha sido allí inhumada Cf X Léon Dufour o c (nota 16) 49—⁽¹⁸⁾ K Rahner *Resurreccion de Jesus* o c (nota 4) 55 57 Von Balthasar observa que *dynamis doxa pneuma* que se emplean alternativamente como principios de la resurrección son absolutamente intercambiables [o c (nota 8) 776]—⁽¹⁹⁾ C Duquoc *Cristologia II* o c (nota 6) 95ss—⁽²⁰⁾ H Schlier *Der bei Auferstehung Jesu* Einsiedeln 1968² 38—⁽²¹⁾ W Kuneth *Theologie der Auferstehung* Munich 1968² 92—⁽²²⁾ H U von Balthasar *El misterio pascual* o c (nota 8) 808—⁽²³⁾ Ib 809—⁽²⁴⁾ A Charbel *Croce e resurrezione unico mistero salvifico* en *La sapienza della croce oggi* I LDC Turin 1976 386 395—⁽²⁵⁾ D Stanley *Christ's resurrection in pauline soteriology* Roma 1961—⁽²⁶⁾ M Nicolai *I sacramenti memoria della passione* en *La sapienza della croce oggi* I 422 423—⁽²⁷⁾ F X Durrwell *En Cristo redentor* Herder Barcelona 1966² 22 24—⁽²⁸⁾ M Nicolai *Teologia del signo sacramental* Ed Católica Madrid 1969—⁽²⁹⁾ F X Durrwell o c (nota 27) 24 26—⁽³⁰⁾ S Lyonnet *Croce e promozione umana nella Sacra Scrittura* en *Scuola Cattolica* 4 (1977) 294—⁽³¹⁾ C Spicq *Agape* en el *NT* Cares Madrid 1977 327—⁽³²⁾ A Feuillet *L agone du Gethsemani* o c (nota 11) 261—⁽³³⁾ C Duquoc *Attualità teologica della croce* en *La sapienza della croce oggi* I 15—⁽³⁴⁾ Sobre todo este problema cf *La sapienza della croce oggi* I LDC

Turin 1976 dedicado a la espiritualidad de la cruz en las ordenes y en las congregaciones religiosas—⁽³⁵⁾ A Feuillet *L agone du Gethsemani* o c (nota 11) 261—⁽³⁶⁾ S Agustín *Épist* 118 c 5 n 35 Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia recreando et reformando humano generi constitutum est (PL 33 448)—⁽³⁷⁾ H De Lubac *Meditaciones sulla chiesa* Ed Paoline Milán 1955 225 El hombre sin Dios es siempre el hombre solo. Nuestrá época al sustituir los valores eternos por los valores históricos ha sustituido la comunión por la sucesión

BIBL—AA VV *Teologia de la cruz* Sigueme Salamanca 1979—AA VV *Sabiduría de la cruz* en *Rev de Espiritualidad* n 139 (1976)—AA VV *La Pascua en la vida cristiana* San Esteban Salamanca 1976—AA VV *El misterio pascual* Sigueme Salamanca 1977—AA VV *Espiritualidad pascual* Coculsa Madrid 1967—AA VV *La sapienza della croce* 3 vols LDC Turin 1976—Gaillard *J El misterio pascual y su liturgia* ELE Barcelona 1959—Cabestrero *T Pascua de liberación* Sigueme Salamanca 1976—Durrwell F X *La resurreccion de Jesus misterio de salvacion* Herder Barcelona 1967—Durrwell F X *En Cristo redentor* *Notas para la vida espiritual* Herder Barcelona 1966—Durrwell F X *La eucaristia sacramento pascual* Sigueme Salamanca 1981—Haag H *De la antigua a la nueva pascua historia y teología de la fiesta pascual* Sigueme Salamanca 1980—Léon Dufour *X Resurreccion de Jesus y mensaje pascual* Sigueme Salamanca 1975—Marxén *W La resurreccion de Jesus de Nazaret* Herder Barcelona 1974—Moltmann *J El Dios crucificado* Sigueme Salamanca 1977—Morris L *Por que murio Jesus?* Certeza B Aires 1976—Mussner F *La resurreccion de Jesus* Sal Terrae Santander 1971—Pascual de Aguiar J *A Misterio pascual y existencia humana* Monte Casino Zamora 1973—Ros Garmentia S *La Pascua en el Antiguo Testamento estudio de los textos pascales del Antiguo Testamento a la luz de la critica literaria y de la tradicion* Eset Vitoria 1978—Sabourin L *Redencion sacrificial* Desclée Bilbao 1969—Solages B *de Cristo ha resucitado* *La resurreccion según el Nuevo Testamento* Herder Barcelona 1979—Wiederkehr *D Fe redencion liberacion* Paulinas Madrid 1978

MÍSTICA CRISTIANA

SUMARIO I Delimitaciones y orientaciones previas II Fenomenología y tipología de la experiencia mística cristiana 1 Fenomenología de la experiencia mística cristiana 2 Rasgos característicos del místico cristiano a) Creyente cristiano b) Sentido de la alianza c) Relativización de la propia experiencia d)

Inefabilidad 3 Tipología de la experiencia mística cristiana a) La "mística de la esencia" y la mística esponsal b) La mística de la ausencia c) Carácter limitado de toda tipología

III Teología de la experiencia mística cristiana 1 Los problemas previos a) ¿Conoce el NT la experiencia mística? b) ¿Es posible ser cristiano y ser místico? c) ¿Es posible una teología de la experiencia mística? 2 Qué es la experiencia mística cristiana a) El estatuto propio del saber místico b) El objeto específico del saber místico 3 Fundamentos antropológicos de la experiencia mística IV Experiencia cristiana y experiencia mística cristiana V Experiencia mística cristiana y experiencia mística no cristiana VI Conclusión La experiencia mística como problema cristiano

I Delimitaciones y orientaciones previas

En las publicaciones recientes sobre el problema místico resulta ya prácticamente un lugar común subrayar la falta de contornos precisos del término "mística" y similares ("místico" "misticismo") y la consiguiente exigencia de presentar una definición de tipo heurístico es decir una definición que intente concretar donde hay que buscar y reflexionar cuando se habla precisamente de "mística". Partiendo de esta preocupación podríamos decir simplemente que este término intenta señalar ese momento o nivel o expresión de la experiencia religiosa en la que se vive un determinado mundo religioso como experiencia de interioridad y de inmediatez. Se podría también y quizá mejor todavía hablar de una experiencia religiosa particular de unidad-comunión presencia en donde lo que se "sabe" es precisamente la realidad el dato de esa unidad-comunión presencia y no una reflexión una conceptualización una racionalización del dato religioso vivido. De aquí por una parte el sentido de en determinación y de inefabilidad de la experiencia "mística" y por otra el problema del lenguaje y de los textos místicos en los que aquella experiencia inefable es "dicha" comunicada y por tanto mediaticada y representada por los mismos "místicos".

Se advertirá fácilmente incluso por las alusiones generales que hemos hecho que al hablar de "mística" no concedemos especial relieve a un complejo de fenómenos mas o menos espectaculares que a veces se designan como "paramísticos" (éxtasis visiones levitaciones estigmas etc) y que se pueden relacionar de varias maneras con la ex

perencia mística auténtica, pero que a pesar de ello son sustancialmente exteriores a ella. Por eso no los consideramos específicamente en nuestro estudio, que tomará como perspectiva más bien el problema del fenómeno místico en el cristianismo y procederá con una preocupación y según una metodología exclusivamente teológica.

II. Fenomenología y tipología de la experiencia mística cristiana

1. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA CRISTIANA - Hablamos de "fenomenología" en el sentido de señalar los elementos que caracterizan o califican a un fenómeno, es decir, los elementos que permiten catalogarlo. En nuestro caso, se trata de indicar los elementos o los aspectos que califican como *cristiana* a una experiencia mística que se realice en un ambiente cristiano o por cristianos. Así pues, nuestra reflexión se coloca no en el puro nivel histórico-sociológico (en donde hablar de experiencia mística cristiana pondría en juego en primer lugar el criterio de la pertenencia al ámbito o a la entidad sociológico-histórica del mundo cristiano), sino en el nivel de los valores; es decir, supone un *discernimiento* de las experiencias "místicas" realizadas por cristianos, en un ámbito cristiano, ya que este hecho por sí solo no basta para hacerlas reconocer como cristianas. Podrán tener este reconocimiento de determinadas condiciones o según determinados criterios. O sea, será preciso que el místico cristiano sea un cristiano y que su experiencia mística sea *homogénea* con los valores cristianos, para que también en ella —donde se determine— pueda ser reconocida como cristiana.

Más aún, en este sentido hay que decir que el problema mismo de la posibilidad de la experiencia mística en el cristianismo no puede resolverse en el nivel de la constatación empírica; por tratarse siempre de una "posibilidad" a nivel de valor y, por tanto, de una posibilidad *cristiana*, debe establecerse en un sentido verdadero también a priori, es decir, a partir de su consonancia o disonancia interna con la revelación o —si se prefiere— con el misterio y con su estructura.

En todo caso, la existencia efectiva de *cristianos* místicos, reconocibles y reco-

nocidos como tales, de modo que se pueda discernir su modo de ser-místicos como un modo *cristiano* de serlo, es algo que no se puede discutir. Por tanto, podemos partir de aquí, o sea, de un fenómeno histórico *valorado* y *reconocido*, para construir la fenomenología que nos preocupa, preguntándonos simplemente qué es lo que caracteriza como *cristianas* a esas personas de las que se puede decir que viven una experiencia mística y por qué su experiencia puede considerarse y se considera como auténticamente cristiana.

Una vez obtenida, en el sentido que acabamos de indicar, la fenomenología de la experiencia mística cristiana, se podrá abrir ulteriormente una reflexión que podríamos llamar tipológica. Se trata de preguntarnos si dentro del fenómeno místico cristiano, reconocible o identificable como tal en determinadas circunstancias, se dan ciertas figuras o modelos de experiencia mística y cuáles y cuántos son estos modelos. Hay que señalar que no se trata ante todo de figuras o de modelos históricos individuales, es decir, de personalidades místicas que sirvan de "modelo" que imitar; se trata de *polarizaciones directivas*, o de *modos generales o fundamentales de configurarse el fenómeno místico cristiano*, coherentes todos ellos —en hipótesis— con su estructura cristiana esencial y, sin embargo, diversificables y diversificados. Al establecerlos, una vez más, no se prescinde para nada de la concreción del fenómeno místico cristiano ni, por consiguiente, de la personalidad de quienes lo vivieron o lo viven, sino que nos movemos adrede en el nivel de lo que eventualmente permita encuadrar unos fenómenos concretos, no en el nivel de su revelación pura e inmediata.

2. RASGOS CARACTERÍSTICOS DEL MÍSTICO CRISTIANO - Creemos que la *fenomenología* del místico cristiano se caracteriza por los rasgos siguientes:

a) En el cristianismo el místico es un *creyente cristiano*, es decir, permanece radicalmente vinculado y regulado por la norma de la economía salvífica histórica, cuyo acontecimiento definitivo y resolutivo está representado por Jesús de Nazaret. Como todos los creyentes, también él se refiere y se regula por este acontecimiento singularísimo, mediante la palabra inspirada (la Escritura) y la celebración sacramental, den-

tro de esa particular comunidad histórica de fe que es la comunidad de la Iglesia. En este sentido, el místico cristiano auténticamente tal no se afirma como mantenedor de la subjetividad-interioridad del hombre religioso frente al elemento objetivo de la religión (en este caso, de la religión cristiana). Su experiencia es penetración-apropiación de la objetividad cristiana; es "penetración anagógica" de la *Escritura* y, por tanto, *del misterio*, como se complacia profundamente en afirmar la gran tradición monástica. La experiencia de la unidad-comunión-presencia, de la que se ha hablado en la introducción, no es, por consiguiente, de un tipo cualquiera en el místico cristiano, no es indeterminada. Es coherente con la objetividad cristiana, puesto que se la apropia la fe del creyente; es experiencia nueva de esa *objetividad*; una especie de percepción nueva experimentada y recibida, de la cual aquella objetividad es mediación real y verdadera.

Así pues, un místico cristiano es fenomenológicamente tal cuando no tiene ninguna necesidad de superar o de poner alternativas, sino que logra más bien sintetizar en su experiencia singularísima de comunión el arraigo y la vinculación con toda la objetividad cristiana y con su centro, el acontecimiento de Jesús. El no tiene más revelación, ni más culto, ni más salvación, ni más Iglesia, ni más ortodoxia que la de Cristo. Si se quiere, es un hombre de fe particular en la Iglesia de su tiempo.

b) Precisamente por ser hombre de fe, el místico cristiano tiene el *sentido de la alianza*, es decir, *del hombre* (al que gratuitamente se ofrece la alianza, lo mismo que se le ofrece la misericordia a un *pecador*) y *de Dios*, el Padre del Señor Jesucristo, que nos ama y toma la iniciativa *primero*, dándonos en Jesucristo el don y la posibilidad de la comunión consigo. Así pues, esa comunión realizada y vivida depende del Padre, que ha dado a su Hijo único y que con el Hijo glorificado es principio del don del Espíritu, permitiendo que se viva y realice "misticamente" dicha comunión.

Por consiguiente, el místico cristiano es verdaderamente tal si tiene el sentimiento de que su experiencia es gracia y misericordia, si palpa su situación de pecador y su pecado, si tiene, por tanto, el sentimiento de gratitud, de disponibilidad a la libre iniciativa de Dios, de

la necesidad de renovación y de perdón, de la oración de petición y de la esperanza confiada.

c) El místico cristiano tiene el sentido de la *importancia relativa* —aunque real— de la *experiencia que vive*. No sólo respecto a la situación escatológica definitiva de visión-comunión-transformación, sino también en concreto respecto a la situación cristiana *in statu viae*. En efecto, la experiencia mística no es lo esencial en el cristianismo, ni es necesariamente el don más alto. Lo esencial es la caridad, por la cual se mide únicamente la perfección. De aquí la importancia para el cristiano y para el propio místico de "buscar" no ya la experiencia mística, sino la caridad (1 Cor 13), en su estructura propia, que es la de ser obediencia-comunión con el Dios de Jesucristo y que se expresa como gratitud del don de sí por los hermanos y por el mundo. Esto constituye el imperativo ético fundamental del cristiano, imperativo que sintetiza y al que se reduce el Evangelio entero; por tanto, ni siquiera para una experiencia mística cristiana puede pensarse en la hipótesis de un estatuto ético caracterizado por la liberación pura y simple de toda norma, por una indeterminación absoluta que haga al individuo superior o indiferente a los diversos contenidos del comportamiento moral, o por una pérdida del sentido de la dimensión eclesial de la conducta cristiana, etc.

Regulada por la caridad, la experiencia mística cristiana tendrá que demostrar, en definitiva, que es "conocimiento" del misterio de la caridad, ya que está abierta al movimiento de entrega de sí mismo según la medida de Cristo (lo que no se debe leer evidentemente sólo en la dirección operativa-eficientista) y no se afirma como interpretación de la "libertad" cristiana en cuanto alternativa del "mandamiento".

d) Arraigados en la objetividad cristiana y alimentados por ella, el itinerario y la experiencia del místico cristiano siguen estando a pesar de ello marcados por una *inefabilidad*; es —como dijimos— lo inefable de una comunión experimentada con alguien Realísimo que no es indeterminado, ya que es el mismo que ha mediado en la economía de la carne de Cristo y en lo que se deriva de ella. Por eso —convendrá insistir en ello—, a los ojos del místico cristiano, la

objetividad cristiana y la Realidad experimentada místicamente no son dos cosas; en efecto, la segunda no es el "noumenon" de la primera, sino que se da, aunque no exhaustivamente, en la primera. Y ésta a su vez no es "representación intermediaria" y, por tanto, facultativa e interlocutoria de la Realidad, sino que es su mediación verdadera, por lo que mantiene con ella una *pertinencia interior*. Por tanto, lo que el místico cristiano experimenta en la comunión con el Misterio no es nunca una superación; es más bien la percepción del nexo por el cual el Misterio es Misterio de esta economía y de esta objetividad, y la objetividad cristiana es mediación-transparente del Misterio.

Y así, tampoco el lenguaje de la objetividad cristiana, y por tanto el de la mediación (en primer lugar, la de la Escritura y, en función de ella, la de las confesiones eclesiales de fe y de la ortodoxia), es un lenguaje que el místico cristiano va abandonando a medida que avanza hacia la interioridad. Podemos decir que lo va encontrando y empleando de nuevo, bien para expresar lo que vive, bien para interpretarlo y justificarlo. Precisamente la percepción de la unidad entre el Misterio y su mediación real, como "lugar" en que se percibe la realización de la misma comunión mística, es lo que permite sin dificultad y sin violencia que se den procedimientos de esta clase. No obstante, hay que reconocer que de esa operación brota un tipo de lenguaje característico, que es siempre lenguaje de la fe, pero no lo es de la misma manera ni en el dogma, ni en la predicación, ni en la teología propiamente dicha.

3. TIPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA CRISTIANA - Las indicaciones para una tipología de la experiencia mística cristiana nos las ofrece la historia, en relación con dos momentos particularmente significativos.

a) La "mística de la esencia" y la "mística esponsal". El primer momento lo representa la llamada tendencia renano-flamenca (ss. XIII-XIV), que parece distinguirse notablemente —a nivel de fuentes literarias y de praxis introductoria a la experiencia contemplativo-mística— de la orientación monástica anterior y de la que tendrá como punto de referencia en el s. XVI a los grandes místicos españoles. Se habría constituido entonces, dentro de la pano-

rámica del misticismo cristiano, un modelo de "mística de la esencia" (*Wessensmystik*) distinto, e incluso divergente, del modelo "esponsal" (*Brautmystik*).

En la "mística de la esencia" la unión se concibe y se interpreta como experiencia de la unidad del ser creado en el Ser originario, del que aquél es ciertamente participación, pero sin que se establezca propiamente una alteridad. El misterio de Dios es misterio de *unidad* en la Trinidad, unidad fontal de la esencia, en la que radican los "modos" (de los "atributos", pero también de las "personas") del ser divino concreto. Y el misterio del hombre, como imagen de Dios, constituye el punto radical de su espiritualidad (fondo, chispa, cima, centro del alma); aquí es donde propiamente tiene lugar la participación-unidad ontológica con lo divino esencial, por encima de todo "modo". La experiencia espiritual es el hallazgo o la permanencia estable del hombre en ese "lugar", en donde se encuentra, pues, simultáneamente el "fondo" del existente humano y el "fondo" de Dios, pero en su conexión y en su mutuo fluir-refluir.

Los orígenes objetivamente neoplatónicos (Evagrio y Pseudo-Dionisio) de este proyecto místico son harto evidentes. Y también aparecen en seguida los dos riesgos principales inherentes al mismo, es decir: el riesgo de partir de una reducción de la fe a visión metafísica de la unidad y de la diferencia del ser, e incluso a una solución particular de ese problema; y el riesgo de promover el itinerario espiritual como itinerario de introversión mediante la separación y la superación de toda "multiplicidad" y de toda mediación, incluida la mediación misma de Cristo, de la palabra inspirada, de los sacramentos, de los mandamientos y de la Iglesia. Y que se trata de riesgos no meramente académicos lo prueban históricamente los movimientos espirituales que asumieron y tradujeron en comportamientos concretos estos proyectos, llegando a resultados ambiguos o inaceptables para un cristiano. De aquí también las intervenciones del magisterio de la Iglesia no sólo de carácter pastoral, sino de alcance propiamente dogmático (Concilio de Vienne: DS 895; condenación de Eckhart: DS 950-980).

Por lo demás, el problema del discernimiento se plantea dentro mismo del ambiente que expresa esta interpreta-

ción de la experiencia mística y promueve la correspondiente pedagogía. Taulero, Susón y, sobre todo, el gran Ruysbroeck se mueven precisamente en el sentido de una visión de las cosas en donde las líneas fundamentales de la concepción espiritual cristiana están conscientemente recuperadas e integradas y donde, por tanto, la misma figura ideal del místico vuelve a adquirir su propia dimensión cristiana.

La "mística esponsal", en cambio, parte de un fondo más típicamente bíblico y cristiano. Es el fondo de la alianza y de la simbología nupcial que la expresa. La comunión del hombre con Dios se contempla como la comunión de la esposa con el esposo, comunión de disponibilidad y de entrega total, en la que un amor libre responde a la iniciativa del Amor soberano, que crea en la criatura las condiciones mismas de la respuesta. Si hay allí una historia, un camino de la respuesta amorosa del hombre al amor de Dios, se refiere por completo y se inserta en una historia de la iniciativa del amor de Dios, la historia de la economía de la salvación, en cuyo centro hay que colocar la encarnación (y la pasión) del Verbo-Hijo de Dios. El sentido de esta historia es el ofrecimiento de una comunión-divinización al hombre pecador, para llevarlo a ser no sólo *ad imaginem*, sino también *ad similitudinem* de Dios.

Tal es para este segundo modelo el horizonte de comprensión de toda la existencia cristiana, y tal es también el horizonte de comprensión de la experiencia mística. En una palabra, el símbolo nupcial se utiliza por su capacidad de expresar la experiencia no propiamente del ser-uno, sino del estar-unido, de la comunión en la transformación, de la presencia que invita, del amor recibido que hace amar de una manera nueva, inédita, etc. Sólo una alegorización psicologizante puede degradar el símbolo nupcial hasta abrir el camino —bien en la interpretación de la existencia cristiana, bien especialmente en el proyecto del itinerario místico— a relaciones ambiguas con la esfera erótica de la personalidad y, por consiguiente, a falsas sublimaciones.

Se han dado, efectivamente, riesgos de este tipo en la historia de la espiritualidad y de la búsqueda mística cristianas concebidas en esta perspectiva de la esponsalidad. Por eso no se insistirá nunca bastante en la importancia de mantener en el símbolo nupcial —cuan-

do se lo propone— su referencia a la Alianza, conservándole al mismo tiempo su simbolismo propio, esto es, su capacidad evocativa y alusiva a una Realidad que no está ciertamente en el mismo nivel ni posee la misma estructura de la realidad conyugal humana. Pero que estos riesgos aparezcan efectivamente actuando en personalidades místicas cristianas auténticamente tales es cosa bastante difícil de demostrar, y no se ha demostrado desde luego en el caso de una Catalina de Siena, de una Teresa de Jesús o de un Juan de la Cruz, etc.

b) *La mística de la ausencia*. El segundo momento histórico significativo a la hora de señalar la tipología de la experiencia mística cristiana puede reconocerse en las agitados peripecias espirituales del s. XVII. Al describirlas, H. Bremond ha subrayado en ellas una tensión especial, cuyos polos ha situado él —de una forma discutible— en un antropocentrismo y en un teocentrismo. Antropocéntrico es el misticismo —no ilegítimo desde luego, pero tampoco "puro" en sí mismo— en que se ve a Dios como orientado al hombre y a su salvación, y en el que la comunión con Dios es objeto del deseo humano y se alcanza como si fuera una posesión gratificante. Al contrario, es teocéntrico el misticismo en el que la experiencia predominante y final es la de la ausencia de Dios, la de la aridez abismal, la de la purificación de la esperanza de todo elemento de deseo para que se convierta en pura *résignation* al beneplácito de Dios (entendido de forma voluntarista). En una palabra, la experiencia mística fundamental, en el tipo teocéntrico, es la del "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Como se ha dicho, Bremond no se contenta con señalar los dos tipos, sino que los ordena jerárquicamente, estableciendo —según lo que él tiene por pensamiento de Francisco de Sales, pero que es el pensamiento de Fénelon— el criterio del "amor puro", del desinterés supremo, de la obediencia incondicionada, y sin más justificación que ella misma.

Recientemente, también H. U. von Balthasar se acerca a esta perspectiva, que él intenta basar no tanto en la filosofía del "amor puro" (y, por tanto, de la moralidad recompensada en sí misma y sólo en sí misma) como en la cristología, es decir, en la posibilidad que Cristo abre a sus discípulos de participar en su muerte "singular", la que le

hace compartir en su inseparable comunión con el Padre la situación de separación de él o sea la situación de pecado. Realiza en comunión con Dios y en virtud de la misma comunión con él lo que significa que unos pecadores — como son en definitiva los místicos — sean llamados a la comunión con Dios participando de la angustia misma del Hijo de Dios sentido “a la mesa de los pecadores” y muerto como un pecador ése es precisamente el vértice sublime de la mas alta experiencia mística cristiana según Von Balthasar.

En todo caso esta postura derrriba o por lo menos supera un esquema como el que aparece por ejemplo en las obras de Juan de la Cruz y que responde sin duda a un itinerario diverso. En efecto en el místico español la noche pasiva del espíritu no es la fase culminante del camino místico es una fase de transición ya que la última experiencia es la que se describe en el comentario a las estrofas finales del *Cántico espiritual* y en el más unitario de sus escritos *La llama de amor viva*. Aquí no es la ausencia lo que se experimenta sino la presencia y la comunión transformada alcanzada a la que únicamente falta ya la plenitud definitiva.

c) *Carácter limitado de toda tipología*. No nos atreveríamos ciertamente a afirmar que la tipología que se deduce de los dos episodios históricos recordados agote todos los “tipos” posibles de misticismo cristiano. Pues por una parte las figuras consideradas están ancladas en la historia y por otra es difícil predisponer a priori una mediación o mediaciones universalmente sintéticas entre la figura genérica de valor de la experiencia mística cristiana y la aparición de tipologías particulares de la misma. En otras palabras si es posible ver en un determinado “tipo” histórico de místico al místico cristiano no es tan fácil — probablemente ni siquiera es posible — saber a priori cuantos y qué “tipos” encarnarán al místico cristiano y sobre todo si hay que preferir una encarnación concreta consideran dola como la más verdadera o la mas perfecta. A no ser que se suponga que esto puede alcanzarse por un camino puramente teológico a partir de la antropología teológica o de la cristología. Pero en ese caso la fenomenología y la tipología se construirían realmente a priori con el riesgo de evaporar la verdadera historia de los místicos cristia-

nos o de comprenderla fuera de los con-dicionamientos y de las situaciones históricas generales de la fe. ¿Por qué sobre todo en el s. XVII se acentuó el fenómeno de un misticismo de la ausencia? ¿Por qué el misticismo monástico es connotativamente esponsal? ¿Por qué el misticismo flamenco es ‘esencial’? ¿Y por qué los tres pueden ser auténticos misticismos cristianos? ¿Puede la teología establecer a priori estos “tipos” de misticismo cristiano?

III Teología de la experiencia mística cristiana

La intensa reflexión que la teología católica (también a través de cierto diálogo con la teología protestante) ha dedicado al problema místico desde finales del siglo pasado hasta mediados del nuestro insiste ante todo en la solución de algunos problemas de base y luego en la elaboración positiva de una comprensión de la experiencia mística cristiana como tal.

1. LOS PROBLEMAS PREVIOS. Son tres especialmente: a) La Biblia y especialmente el NT ¿conoce la experiencia mística? b) ¿No hay una contradicción positiva entre ser cristiano y ser místico? c) ¿Es posible una teología de la experiencia mística?

a) *¿Conoce el NT la experiencia mística?* En lo que se refiere al primer interrogante es evidente que una investigación puramente terminológica llevaría a excluir del Nuevo Testamento una experiencia *mística* (lo mismo que una experiencia *contemplativa*). Por tanto la reflexión debe moverse eventualmente en otra dirección: la investigación de la *realidad* de una experiencia en este orden aunque no se la indique con nuestros mismos términos. Pues bien es indudable que al presentar la experiencia cristiana el Nuevo Testamento recoge y desarrolla con originalidad la temática del “conocimiento” de Dios que no es pura “obediencia” objetiva sino experiencia de transformación del hombre y de comunión con el Padre y con Cristo que se realiza por el don del Espíritu y por la presencia realización del don sintético y total que es la *agape* (caridad). No se nos da ningún análisis de esta *epignosis* (Col 1 9) de este “ma-

nifestarse” de Jesús (Jn 14 21 22) de este “saber” y “ver” se trata de una “apertura” a la que no se ha puesto mas limite que el existir todavía en la carne” y no estar aun definitivamente con Cristo” (Flp 1 23) el no “conocer” aun como somos conocidos (1 Cor 13 12) el no ver mas que como en un espejo (1b). Pero precisamente por esto nada de lo que en este itinerario de “conocimiento” se revela coherente con su misma estructura puede excluirse a priori siempre que pueda encontrarse allí el “conocimiento” cristiano del “misterio” que se ha dado a conocer en Cristo que han predicado los apóstoles que se ‘refleja’ en la Escritura (2 Cor 3 12 18) y que se vive no según la libertad de la carne sino según la del Espíritu ‘caminando’ por tanto en la caridad (Gal 5 13 24). Así pues mas que una descripción el NT nos presenta una posibilidad y una tendencia dando además unos criterios orientadores generales de valoración. Si una eventual experiencia “mística” en el cristianismo no puede mostrar que es “conocimiento” de Dios de la nueva alianza en Cristo Jesús esa experiencia podrá ser acogida si no habra que rechazarla. Lo que tiene importancia para el NT es en definitiva la vida cristiana como “conocimiento” y no la modalidad eventualmente “mística” de ese “conocimiento”. En este sentido se puede decir que la mística queda relativizada desmitificada y sometida a discernimiento sobre la base de unos criterios directivos. El cristiano según el NT no tiene el problema de ser místico sino el de llevar una existencia que “conozca” al Dios de la alianza realizada en Cristo Jesús y que manifieste o demuestre que es ese “conocimiento”.

b) *¿Es posible ser cristiano y ser místico?* El interrogante sobre la compatibilidad entre el ser místico y el ser cristiano se deriva históricamente de dos fuentes distintas que son sin embargo ambas expresiones del mundo protestante.

La orientación *religionista* (para la que bastara recordar el nombre de F. Heiler) se muestra en general abierta a una lectura del fenómeno religioso que capte en él una tensión irreductible de suyo entre la experiencia institucional o instituida y la experiencia interior mística de modo que el predominio de un aspecto suponga la absorción la superación o la reducción del

otro. La cosa se presenta evidentemente como muy delicada respecto a las “religiones reveladas” y en particular respecto a la religión cristiana donde la concepción de una fe obediencia o al menos de una fe confianza parece estar aun en contraste mas radical con el proyecto de posesión de interiorización y de identificación típico de los itinerarios místicos.

Precisamente por una vigorosa apelación a la originalidad del comportamiento de fe surgirá dentro de la teología dialéctica protestante (Brunner sobre todo y Barth) una crítica decidida del misticismo que es entendido como producto o expresión del hombre “religioso” que no se deja determinar por la palabra de Dios que no respeta su absoluta alteridad y por eso — con el pretexto de buscar una comunión interiorizada — busca realmente su propia autodivinización. Así pues un creyente por su misma estructura incluso fenomenológicamente manifestada no puede ser un pretendiente a místico. Lo que queda mística es inconciliable con la fe. Y la fe es propiamente la crítica y el juicio de la experiencia mística.

Pero si la orientación religionista revela facilmente sus propios limites en su voluntad sistemática que no consigue ya respetar la originalidad de los diversos “fenómenos” considerados y se niega por tanto a tomar en consideración la posible *analogía* que existe entre ellos la reacción de la teología dialéctica parte de una visión de la fe cristiana que tiene innegables coherencias con la mentalidad protestante pero que a un católico le pareciera ciertamente estrecha. Las razones para cada una de estas consideraciones se han señalado ya sustancialmente bien al presentar la fenomenología de la experiencia “mística” cristiana bien al exponer el cuadro neotestamentario en el que podría colocarse dicha experiencia. Por lo demás ha sido sustancialmente en dirección a la reflexión sobre la fe hacia donde se ha movido la investigación teórica de los teólogos católicos no cerrados por principio sino abiertos a la acogida de los místicos y de su experiencia aunque inclinados a comprender críticamente su naturaleza.

c) *¿Es posible una teología de la experiencia mística?* El último interrogante previo es de orden epistemológico. Lo suscitó Stolz en su obra *Teología de la mística* replanteando en sustancia

un problema que ya Bossuet había expresado con lucidez en su larga y dura polémica con los "místicos" de su tiempo y con Fénelon, que se había erigido en defensor de los mismos. La cuestión es la de si una experiencia puede ser comprendida por la reflexión teológica por un camino distinto del de la reducción a los principios, en el caso de Stolz, por un camino distinto de la reducción a la objetividad de la antropología teológica [→ Teología espiritual]. Solo de esto puede hablar el teólogo al hacer teología, pero no del fenómeno como tal ni de los aspectos fenoménicos e históricos de la antropología teológica.

La instancia crítica y su fuerza estimulante son muy incisivas y tienen que desempeñar, sin duda alguna, un papel importante en la reflexión teórica sobre la llamada "teología espiritual". Sin embargo, creemos que hay en semejantes posiciones una unilateralidad indiscutible, que se resuelve sustancialmente en una abstracción. La teología que se aferra solamente al aspecto "objetivo" de la "objetividad cristiana", no capta íntegramente el dato de la fe que quiere comprender. En efecto, la totalidad de este dato debe señalarse en la "fe que acoge" o en la "fe-que-vive" esa objetividad y, por tanto, en la *relación* que se establece entre el don de la fe (*fides qua*) y la objetividad de la fe (*fides quae*). Por eso la teología no puede menos de preguntarse si puede comprender, cómo y en qué condiciones, dicha relación y, si al hacer eso precisamente, no estará quizá alcanzando su verdadero momento sintético. Puesto que la aparición de experiencias propiamente "místicas" en el cristianismo se ha de comprender a su modo dentro de la relación entre *fides qua* y *fides quae*, también éstas podrán y deberán ser objeto de una atención positiva por parte del saber teológico.

2. ¿QUÉ ES LA EXPERIENCIA MÍSTICA CRISTIANA? Basándose en los místicos cristianos y en las lecturas tradicionales de cuño más o menos remotamente dionisiano que de la experiencia mística ha ido proponiendo una larga serie de intérpretes (a veces también ellos místicos, como en el caso de Ruysbroeck o de san Juan de la Cruz), la teología más reciente de la mística (últimos decenios del s. XIX primeros cuarenta años del s. XX) ha sintetizado su propio campo de investigación en torno a dos núcleos principales: *la experiencia mística cris-*

tiana es un "saber" (aunque "como no sabiendo"), *la experiencia mística cristiana es un "saber", por así decirlo, "sufriendo" una iniciativa, una presencia, una acción (= pasividad mística)*. Así pues, son dos las cuestiones fundamentales: definir teológicamente el estatuto propio de este género de "saber" y determinar sus contenidos o su objeto específico.

a) *El estatuto propio del "saber" místico*. Superada, por un lado, la tendencia a hacer de la experiencia mística una especie de milagro (comparable a la iluminación profética o al conocimiento angélico o a la creación de una nueva "sensibilidad" espiritual) y, por otro lado, la tendencia a ver en ella una participación transitoria de la *visio beatifica* propiamente dicha, la teología se ha visto obligada a referir también este género de saber al horizonte del "saber" propio de la vida cristiana en cuanto vida de fe que actúa en la caridad. Así pues, preguntar por la posibilidad "mística" que eventualmente encierra esta figura original del "saber" religioso es el camino que ordinariamente han intentado recorrer los teólogos, asumiendo por lo común una visión teológica determinada de la estructura y de la naturaleza del acto de fe, a saber, la derivada de la segunda escolástica y de la confrontación con el racionalismo y la ilustración. La fe es el "saber" típico del cristiano, un saber relativo a las "verdades reveladas", a las que se da un asentimiento libre porque se las reconoce garantizadas no por su evidencia intrínseca, sino por la Verdad reveladora, y en donde la presencia necesaria de la gracia se interpreta de diversas maneras. De todas formas, es un saber conceptual, aunque anclado en la analogía propia del lenguaje y de los conceptos de la "revelación".

Ahora bien, puesto que hay que reconocer una homogeneidad entre la experiencia mística y el saber de la fe (como sería posible encontrarla y señalarla, teniendo principalmente en cuenta la no conceptualidad de la una y la conceptualidad de la otra).

No cabe duda de que el intento más brillante de solución del problema es el que ha realizado, en el marco teológico de la neo-escolástica, la llamada línea tomista, que pensó en una doble modalidad de actuación y de ejercicio de la vida teológica una ligada al *carácter dis-*

curso típico de la racionalidad humana (modo humano), y otra ligada a la *trascendencia propia de las mismas virtudes teológicas* en cuanto hábitos operativos "infusos" y participaciones creadas del mismo modo divino —no discursivo, no conceptual— de conocer y de amar (la gracia como participación creada de la vida divina). El paso de un modo a otro se realiza por la acción del Espíritu Santo, que es el principio creador del hombre "espiritual" y, por tanto, de la interiorización de la "ley nueva", y el hombre "teológico" está en disposición habitual de ser "movido" así por el Espíritu, ya que en él están presentes esos "hábitos" pasivo-operativos particulares que son los "dones" del Espíritu Santo. El paso a la vida mística consistiría precisamente en el paso del "modo humano" de la vida teológica al modo "divino" o "sobrehumano" de esa misma vida.

En cuanto al tipo de "saber" que se originaría en el cristiano por la superación del umbral "humano" de su comportamiento teológico se concibe de diversas maneras según se intente colocarlo en una línea prevalentemente intelectual o en una línea prevalentemente afectiva.

Así, por ejemplo, Joret intentó leer la experiencia mística en su cima, interpretándola como una situación-límite de la fe, es decir, cuando la fe se convertiría en intuición directa de Dios, aunque oscura. Se captaría entonces inmediatamente a Dios como oscuro *per viam negationis*, es decir, como la Realidad amada y presente que está con razón precisamente más allá de toda representación y de toda analogía y cuya posesión definitiva se espera. Así pues, la experiencia mística es un acto de inteligencia, no la intuición *propia* de Dios es la intuición de Dios presente y poseído como Otro, que permanece del lado de aquello que lo revela, pero que no es su absoluta Realidad.

Por su parte, la línea representada por De la Taille, Gardiel y Maritan intentó interpretar el "saber" místico en la línea afectiva, en el sentido de que la experiencia del amor ofrece al místico una especie de *medium in quo* para poder conocer la Realidad divina. En el amor y por el amor con que percibe que "se ve obligado a amar", el místico sabe de un modo nuevo quién es ese Dios en el que cree. Mas que un "ver", la experiencia mística sería un "tocar" o, mejor dicho, un ser "tocado" por aquel

que le hace amar de una forma tan nueva e inédita. Más que la "verdad" de Dios, el místico conoce de ese modo su "bondad": la bondad de aquel que mora y vive en él.

No puede ser tarea de nuestro ensayo, necesariamente sintético, el trazar un balance adecuado de todas estas intensas y brillantes investigaciones. Pero, al menos, podremos reunir aquí algunas observaciones críticas que se refieren ante todo a la validez del cuadro interpretativo global.

El punto delicado de esta tesis —dejando aparte la construcción teológica sobre los dones del Espíritu Santo y el no fácil análisis de sus relaciones con las "virtudes" teológicas— esta sin duda en la interpretación de esa interiorización de la ley nueva, que utiliza el esquema ético-antropológico del hombre en cuyo comportamiento se haría evidente en un momento o en ciertos momentos determinados la acción divina operante (el "héroe" de la cultura griega, entendido como hombre "divino") y que señala esa evidencia en la determinación en una "simplicidad no-discursiva", en la que se manifestaría la "pasividad" y la "instintividad" de comportamiento que es típica del hombre "nuevo". Este, al tener en sí mismo como algo propio el "don" del Espíritu, es en cierto sentido verdadera "ley" para sí mismo, "se mueve", pero en cuanto que "es movido" por el "Espíritu".

Quedaría por ver, sin embargo, si, y hasta que punto, esta "mediación antropológica" es adecuada, o si restringe y unilateraliza las perspectivas bíblicas sobre el hombre "espiritual" que "conoce", que tiene la ley en el corazón, que camina en la caridad, etc., en el acto mismo que parece determinarlas. Habría que justificar, además, por qué hay que pensar en una "imperfección" inicial de las "virtudes" teológicas, consistente en un nivel "humano" de operación no connatural a las mismas. Finalmente, al identificar la perfección de las virtudes teológicas con la revelación del modo "sobrehumano-místico" de operación, se seguiría que es aquí precisamente donde habría que colocar el *test* de la perfección cristiana y que, por derecho, todo cristiano, al estar llamado a la perfección, está llamado a la vida y a la experiencia mística.

b) *El objeto específico del "saber" místico*. Justamente preocupada, como

ya dijimos [↗ *supra* III, 2 a] de mantener la experiencia mística mas aca de la vision beatifica (y por tanto de la situacion escatologica definitiva del hombre) y consecuentemente de excluir del "saber" del místico a la misma absoluta Realidad divina como tal la teologia se ha movido en la determinacion de los contenidos de este saber basandose en una nocion conceptual de la revelacion divina En consecuencia la afirmacion de que el místico "sabe" a Dios como "bien" o como "verdad" significa para esta misma teologia que lo sabe en cuanto que no es identificable con —y por tanto como situado mas alla de— aquella *idea* revelada de Dios como "verdadero" o como "bien" que es la que sintetiza precisamente los diversos aspectos de la *enseñanza* revelada sobre Dios como "verdad" o como "bondad"

En este sentido y por estas razones, tenia que resultar mas logico buscar el *medium* del conocimiento místico (no conceptual) no en el plano de la inteligencia (= concepto) sino en el del amor por tanto no en el plano del ejercicio de la fe (o de su intencionalidad especifica) sino en el de la caridad El mismo Dios de la fe (es decir de las verdades reveladas contenidas en la Escritura y en la tradicion y dogmaticamente sancionadas) es el que es amado de un modo nuevo y es conocido tambien mediante este amor Asi es "sabido" al mismo tiempo conceptual y supraconceptualmente

Se trata sin duda de una vision clara de las cosas pero de una vision que parece "abstraida" o "extraída" del movimiento unitario del "saber" del místico en la medida en que se "abstrae" o "extrae" del mismo movimiento unitario del "saber" de fe Entonces lo que hay que volver a considerar —y lo que la teologia no ha vuelto sin embargo a considerar desde hace algunos decenios— parece ser el analisis de la fe y mas en general la validez efectiva de la correspondencia entre la triada fe esperanza-caridad asi como la distincion antropologica de las potencias del alma en la que la fe corresponderia a la inteligencia y la caridad a la voluntad Correlativamente hay que poner en juego una vez mas la teologia de la revelacion que en nuestro caso asume una nocion conceptual de "verdad" y situa en función de ella la "verdad" propia de una "economia" que es en sí misma histórica y determina y configura la reali-

dad histórica Se trata de la economia de la alianza o de la autodonacion divina acogida por el creyente cuyo centro es Jesus

El creyente sabe *esta* verdad no ya como sabria un objeto "externo" a sí mismo sino radicalmente porque se ve afectado por ella en su libertad Y tema tiza esa verdad no solo en la medida en que se le da a conocer intelectualmente sino sobre todo en la medida en que va asumiendo *todos* los aspectos de la existencia en coherencia con ella, experimentando y manifestando asi *fenoménicamente* la realidad del ser cristiano, es decir del ser en la *verdad* de la economia salvifica Por tanto *en el creyente concreto* no se da —objetivamente— una adhesión solo o formalmente "conceptual" a la verdad "sabida" en la fe ya que ni siquiera esta "verdad" es de orden exclusivamente conceptual Una adhesión de este tipo se reduciria en sustancia a la adquisicion de una informacion objetiva y acabaria por ser equivalente a la construccion de un idolo o de un "simulacro" de verdad El creyente cristiano no es creyente en virtud de este tipo de saber sino en virtud de ese saber que es conocimiento y amor o —sintéticamente— libertad por el que se "sabe" a sí mismo en la realidad de la alianza en Cristo Jesus *'Actus fidei'* —decía profundamente santo Tomas— *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem'* Entonces la enunciaci3n y lo enunciable de la fe en el creyente adquieren su significado pero también su justa colocaci3n cuando expresan auténticamente tematizan y mediatizan a su modo el "saber" de la fe y conducen a ella pero sin que puedan agotarlo de ninguna manera Están en función del mismo

De aquí la situacion normal de tension en que se encuentra el "saber" del creyente en cuanto tal tension que podria abrirlo de suyo a las mas diversas configuraciones empiricamente señalables aunque todas ellas homogéneas a las propias líneas fundamentales de estructura Asi pues a priori la teologia de la fe no podria decir si entre esas configuraciones puede tener lugar o no esa que se ha dado en llamar "mística" sin embargo sabe que se da un "místico cristiano" y si ese místico tiene que seguir siendo un creyente habra que buscar una homogeneidad efectiva entre su experiencia su "saber" y la estructura general de la experiencia o del "saber" del creyente

3 FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Una cuestión ulterior que el mundo teológico católico ha empezado a plantearse sin duda en relacion con su sensibilizaci3n respecto al problema de la interiorizaci3n de lo sobrenatural (Blondel) y con la crisis modernista (Tyrrel pero sobre todo Von Hugel) es la de los fundamentos antropológicos de la experiencia mística ¿Se da una infraestructura antropologica de la experiencia mística cristiana (= "sobrenatural")? ¿Es posible señalar en el dinamismo de la vida del espíritu como abierto a la verdad y al bien absolutos una posibilidad (natural) positiva de la experiencia mística? Autores como Blondel Maréchal Picard se han inclinado claramente por la respuesta afirmativa y su investigaci3n ha sido recientemente asumida por Rahner Este tema no debe pasarse por alto en la reflexi3n teológica que sin embargo habra de esforzarse en enmarcarlo en sus terminos adecuados y en su contexto preciso Por tanto para empezar habra que superar toda hipostatizaci3n de lo "natural" y de lo "sobrenatural" imaginando que es posible conocer un dinamismo del "espíritu" humano en estado puro sin que esté mas bien "determinado" por un plan en marcha que es el plan de la alianza en Cristo Por otra parte por muy "determinado" que esté este dinamismo sigue siendo dinamismo "humano" lo cual significa que se ha ido actuando una "obediencialidad" humana verdaderamente humana Es éste el espacio que esta abierto a la reflexi3n tanto del filosofo como del teologo respecto al dinamismo del "espíritu humano" de su "apertura" congénita a Dios (= problema del "conocimiento" de Dios) hasta una eventual posibilidad "mística"

IV Experiencia cristiana y experiencia "mística" cristiana

Los términos de la cuestión y la línea correcta de soluci3n, a nuestro juicio están ya suficientemente perfilados Al calorada hasta la polémica en el contexto del llamado "movimiento místico" (línea de Poullain y línea de Sautreanu), la discusi3n se fue centrando en torno al problema de la "normalidad" o del carácter "extraordinario" de la llamada a

la (oraci3n-contemplaci3n) mística y por consiguiente en torno a la relación entre experiencia mística y perfección Grandes teólogos dominicos (Arintero Garrigou Lagrange Gardel) dieron rigor sistemático y prestigio a las posiciones de Sautreanu propiciando una y otra vez la línea teológica de la evolución de la vida teológica hacia el modo "sobrehumano" de "saber" a Dios del que hemos hablado [↗ *supra* III, 2 a] Pero la índole sistemática de su discurso y la dificultad histórica y de principio de hacer coincidir el criterio de la perfección cristiana con la verificaci3n de una experiencia mística cualificada ha contribuido indudablemente de forma decisiva a la crisis de esta construcci3n Incluso Mouroux en su obra *L'expérience chretienne* volviendo a tratar desde su peculiar punto de vista este problema ha colocado la experiencia cristiana en el ámbito de lo "experencial" y la experiencia mística en el ámbito de lo "experimental" En el primer caso el término de la relación vivida se experimenta propiamente con la razón vital de la estructuraci3n de la personalidad cristiana en sus diversos aspectos mientras vive y porque vive su relación con él Asi pues esa determinada relación estructurada y vivida es el *medium* del conocimiento experencial de Aquel con quien se vive esa relación ya que es allí donde el "se media" a la persona En el segundo caso el término se alcanzaría inmediatamente como el Otro prescindiendo en cierto modo del ámbito experencial cristiano aunque evidentemente no fuera de él o en alterna frente y contra él Por tanto entre los dos tipos de experiencia no habria ninguna continuidad hasta el punto de que si para el primero la teología establece no solo la legitimidad sino la necesidad (el ser cristiano es una experiencia religiosa particular) y ofrece las líneas generales de estructura para el segundo establece ciertamente las condiciones de posibilidad y de legitimidad pero no puede ofrecer una tipología general Cada místico es un caso aparte

En cuanto a nosotros ya hemos repetido lo que pensamos de la cuestión y por tanto remitimos sin mas a lo que hemos escrito tanto a propósito de la fenomenología de la experiencia mística [↗ *supra*, II] como a propósito de la teología de esa experiencia [↗ *supra* III]

V. Experiencia mística cristiana y experiencia mística no-cristiana

El problema es objetivo desde el punto de vista fenomenológico; puede decirse que todas las religiones tienen su propia expresión "mística", más o menos coherente con los diversos planteamientos estructurales, tradicionales, dogmáticos. En la teología ha estado siempre viva y operante la tentación de señalar en las formas místicas no-cristianas las expresiones más o menos unificables de una mística "natural", debido a la relación espontánea entre sobrenatural y "fe" (es decir, acogida explícita de la verdad revelada) y de la hipostatización-historificación del concepto de hombre "natural". Resuelta como inaceptable esta espontánea hipostatización para el hombre históricamente existente y "llamado" en Cristo, cae también la equivalencia entre mística no cristiana y mística natural. El problema es entonces el de la confrontación —descriptiva y valorativa— de los diversos misticismos o de las diversas experiencias místicas, respetándolas en su especificidad y, por tanto, en su eventual coherencia o incoherencia interna con el universo religioso concreto en que pudieran colocarse.

Por tanto, tendremos que guardarnos —como, por lo demás, ya se ha repetido— de universalizar y de generalizar un concepto de "mística", así como de establecer a priori qué es lo que en un místico es o no es contradicción propia de un determinado mundo religioso o incluso de la "religión" misma. Hay una absoluta polivalencia en lo que se llama el "misticismo" de las religiones. Y, en el caso del cristianismo, no hemos cesado de subrayar que está abierto a la experiencia, y en particular a la experiencia mística, ya que la relativiza, ya que el misticismo auténticamente cristiano se sitúa totalmente en el interior, aunque sea según diversas tipologías, de la compleja realidad estructural dogmática y revelativa del cristianismo [↗ *supra*, II]. No se dice que no haya en esto tensiones; pero estas tensiones se superan y se sintetizan en tipos de personalidades genuinamente místicas y también genuinamente cristianas. Si esto se puede afirmar igualmente de todas las religiones y de sus respectivos "misticismos", es algo que corresponde decir a los especialistas.

Aquí no haremos más que subrayar el

interés que en este terreno ha suscitado el estudio de la mística islámica y de su coherencia o incoherencia con la religión-obediencia coránica.

Otro campo abierto y vivo, tanto en el aspecto teórico como en el de las investigaciones y de las experiencias vividas, es el de las grandes espiritualidades asiáticas: la hinduista (Yoga) y la budista (Zen).

La honradez con que se procede en esta primera fase de exposición no impedirá ciertamente ni al filósofo ni al teólogo pasar a un discurso propiamente de valor sobre las diversas expresiones del misticismo. Y es evidente que en esta valoración se actuará dentro de un marco general de referencia que, en el caso del teólogo cristiano, no podrá menos de ser el de la revelación bíblica. Lo que es no-cristiano no deberá ser necesaria e inmediatamente sinónimo de inauténtico y de pecado; pero tampoco hay por qué reducirlo necesariamente —de forma fundamentalista o iluminista— a la fenomenología y al cuadro de valores explícitamente cristianos.

[↗ Budismo; ↗ Hinduismo; ↗ Islamismo; ↗ Yoga/Zen].

VI. Conclusión. La experiencia mística como problema cristiano

Todo lo que llevamos dicho hasta ahora puede sin duda considerarse como una ilustración del título de este párrafo final. La experiencia mística en el cristianismo es problema cristiano, tanto porque el cristianismo es más complejo y no puede reducirse a un misticismo genérico, como porque la propia experiencia mística reconocida como cristiana no ofrece el test por excelencia de la autenticidad de la experiencia cristiana en general o de su "perfección".

Por lo demás, la reflexión puede igualmente desarrollarse en un plano estrictamente histórico, ilustrando las tensiones y el discernimiento a que han ido dando periódicamente lugar tanto el encuentro del cristianismo con ciertos fenómenos religioso-culturales de misticismo como la aparición de ciertas corrientes místicas dentro de él. Se trata —hay que tomar buena cuenta de ello— no sólo de tensiones y de discernimientos entre la institución autoritativa que juzga y el misticismo que se afirma. En efecto, a menudo ese discernimiento se

realiza objetivamente por la determinación —en un contexto de explosiones polivalentes de misticismo— de figuras o de proyectos "místicos" totalmente coherentes con la realidad cristiana (pensemos en Francisco de Asís, en Teresa de Ávila, en Juan de la Cruz, etc.). Es que el problema, en el cristianismo, no es el de excluir la experiencia mística, sino el de recibir la experiencia mística cristiana, y sólo ella. En efecto, un hombre no debe aproximarse al cristianismo como a una escuela de misticismo, ni debe hacer del misticismo, más o menos genéricamente entendido, el ideal de su itinerario. Lo que se le debe exigir y lo que él ha de proponerse es simplemente ser cristiano y realizar la experiencia de eso viviendo en la alianza y según la lógica de la alianza (o también en el "misterio" y según la lógica del "misterio"). Si le es dado ser místico, seguirá pensando, no obstante, que lo verdaderamente fundamental e irrenunciable para él es ser auténticamente cristiano, "conociendo" a Dios según la nueva alianza.

[↗ Madurez espiritual III, 2: El estado místico en la vida espiritual; ↗ Patología espiritual III: Psicopatología y religiosidad].

G. Moiola

BIBL.—Valga aquí la advertencia, que tendría que ser hecha en otras muchas notas bibliográficas, de que no citamos a los autores clásicos antiguos en la materia, porque se da por sobradamente conocidos.—Andrés Martín, M. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española* (1500-1700). FUE, Madrid 1975.—Anorbin, A. de. *Mensaje de resurrección...*, Eset, Vitoria 1967.—Bataille, G. *La experiencia interior*, Taurus, Madrid 1973.—Cilveti, A. L. *Introducción a la mística española*, Cîteadra, Madrid 1974.—Fernández Leborans, M. J. *Luz y oscuridad en la mística española*, Cúpsa, Madrid 1978.—Jiménez Duque, B. *Teología de la mística*, BAC, Madrid 1963.—Michel, A. *El misticismo. El hombre interior y lo inefable*, Plaza y Janés, Esplugas de Llobregat 1975.—Morales Borrero, M. *La geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, Univ. Pont. Salamanca 1975.—Pages Vidal, F. *Mística para seglares*, Desclée, Bilbao 1963.—Peers, E. A. *El misticismo español*, Espasa-Calpe, B. Aires 1974.—Puri, L. R. *Misticismo, el sendero espiritual*, Málaga 1980.—Raguin, Y. *Caminos de contemplación*, Narcea, Madrid 1971.—Ruiz Salvador, F. *Caminos del Espíritu*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1978.—Sainz Rodríguez, P. *Espiritualidad española*, Rialp, Madrid 1961.—Tresmontant, C. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Herder, Barcelona 1980.—Weyerergans, F. *Místicos entre nosotros*, Casal i Vall, Andorra 1961.

MODELOS ESPIRITUALES

SUMARIO: I. Función del modelo en el proyecto espiritual del cristiano: 1. El uso de modelos en la cultura contemporánea: a) Epistemología y modelos, b) Ética y modelos, c) Psicología del modelo heroico: 2. Hacia una teología de la vida: a) La atención a la vivencia histórica, b) Biografía como teología - II. Modelos espirituales: 1. San Francisco de Asís: el amor universal; 2. Santa Teresa de Jesús: la experiencia de la "verdad"; 3. Charles de Foucauld: la imitación de Cristo de un "hermano universal"; 4. Madeleine Delbrél: santidad para la gente de la calle; 5. Martin Luther King: un creyente con un sueño; 6. Teilhard de Chardin: pasión cristiana por el "fenómeno humano"; 7. Dietrich Bonhoeffer: ser cristiano en un mundo adulto; 8. Mons. Romero: la defensa de los humildes.

I. Función del modelo en el proyecto espiritual del cristiano

1. EL USO DE MODELOS EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA - Es convicción general que la nuestra es una época de transición cultural. En todos los rincones del globo se llevan a cabo transformaciones radicales. Las culturas tradicionales y sacrales de Asia y de África asimilan vellozmente la tecnología occidental; una vez mordida la manzana, se encuentran fuera del paraíso terrenal del mito y del tiempo cíclico e insertas en el curso imprevisible y angustioso de la historia. Nuestra misma cultura occidental ha perdido la confianza en sí misma, se destroza con su autocrítica, se siente angustiada por remordimientos de conciencia. Pasó ya el tiempo de las construcciones ideológicas cerradas y totalitarias. Se camina a tientas. Sobre este trasfondo se comprende la atención renovada a los modelos que aparecen en los campos más diversos de la cultura. Recogemos a continuación algunas de las reflexiones más significativas que han contribuido a definir de nuevo el papel que corresponde a los modelos en el saber y en la vida moral. Esta reseña elemental nos indicará que nuestro proyecto de proponer algunos modelos de espiritualidad contemporánea se inserta orgánicamente en una de las exigencias más acusadas de la cultura de nuestro tiempo.

a) *Epistemología y modelos*. Las diversas disciplinas del saber, a pesar de sus necesarias diferencias, tienen un rasgo en común: utilizan modelos. To-

das desde las ciencias del hombre hasta las de la naturaleza. Y también la teología ese saber particular que se basa en la revelación. Por este motivo consideramos con especial interés una reflexión epistemológica centrada en el uso de modelos. Este tipo de consideración ha sido expuesto sobre todo por I. T. Ramsey¹, el conocido filósofo y teólogo del lenguaje. Su teoría epistemológica de los modelos nos invita a superar la idea ingenua según la cual los modelos a los que recurre la ciencia son descripciones pictográficas directas una especie de representaciones en miniatura o ampliaciones fotográficas de la realidad considerada. Esto no es verdad —si consideramos los terrenos de aplicación mas extremos— ni en física ni en teología ni cuando se describe la luz tal como se ha hecho como ondulaciones en un éter invisible, ni cuando las realidades del misterio cristiano se presentan en términos antropológicos como si fueran representaciones a escala humana y visible de lo que es divino e invisible. El funcionamiento del modelo en el discurso científico, sea cual fuere el objeto de ese discurso, es mas articulado. Los modelos, como las metáforas, nacen del “misterio”. Es el misterio mismo el que se abre a una intuición, el modelo se refiere a el pero sin tener la pretensión de reproducirlo o describirlo. Pasamos la vida intentando arrojar fielmente cada vez mas luz sobre el misterio en el que tiene su origen el modelo. De aquí la pluralidad de modelos su duración relativamente breve en el uso científico y su reciproca complementariedad. El modelo no traduce de forma exhaustiva el significado cosmico del “misterio” entre el modelo y lo que la mirada del entendimiento capta en él existe un salto lógico irreductible.

En una teoría epistemológica de amplio alcance, puede también aspirar a ocupar un puesto la teología. Como las otras disciplinas, también el discurso teológico hace uso de modelos. No se encuentra en una posición lógica superior respecto a las ciencias naturales, la sociología o la psicología, no puede dictar sus conclusiones a las otras ciencias. En efecto, todas las diversas formas del saber se refieren al “misterio”, y la conciencia de que está haciendo un discurso mediatizado por los modelos preserva también a la teología de la pretensión de imponer sus axiomas de modo dictatorial. La única función es-

pecifica que la teología puede y debe reclamar es la de ser guardian y portadora de la intuición y del misterio. Su tarea primaria es la de mantener despierta la atención de las otras disciplinas a las exigencias del misterio que las cosas tiene y sensibilizarlas con ese misterio, que toda disciplina intenta comprender a su modo. “Las otras disciplinas serán juzgadas ante todo por la calidad de su articulación. La teología será juzgada primariamente por su capacidad de señalar el misterio. Pero todas las disciplinas mezclan la comprensión y el misterio, esto significa que hemos de esperar encontrar en ellas palabras y frases que hablen de intuición, así como modelos que aseguren la posibilidad de expresar el misterio.”²

Una reflexión epistemológica, aunque necesariamente se vea obligada a moverse en un plano abstracto y formal no equivale a un juego de conceptos etéreos. Se ve estimulada por el mayor problema que afecta al humanismo en nuestra sociedad de bienestar: el de descubrir nuevas ocasiones en las que pueda abrirse el “misterio”. La función que se propone la reflexión religiosa no está en contradicción con la verdadera ciencia ya que lo que desea es estimular la visión recordarnos el misterio. Pero el misterio sigue siendo inaccesible. El pensamiento no puede fotografiarlo, el lenguaje no puede reproducirlo. Solo es posible acercarse a él mediante el uso de modelos. Esta perspectiva pone fin a la altanería descalificación del discurso teológico por parte de una ciencia positivista que pretenda ser la única forma de saber seguro. La teoría epistemológica de los modelos desbloquea esta situación de inercia. Nos advierte que toda forma de saber humano, tanto el científico como el humanista, es un uso articulado de modelos. Esto lo relativiza y al mismo tiempo lo vincula a las profundidades del misterio. En nuestro esfuerzo por vivir de la mejor manera posible, los modelos nos destinan a vernos continuamente rodeados de incertidumbres, tanto teológicas como científicas. A las incertidumbres sólo es posible enfrentarse mediante el recurso a la verificación constante.

En el modo de verificar los modelos divergen la teología y las ciencias. En la teología, al contrario que en la ciencia, el modelo no se usa para engendrar deducciones que pueden o no verificarse

experimentalmente. El modelo teológico no puede confirmar o falsificar la teoría que está en nuestros labios. Funciona de una manera que podríamos comparar con la manera de probarnos unos zapatos. Tenemos una doctrina particular o, mejor aun, un modelo concreto de existencia cristiana, como un zapato que nos gusta parece responder a nuestras necesidades empíricas. Solamente una prueba mas detenida mostrará si ese zapato nos aprieta, si es impermeable al agua, si nos permite andar cómodamente. El probarse unos zapatos, mas que una prueba técnica es una actividad que exige cierta agudeza de espíritu, exige capacidad para comparar las propias necesidades con las prestaciones del objeto, las desventajas a la que no se puede renunciar. Un arte mucho mas refinado es lo que la teología está llamada a ejercitar cuando se pone a buscar modelos lingüísticos y éticos para acercarse al misterio que anuncia. Pero tampoco aquí puede decirse la última palabra hasta que no se haya “probado” el modelo. La teoría epistemológica de los modelos y de su referencia al “misterio” nos anima en este sentido. El método de prueba empírica no descalifica a la teología desde el punto de vista epistemológico. Por eso mismo la audacia de los creyentes en el uso de modelos, tanto en el terreno doctrinal como en el moral, no podrá menos de recibir un mayor estímulo.

b) *Ética y modelos.* El uso de modelos afecta plenamente al campo de la ética. Con estas consideraciones entramos ya en la problemática teórica que se deriva de la elección de ciertos modelos espirituales. Tomemos como paradigma el proyecto filosófico, que a primera vista, parece el mas ajeno a la tematización de los modelos éticos, es decir, la crítica del lenguaje metafísico y ético que ha hecho L. Wittgenstein. Su posición ha sido interpretada como una irrupción del neopositivismo en la esfera filosófica de nuestra cultura, empujando en una crisis insoluble del lenguaje. Se ha repetido a menudo que su *Tractatus logico-philosophicus* es una de las obras más importantes del pensamiento contemporáneo pero sólo para reducir su proyecto a una vulgar repulsa de toda afirmación que no pueda verificarse empíricamente (“De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”).³

La crítica del lenguaje que realiza Wittgenstein puede tener otras muchas salidas distintas de la reducción al absurdo de toda proposición de índole metafísica religiosa, ética o poética.⁴ Es verdad que su aventura filosófica comienza poniendo en discusión la validez del uso del lenguaje para describir el mundo. El lenguaje parecía haberse despegado de los hechos descritos. En particular, Wittgenstein ha puesto en discusión la validez del procedimiento que lleva a usar el mismo lenguaje para enlazar los hechos y proposiciones y, a la vez, para convalidar críticamente las relaciones existentes entre el lenguaje y el mundo, esto se parece mucho al intento de subir por una escalera sin apoyarla en el suelo, sosteniéndola mientras se sube. La posibilidad de enlazar hechos y proposiciones puede mostrarse y, por tanto, puede verse, pero no hay manera ni de expresarla ni de probarla.

Wittgenstein intentaba construir una crítica general del lenguaje que mostrase no solamente que la lógica y la ciencia tienen un papel fundamental en el lenguaje descriptivo común (lenguaje con que producimos una representación del mundo análoga a los modelos matemáticos de los fenómenos físicos), sino también que los problemas sobre la “ética, el valor y el significado de la vida”, que van mas allá de los límites del lenguaje descriptivo, pueden todo lo mas convertirse en objeto de una visión mística, que sólo puede expresarse mediante comunicaciones “indirectas”. Los neopositivistas han explotado esta distinción para negarle toda validez al segundo tipo de discurso. Pero no era ésta la intención de Wittgenstein. Según la interpretación que nos ofrece su amigo Paul Engelmann, que mantuvo correspondencia con el filósofo mientras elaboraba su *Tractatus*, él intentaba exactamente lo contrario de lo que comprendieron luego los neopositivistas. El positivismo sostiene que lo que importa en la vida es aquello de lo que podemos hablar de modo científico. Wittgenstein, por el contrario, crea apasionadamente que lo que importa realmente en la vida es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, había que callar.

El proyecto del filósofo vienés era separar lo que es ético de la esfera del discurso racional. El significado del mundo está fuera de lo factual, en su esfera, hecha de valores y de significa-

dos solo hay paradojas y poesia Naturalmente él no quiere afirmar que la moralidad se oponga a la razon sino solo que su base está en otra parte La ética no es una ciencia Su verdad no puede demostrarse sino sólo mostrarse En la practica este mostrar toma la forma de testimonio Para expresar el significado de la vida humana de la verdad moral de las cosas mas importantes de la vida hay que recurrir a otra cosa distinta del lenguaje de la vida cotidiana y de la ciencia Para el hombre bueno la ética es un modo de vivir no un sistema de proposiciones Semejante concepción de la ética nos lleva a atribuir una singular importancia al hecho de que el mismo Wittgenstein una vez acabada la redaccion del *Tractatus* abandonara la vida académica y el mundo burgués de Viena donde habia crecido para ir a enseñar en las escuelas elementales de las aldeas perdidas de los Alpes austriacos Esta decisión de vida se convierte en un momento hermenéutico fundamental que descubre el significado de su obra filosofica⁵

P Engelmann ha sintetizado la postura de Wittgenstein en la afirmacion de que su lenguaje es el de "la fe no expresada en palabras La perspectiva es fecunda en ideas 'Semejante actitud cuando sea adoptada por otros hombres de la talla requerida sera la fuente de donde broten nuevas formas de sociedad formas que no necesitaran una comunicacion verbal porque se las vivira y de este modo se manifestaran En el futuro los ideales no se comunicaran por medio de intentos aptos para describirlos (lo cual no puede menos de realizar una accion de distorsion) sino por medio de ejemplos de una conducta adecuada de vida Y estas vidas ejemplares seran de enorme valor educativo no habra doctrinas expresadas en palabras que puedan sustituirlas"⁶

Estas palabras aclaran uno de los presupuestos teóricos que nos guían al presentar unos cuantos modelos de espiritualidad para nuestro tiempo Tenemos plena conciencia del valor pedagógico que esos modelos asumen en el contexto cultural de hoy La vida vivida más que las palabras puede expresar lo inexpressable es decir la calidad humana de la vida Y esto tiene vigencia también cuando contemplamos unas existencias que sólo pueden comprenderse desde el Espíritu de Cristo

Una doctrina ética es una llamada a

la comprension una vida ejemplar es una invitacion a la imitacion La imitacion rectamente entendida ocupa un puesto y una función en la vida moral Con frecuencia se la ha despreciado como una decision ética inferior indigna de un hombre moralmente adulto Gracias a algunos filosofos modernos es posible revalorar su calidad ética En este sentido revisten una especial importancia los analisis fenomenologicos que Max Scheler ha dedicado al proceso ético de la imitacion Scheler distingue entre jefe y modelo El jefe actua en virtud de autoridad y de mandato su influencia se ejerce a través de la obediencia En cambio el concepto de modelo dice algo muy distinto el "modelo" en el sentido profundo de la palabra implica siempre una idea de valor actua por vía de ejemplo o mediante la fuerza que emana de su personalidad No impone el valor éste se hace vivo y estimulante a través del modelo Quienes lo siguen reaccionan ante su influencia mediante una actitud propia que es la imitacion (*Nachfolge*) Esta imitacion no debe entenderse en el sentido de copia de reproduccion material (*Nachahmung*) Los jefes mueven solo nuestra voluntad los modelos estructuraran nuestro mismo ser Scheler define el modelo como "el valor encarnado en una persona una figura ideal que esta continuamente presente al alma del individuo o del grupo de forma que esta va captando poco a poco sus rasgos y se transforma en ella su ser su vida sus actos consciente o inconscientemente se regulan por ella tanto si el sujeto debe felicitarse por seguir a su modelo como si tiene que reprocharse por no imitarlo"⁷

Aunque Scheler conoce la fidelidad refleja y consciente a un modelo su analisis se detiene sobre todo en esa especie de fidelidad "vital" que se imprime misteriosamente en el alma —aunque escape a la percepcion distinta y acaso a la conciencia— de aquel a quien amamos "La persona (o el grupo) que sigue a un modelo no necesita conocerlo de manera consciente ni saber que lo tiene por modelo y que día tras día va formando su propio ser por el suyo modelando su propia personalidad conforme a la suya Incluso me atrevo a afirmar que muy raramente lo conoce como un ideal cuyo contenido positivo fuera capaz de definir y que lo conoce tanto menos cuanto mas poderosa es su accion formativa sobre ella"⁸

El "discipulo" en todo caso no obedece a una fuerza de sugestion que emanaria de su modelo Y tampoco lo copia Su conducta cambia porque el modelo ejerce sobre él una "atraccion" (*Zug*) que al desarrollarse y precisarse se convierte en amor⁹ Este amor no concierne a algun que otro aspecto o acto del modelo sino al centro mismo de todo su ser a su esencia espiritual de la que de este modo llegamos a participar Bajo esta forma la relacion de fidelidad es capaz de suscitar en el discipulo una transformacion moral una conversion de su espiritu una renovacion de su ser que ni la obediencia ni el respeto de normas abstractas podrian producir El origen y el estimulo eficaz al progreso moral hemos de buscarlo en la influencia de personas concretas con un destino ejemplar y no en reglas puramente formales de alcance universal

A esta misma conclusion llegaba también Bergson cuando opomía la moral cerrada basada en la generalidad imperativa de formulas impersonales a la moral abierta que se encarna en una personalidad privilegiada que se convierte en un ejemplo "Por qué los santos tienen imitadores? ¿Y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado a las turbas tras de si? No piden nada pero lo consiguen No tienen necesidad de exhortar lo unico que hacen es existir su existencia es la mejor llamada"¹⁰

De estos filosofos que han propugnado una ética personalista podemos aceptar sus peroraciones en favor del modelo en la vida moral Al mismo tiempo aprendemos a distanciarnos de una imitacion ciega y literal que nos llevaria a sofocar la existencia moral autentica en una serie de tipos fijos Los modelos presentan una cierta composicion de valores en una perspectiva histórica que por reciente que sea no se identifica nunca con la nuestra Pueden servirnos de inspiracion de senales indicadoras del camino pero no deben sustituir el esfuerzo moral creativo que se le exige a cada uno

c) *Psicosociologia del modelo heroico*
Una articulacion ulterior del discurso no nos permitira señalar en qué sentido la cultura actual nos autoriza una referencia a los modelos espirituales Ella nos invita a definir nuestro proyecto distinguiendo entre el modelo espiritual y el modelo heroico No se trata de volver al mundo de los héroes y de los

ideales heroicos Vivimos en una época que a diferencia de las anteriores quiere ser antiheroica¹¹ Cuando un conjunto de valores se llena de tanta vitalidad que la gente quiere vivir de él y morir por él nacen las figuras heroicas Los héroes acompañan necesariamente a un sistema de valores y de pensamiento que ha sido abrazado por una comunidad Las motivaciones heroicas cambian con el tiempo Pueden derivar del sentido de la persona de la idea nacional o del celo religioso así Aquiles le cede el puesto a Eneas para ser luego suplantado por Parsifal De todas formas el héroe y el sistema de pensamiento en que esta encuadrado dicen siempre una relacion de complementariedad el primero es el aspecto activo del segundo Los valores y las ideas que no dan origen a ningun héroe se quedan en meros ejercicios mentales abstractos los héroes que no se integran en un sistema de valores y de ideas se parecen mucho a esos vacios habitantes de los tebeos

En la infancia de la cultura humana los heroes respondian a la necesidad psicologica de seguridad a la direccion politica y social a la necesidad moral de tender a la perfeccion en pensamientos y acciones Nuestra cultura parece haberse alejado del mundo heroico Hemos desmitificado la literatura sagrada con nuestra nueva capacidad de leer y de comprender los textos antiguos hemos privado de romanticismo a las grandes personalidades del pasado con nuestra comprension de los motivos oscuros que subyacen en el comportamiento humano El examen psicoanalitico en los estudios historicos ha llevado a un sofisticado desenmascaramiento de los pretendidos ideales y motivaciones de los grandes hombres del pasado Se ha puesto de moda despreciar las "buenas razones" que se ofrecian como explicacion del comportamiento humano y nos hemos especializado en la busqueda de las verdaderas razones escondidas detras de ellas En el vocabulario de estas ciencias reductivas no queda ya sitio para términos como "grande" o "pequeño" en relacion con las personalidades individuales expuestas todas ellas a una sospecha metodica Uno de los aspectos mas vistosos de este humor antiheroico es el desencanto cada vez mayor respecto a los lideres de la vida politica nacional

Una critica a fondo de la idea tradicional de héroe ha surgido en la con

cepción del antihéroe de tipo existencialista. Es distinta de los prototipos de héroes negativos, como Lucifer o Prometeo por el hecho de que se deriva de una experiencia de confusión o de fracaso que es un elemento constitutivo de la condición humana de los tiempos modernos. Una justificación filosófica por extenso del antiheroísmo se encuentra en los escritos de J-P Sartre. Su intelectual se ve condenado al fracaso debido a su misma lucidez. Porque semejante héroe es necesariamente consciente de sí, es incapaz de perderse arrojándose a ciegas en el compromiso de una acción. Cuanto más intensamente se entrega a los demás, tanto más completamente solo se encuentra prisionero de su yo privado. Esa es su tragedia, afirma Sartre.¹²

Más que cualquiera otra forma artística, ha sido la novela la que ha ayudado a reflexionar sobre el derrumbamiento del antiguo orden de cosas. Como testimonio del nacimiento de la época moderna, ha trazado para nosotros un nuevo modelo de realidades. El resultado ha sido un cuadro de la realidad tan lejano del mundo de nuestros padres que su tradicional idea del héroe no puede ya concebirse como posibilidad artística. La *Odisea* de Homero se ha visto sustituida por el *Ulises* de Joyce. Leopold Bloom cuya jornada está marcada por las funciones fisiológicas más humildes sirve de antitesis al héroe homérico. Bloom es el último héroe de hoy, la aureola de nobleza que le rodea es la de la vida ordinaria. Es la vida ordinaria con toda su consistencia mundana, el rey y el héroe de hoy. Todo hace creer que por mucho tiempo ya no podremos tener a ningún héroe como compañero de viaje.

Nos guste o no, hemos de tener en cuenta esta situación al presentar ciertas aventuras espirituales personales como modelos. Sobre nuestra cultura sopla un viento antihéroe que amenaza con naufragios. Son cada vez más numerosos los que someten a la criba de un análisis minucioso las figuras destacadas de nuestro tiempo antes de aceptarlas como extraordinarias. Muchas de ellas acaban revelándose como producto de los fabricantes de imágenes. En el pasado se adoptaron héroes con demasiada facilidad, se nos ha engañado muchas veces. Ahora somos más cautos. Una cosa es cierta la figura espiritual que hoy pretenda tener audiencia debe evitar presentarse con el *clique* del hé-

roe. Ni siquiera la visión eclesial del héroe, o sea el santo, puro en sus motivaciones y sobrehumano en el ejercicio de las virtudes, tiene acceso a los hijos escépticos de nuestra época. Por eso un modelo espiritual tal como lo reclaman la crítica del saber y las exigencias de la ética no puede ser una versión del héroe puesto al día.

La segunda parte de esta exposición de los presupuestos metodológicos de nuestro proyecto desea señalar positivamente las características de un modelo espiritual desde el punto de vista de la teología.

2 HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA VIDA -
a) *La atención a la vivencia histórica.* Entre las numerosas exigencias de una renovación teológica que haga frente a la crisis actual se cuenta la instancia original que postula el retorno a una dimensión narrativa del hacer teológico.¹³ Esta propuesta puede parecerse lógica si consideramos que los textos sobre los que se basa el cristianismo son narraciones. Jesús de Nazaret se nos presenta ante todo como una persona objeto de narración, los discípulos son personas que escuchan y transmiten esos relatos. El cristianismo se estructura como comunidad que narra.

Sin embargo muy pronto perdió el cristianismo su inocencia narrativa. En el mundo helenístico en que se insertó hacia ya tiempo que la narración (el *mythos*) estaba subordinada a la razón (el *logos*). La teología desempeña la función de transformar de la manera más rápida y completa posible las historias transmitidas en no-historias, en sistema especulativo de nociones. En la época moderna el divorcio entre sistema teológico y experiencia religiosa entre dogmática y mística, se ha ido radicalizando. La biografía religiosa es decir, la articulación de la historia personal vivida ante Dios se ha ido alejando cada vez más de lo que la teología científica reconocía como su tarea propia. Al erigir esta última en sistema, su desdén por el contacto con la vida se transformó en una doctrina que confundió a la atrofia con la objetividad científica.

Todo discurso en favor de la narración corre el peligro de caer hoy en la indiferencia. No sólo las ciencias argumentativas sino también las históricas desprecian cada vez más la narración. En la sociedad contemporánea parece como si, exceptuando la transmisión expeditiva de las noticias escuetas, no que-

dara ya sitio para el relato. Críticos de la cultura de profunda intuición como Walter Benjamin y Th. W. Adorno, han diagnosticado el fin de la narración. Sin embargo la teología, si quiere ser un verdadero servicio al mensaje cristiano, no puede repudiar pusilánimemente el narrar. El teólogo J. B. Metz ha propuesto una revaloración teológica del relato recurriendo a la categoría del "recuerdo peligroso". Es una deformación reservar el potencial narrativo del cristianismo para los niños ingenuos. Lo cierto es que tiene efectos críticos y liberadores. "Relatan los 'pequeñuelos' y los oprimidos pero éstos no sólo narran historias que les llevan constantemente a exaltar su propia opresión o minoría de edad sino también historias peligrosas que buscan la libertad. Naturalmente, la fuerza crítica liberadora de tales historias no puede ser demostrada ni reconstruida *a priori*. Es preciso encontrarse con ella, escucharla y, hasta donde sea posible, continuar narrandola. Pero ¿no es verdad que también en nuestra era, calificada de postnarrativa, existen numerosos 'narradores de historias' que nos permiten reconocer lo que hoy pueden o podrían ser tales 'historias', no precisamente cuadros artificiales arbitrarios, de carácter privado sino narraciones con una efectividad y un atractivo público y en cierto modo, crítico de la sociedad, es decir, 'historias peligrosas'?"¹⁴

Una teología que dando la debida importancia a la narración, lograse reconciliar la dogmática con la historia vivida, sería sumamente significativa para el cristiano medio. Ya que es precisamente la vivencia histórica del pueblo, la experiencia religiosa cotidiana de los creyentes, la que se vería reflejada en el relato de unas vidas determinadas. Semejante teología sería más importante todavía por el hecho de que vivimos en una sociedad en la que los posibles modelos de vida aparecen como prefabricados, dotados de un sello estereotipado que corroe a las almas con el cansancio de su identidad o con el aburrimiento de la repetición en serie.

Sería preciso afirmar que esta dimensión narrativa, centrada en la vida individual ha sido proscrita por completo de la praxis eclesial. La teología católica en polémica más o menos directa con el protestante, ha subrayado siempre que la herencia cristiana se transmite por la tradición viviente la cual se expresa en la vida misma de los cristia-

nos particularmente en los santos. La veneración de los santos ha producido no sólo las numerosísimas biografías de tipo devocional sino el inmenso trabajo científico de los bolandistas. Pero esta actividad se desarrolló en un terreno autónomo, sin integrarse en la teología verdadera y propia. El trabajo teológico se ha dedicado a proseguir la reflexión de la neoescolástica de origen tomista o a investigar aquellos problemas teológicos especiales que ha creado la época moderna. Los teólogos profesionales no se han ocupado de los santos de un modo temático.

Entre los teólogos de nota se observan solo dos excepciones. La primera es Romano Guardini. En la totalidad de su obra —según declara en la introducción a *Libertad, gracia y destino*— intento conseguir "una visión unitaria y total de la existencia cristiana" tal como la tenía el pensamiento cristiano primitivo. Su modelo ideal era Agustín el cual "no distingue sistemáticamente entre filosofía y teología dentro de la filosofía, entre metafísica y psicología, y dentro de la teología, entre dogmática teórica y doctrina de la vida práctica. Simplemente partiendo de la totalidad de la existencia cristiana hace sus lucubraciones sobre ese todo y sus diversos contenidos".¹⁵ Para semejante proyecto teológico la vida histórica concreta de los cristianos eminentes es un terreno privilegiado. Guardini estudio explícitamente el alcance teológico de la vida de los cristianos en un volumen, *El santo en nuestro tiempo*, concebido como introducción a una serie de vidas de santos. En los santos ve el unos modelos para nuevos estilos de existencia cristiana, ellos abren senderos que otros pueden seguir. Guardini augura un "nuevo género de santos" capaz de encarnar la santidad de esta generación. La senda no es hoy la del desprendimiento y el ascetismo, se ha de realizar mediante un abandono obediente a las directrices de Dios tal como se traen en la situación secular en que nos encontramos. Por eso la vida del santo no habrá de ser extraordinaria y nadie podrá identificar fácilmente a un santo moderno.

La vivencia histórica ocupa un lugar más orgánico todavía en la visión teológica de Hans Urs von Balthasar. En su obra de mayor envergadura, *Herrlichkeit*, se ha propuesto dar cuerpo a una "estética teológica", es decir a una contemplación del Dios de la revelación

cristiana no en cuanto que comunica la verdad o en cuanto que se muestra benévolo con el hombre sino en cuanto que se acerca al hombre para manifestarse a sí mismo “en el eterno esplendor de su amor trinitario”¹⁵ En otras palabras una contemplación de Dios a la luz no de las categorías tradicionales de lo “verdadero” y de lo “bueno” sino de la categoría de lo “bello” Todo lo que es bello y espléndido para el mundo es la epifanía el resplandor de los principios de ser poderosos y escondidos que mediante la revelación de Dios en Jesucristo brotan en una figura expresiva

La estética teológica tiene la tarea de dar a las proposiciones abstractas el color y la plenitud propios de la historia Por eso el teólogo suizo después de haber considerado en el primer tomo de su obra al sol divino en sí mismo en el segundo se dirige a los rayos que proyecta sobre la humanidad Y entonces hace desfilar ante nuestros ojos toda una serie de teólogos cristianos y de personalidades espirituales excepcionales elegidas en virtud de su importancia histórica La pluralidad de sus visiones cristianas del mundo muestra la gloria de la revelación divina en la diversidad de sus manifestaciones Es como la refracción de la luz blanca en la multiplicidad de colores al atravesar un diamante Los testimonios de vida y de doctrina de teólogos de laicos y de “espirituales” se juxtaponen sencillamente con la conciencia de la imposibilidad de reducir a sistema la multiplicidad de las contemplaciones históricas de Dios en toda su belleza Se nos presenta a Agustín junto a Dante a Juan de la Cruz junto a Péguy En este conjunto Von Balthasar dedica una atención mas particular a los laicos que a los teólogos de escuela Y con razón ya que de los laicos ha brotado con frecuencia la oposición a las estrecheces de la teología cristiana reducida a formación pastoral a especialización a rutina académica Con los ojos fijos en la historia del mundo y en el presente no pocos cristianos excepcionales han sido fuente de creatividad para la vida cristiana mas que cualquier sistema teológico La obra de Von Balthasar desea rendir un homenaje a esta aportación original a la comprensión de la belleza del rostro humano de Dios

Sirva la mención explícita de la obra de estos dos teólogos para sugerir la ventaja que puede obtener la teología

asumiendo como punto de partida la vida concreta de los cristianos El hecho de que estos intentos teológicos sean una excepción subraya la urgencia de adoptar un modo de hacer teología en que se conceda el debido espacio a la visión espiritual de algunos cristianos ejemplares

b) *Biografía como teología* Hemos prestado oído a las voces que desde varias partes reclaman una renovación de la teología a partir de una mayor atención a la vivencia histórica También se han considerado algunos esbozos de realización en este sentido Ahora podemos definir mejor nuestro proyecto señalando su objetivo y su método En resumen deseamos investigar algunas vidas en las que el principio directivo de la fe cristiana ha sabido crear mediante una especial coherencia de acción y de doctrina una forma nueva de existencia evangélica¹⁷

En efecto las creencias cristianas no son “proposiciones” que pueden catalogarse y juzgarse con criterios impuestos por una referencia externa y objetiva sino convicciones vivas que dan forma a unas vidas actuales y a unas comunidades actuales El examen crítico adecuado a las creencias cristianas es por consiguiente aquel que comienza con la atención a las vidas concretas Aprovechamos aquí las instancias de orden epistemológico y ético que hemos aceptado de la cultura contemporánea

Hemos advertido que la ciencia depende de modelos el arte de formas abstractas, la religión de imágenes No intentamos rechazar estos campos del conocimiento humano sino abrir el camino a la manifestación plena de la visión que evocan El modelo se abre al misterio es decir a la cosa verdadera de que se trata en la ciencia en el arte y en la fe Aunque el modelo es inadecuado para expresar la totalidad del misterio sigue siendo todavía un camino legítimo —incluso el único válido— hacia él Hablar verdadera y fielmente de Dios es hablar mediante modelos, imágenes analogías no tenemos otra elección La convalidación de la visión que evoca el discurso teológico depende en parte de la cualidad de la vida que traduce y encarna esa misma visión Las vidas que llevan una imagen dan testimonio de la visión que representan Por eso la teología no puede prescindir del material biográfico La teología recibe su sustancia de la biografía Al di-

rigirse a esas vidas creyentes la teología encuentra el camino para reformarse a sí misma para hacer creíble su discurso —“mostrando” lo que no puede “demostrar”— para incrementar la fidelidad a la visión original y la adecuación a nuestra época

Este procedimiento se diferencia de aquel con que la Iglesia en su magisterio oficial propone autoritativamente a los santos canonizados como ejemplo concreto de vida cristiana para una época determinada o para ciertas categorías de personas Nuestra búsqueda de modelos se dirige a las personalidades singulares que en épocas pasadas o en nuestro tiempo han vivido lo esencial del cristianismo de un modo creativo convirtiéndose así espontáneamente en puntos de referencia para otros muchos creyentes que andaban buscando en efecto en la comunidad cristiana aparecen de vez en cuando ciertas vidas singulares o impresionantes, vidas de personas que dan cuerpo a las convicciones de la comunidad de un modo original que comparten la visión de la comunidad pero con un nuevo horizonte y una nueva fuerza que muestran el estilo de vida de la comunidad pero con diferencias significativas

El impacto de estas vidas abre en sancha y quiza corrige la visión espiritual de la comunidad actuando como estímulo contagioso o como atracción en el sentido de Max Weber Despierta sobre todo nuevas convicciones en la comunidad acerca de su modo de entender a Dios, de su concepción del hombre de su aprecio de la tierra y de las actividades humanas

La vida de estas personalidades significativas, con su atractivo y su belleza puede ofrecer elementos a los pensadores cristianos, realizando así la tan deseada fecundación de la teología por obra de la vivencia concreta Mas aun se puede considerar como una de las tareas específicas de la teología justamente el empeño por abordar este tipo de reflexión Así pues tanto el magisterio como la teología pueden y deben ocuparse de la vida de los cristianos ejemplares, el primero, para canonizar a los santos oficiales la segunda para elaborar una reflexión sobre la vivencia concreta de la fe Pero desde nuestro punto de vista, la presentación de modelos espirituales desempeña una función que se distingue tanto de la autoritativa del magisterio como de la doctrinal de la teología Se propone hacer sensible a la

mirada interior la síntesis vital del mensaje cristiano realizada por algunos creyentes de nuestro tiempo En la experiencia cristiana la parte relacionada con la representación visual es especialmente importante Baste pensar en el puesto que ocupa la visión interior en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio y la imagen en la pintura sagrada como apoyo de la meditación y representación de una mirada interior¹⁸ El postulado teológico que fundamenta esta primacía de la mirada es la encarnación Dios se ha hecho hombre y por tanto visible También la biografía de los hombres que se sitúan en el seguimiento de la única imagen adecuada Jesús de Nazaret puede ser captada por la mirada de los creyentes como transparencia suya Más en concreto estamos autorizados a considerar la vida de esos cristianos excepcionales como una parte de la vida de Cristo el resucitado que derrama su Espíritu y anima la comunidad de los discípulos a través de los siglos Ellos están en Cristo y Cristo en ellos (cf Gal 1 22 Rom 8 10) Porque la vida de Cristo no puede exponerse sin el Nuevo Testamento entero sin la historia entera del “movimiento” que tuvo su origen en el Evangelio sin la vida de sus seguidores en el correr de los siglos

La atención privilegiada al aspecto visual de estos modelos espirituales nos sugiere destacar ante todo las imágenes que dominan en las vidas que presentamos La convergencia de estas imágenes constituye la visión espiritual homogénea que caracteriza a una persona Por eso nuestros perfiles no serán biografías en el sentido tradicional de la palabra ni tampoco exploraciones psico biográficas al estilo de la que Erik Erikson ha dedicado a Martin Lutero Nos esforzaremos mas bien en poner de relieve la visión dominante de estos creyentes la que gobierna su vida y la unificó en un todo significativo para sus contemporáneos

Así pues, lo que nos interesa no serán las virtudes personales —a diferencia de la hagiografía clásica— ni tampoco la consistencia teológica de su vivencia —tarea de una “teología de la vida” todavía por hacer— El elemento doctrinal en la vida de estos modelos espirituales no es primario, es su vida lo que atrae Podemos filtrar y eventualmente erigir en sistema su visión espiritual Pero si el mundo doctrinal de estos siglos nos atrae es porque se ha encarnado

nado previamente en su vida y puede encarnarse de nuevo en la vida de otros Cuando penetramos en su mundo interior, no encontramos solamente unas proposiciones que satisfacen intelectualmente, sino reflejos de aquel misterio que vivieron esos hombres Así pues, intentaremos trazar los rasgos de una imagen global hermosa para la mirada espiritual que visualice una posibilidad auténtica para el que quiera vivir con fidelidad y creatividad el Evangelio en nuestros días

Este tipo de consideración tiende a comprometer a la persona Entramos en un movimiento que nos lleva de las vidas que examinamos a nuestras propias vidas, los examinados pasan a ser examinados Estos "modelos" espirituales se hacen para nosotros significativos en la medida en que les planteamos nuestras cuestiones sobre el seguimiento de Cristo como hijos de nuestra época Nos interpelan No quieren ser examinados ni copiados, quieren ser más bien un estímulo para una nueva creatividad en la vida espiritual

S Spinsanti

II. Modelos espirituales

1 SAN FRANCISCO DE ASÍS EL AMOR UNIVERSAL San Francisco es un *modelo* antiguo pero clásico y perenne lleno de humanismo, verdaderamente revolucionario

Nace y vive Francisco en la plenitud de la Edad Media (1182-1226), en su período más aureo, que él ayuda a crear Asiste al crecimiento de la pequeña burguesía nacida del comercio e industria ciudadanos, y a la decadencia del feudalismo Ha visto al pontificado bajo Inocencio III (1198-1216), en su máximo esplendor Sus ojos han contemplado el nacimiento de las catedrales góticas, las Sumas teológicas y las universidades símbolos de la universalidad y la armonía Es el tiempo heroico de las cruzadas

Francisco es hijo de un rico mercader de Asís, Pietro di Bernardone, traficante de lanas En su juventud tuvo el alma llena de lirismo, de música y poesía, como los trovadores de su originaria tierra provenzal, posee un espíritu caballeresco y soñador, mundano y gaudente, lúdico, vanidoso, suntuoso en el vestir generoso en el dar Dotado excelsa

mente para la amistad, la relación, la compañía y el liderazgo

Un día dejó los ricos vestidos de lana por la coraza de guerrero y se alistó en la milicia para defender la libertad ciudadana de su Asís natal Perdió la guerra Asís contra Perugia perdió la libertad Francisco que pasó en prisión un año Otro día caminaba hacia Apulia para combatir otra vez como guerrero, pero su destino no era la guerra, sino la paz, la violencia del amor Cristo le da de tener en Espoleto y le invita a servir no al siervo, sino al Señor Fue su *primera conversión* A partir de entonces, las costumbres de Francisco cambian se entrega a la soledad a la oración, al servicio de los marginados leprosos En una segunda visión, Cristo le invita a reparar la Iglesia en ruinas, y él se pone a reconstruir ermitas

Francisco, con sus extrañas acciones, pletóricas de amor a los pobres, a Cristo, a su Iglesia, resulta ridículo a sus conciudadanos, molesto a su padre, quien le deshereda El se siente libre de la esclavitud de los apellidos, del dinero y del negocio familiar Ante el obispo de Asís desprecia su traje burgués y la bolsa del dinero, se lo entrega a su padre que le demandaba por despilfarrador se viste una humilde túnica y se pone bajo la tutela de la Iglesia En este momento, 1026 Francisco ha conseguido la total liberación Puede considerarse más hijo de Dios que de Pietro di Bernardone Es un paso firme en su *segunda conversión* Libre para el servicio para el amor universal ésta es la profunda significación de la vida de Francisco Vocación de servicio itinerante como predicador del Evangelio, mensajero del Gran Rey Vivir la pobreza como signo externo de valor profético y evangélico, como identificación con el mensaje de salvación Pero, sobre todo como signo de libertad

Mensaje franciscano Varias fuerzas configuran a Francisco de Asís como *modelo espiritual*

a) La primera, fundamental, es *el amor a Cristo*, enamoramiento que vive desde la fe, pero también desde su exquisita sensibilidad de poeta enamorado, lleno de humanidad y de lirismo Cristo en sus misterios encarnación, nacimiento, pasión, muerte y resurrección El nacimiento lo expresó plásticamente en la reconstrucción del Belén, por primera vez en el mundo, el año 1223 en Greccio La pasión y la muerte

identificándose con el Crucificado en la impresión de los estigmas Su imitación en el misterio de Cristo viviente y resucitado renace en otras devociones y creencias la comunión los ritos y el culto litúrgico las iglesias y ermitas, es una reverencial a los sacerdotes la palabra evangélica, la oración del padre nuestro, la "santa madre Iglesia romana" con su jerarquía A su misión salvífica se incorpora como misionero itinerante y pobre Finalmente María la madre de Jesús, por lo cual Cristo es nuestro "hermano" y ella la "madre de toda bondad" en la cual veía resplandecer la humildad y la pobreza

b) *Amor universal a las criaturas* Francisco de Asís no es un poeta lírico enamorado de la belleza creada sino un creyente que goza de la hermosura que Dios puso en la creación Todo tiene en él un fundamento religioso un brote de piedad Ve en la creación un rastro de la presencia de Dios Dios se hizo hombre en Cristo, y su humanidad se encarna en todas las cosas Todo se hace "hermano" en el hermano mayor Cristo Briznas de su presencia descubre en las cosas más elementales la luz, que le recuerda el resplandor de Cristo, su presencia vivificadora por eso le duele que los hombres la apaguen El cordero el mismo pergamino en el que los hombres de su tiempo escribían, le recuerdan a Cristo humilde Poco amante de la ciencia sistematizada, sin embargo estima cualquier papel porque puede contener palabras del Verbo encarnado Todas las cosas animadas e inanimadas, son "hermanas" en él y por él el agua el sol la luna y las estrellas, hasta los animales más feroces, como el hermano lobo, y la espera y temida muerte Francisco, con el amor a todas las cosas, revive los mejores tiempos mesiánicos, en los que todos los hombres vivían unidos en hermandad tiempos lejanos para el hombre, pura utopía lírica Por eso Francisco será siempre el ideal supremo de la humanidad En él las cosas imposibles adquieren valor de esperanza

c) *Paz y alegría de vivir* La paz es fruto de la armonía interior del espíritu, que nace de amar a amigos y enemigos de no ambicionar ni envidiar, de amar a todos, especialmente a los más indefensos y marginados La paz procede también de la pobreza amada como supremacía riqueza, como ejercicio de libera-

ción Dar limosna era para él "devolver" al pobre lo suyo, aunque fuese la raída túnica que vestía Abrazado a la pobreza, a la desnuda tierra, quiso morir Vivir en pobreza es relativizar todo lo creado que amaba desde la lírica mística Junto a la pobreza, la humildad, hasta el despojo de la propia personalidad, hasta la sumisión y obediencia a todos

De aquí procedía la *alegría de vivir*, el gozo supremo de la fraternidad Es el santo de la "perfecta alegría", nacida de la libertad Este gozo es el que transpara en el *Cantico de las criaturas*, que tiene un fuerte sabor de sobrenaturalidad, de evangelismo, es netamente cristiano, profundamente humano, por que las dos fuentes de gozo se funden en una Desaparecen los dualismos Su gozo es alegría de vivir cumpliendo el destino sencillamente vivir inmerso en las cosas que le rodean, con los hombres sus hermanos, a quienes acompaña en su camino hacia la meta

Francisco es modelo de humanidad para cualquier ideología Es un valor universal de la humanidad

2 SANTA TERESA DE JESUS LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD Teresa nació en Ávila el 28 de marzo de 1515 y murió en Alba de Tormes (Salamanca) el 4 de octubre de 1582 En el siglo que nosotros llamamos "de oro" y que ella motejó de "tiempos recios" mientras la Iglesia estaba en "grandes tempestades" por la herejía protestante y otros movimientos heterodoxos Época de "reformas" intra y extraclesiales, el siglo del concilio de Trento (1545-1562) de mística y picaresca

Cuarenta años después de su muerte, en 1622, el papa Gregorio XV la declaraba "santa", después de un largo proceso canónico Un santo canonizado es para los católicos *modelo de santidad* porque ha dado ejemplo de "virtudes heroicas" Pero nuestra época crítica sabe que detrás del proceso canónico se encubren ciertos reduccionismos y manipulaciones casi un secuestro de la personalidad real de los protagonistas No es que los procesos se monten sobre la mentira, sino que la vida real de los canonizados se acomoda a los gustos y a las necesidades del momento y sobre todo se ocultan ciertos rasgos de la personalidad "humana" de los santos, con su carga de fragilidad de talento crítico, de realismo Se encumbra un *modelo canónico* de santidad que no

siempre sirve como *modelo espiritual*. Las revisiones históricas que se están haciendo en nuestro tiempo de las biografías antiguas y de los procesos de canonización sin desmejorar en nada el modelo de santidad enaltecen a la santa como *modelo integral* de mujer y de cristiana.

En pocas líneas quisiera recoger una *actitud vital* que integra otros muchos valores y define su destino creador marca la *raíz ontológica de su vida* la experiencia de la verdad.

a) *El camino de la verdad* Cuando en 1565 a los cincuenta años Teresa recupera su pasado para redactar la *Autobiografía* se da cuenta de que su destino ha estado marcado por la "verdad". Se admira de que ya desde muy niña —quizá a los siete años— le "dase imprimido el camino de la verdad" (*Vida* 15). La transparencia de la niñez se turba en la tempestad de la adolescencia pero de modo pasajero. La buena compañía de una monja de clausura de Santa María de Gracia un monasterio de agustinas resucita en ella el rastro de verdad que yacía en el fondo de su yo "Vine a ir entendiendo —comenta y resume— la verdad de cuando niña" (*V* 35). La "verdad" que pervive como rescoldo en el fondo de su ser es Dios como su único y definitivo destino la única verdad suprema que le interesa las demás son mediaciones particulas de luz en el universo de tinieblas. Ese rastro de verdad pervivirá durante los años borrascosos de la juventud y reaparecerá luminoso en la experiencia mística.

b) *Vivir en la verdad* Solemos los hombres entender la verdad como adecuación entre lo que pensamos y lo que decimos. Es parte de la verdad total Teresa va al fondo del problema a la verdad ontológica metafísica que funda la realidad de la vida. Ha descubierto que "todos los hombres son mentirosos" como dice la Escritura (*Sal* 115 11) y que solo Dios es la verdad absoluta las demás relativas. "Mostrar Dios en sí mismo una verdad que parece deja oscurecidas todas las que hay en las criaturas y muy claro dado a entender que él solo es verdad que no puede mentir es verdad que no puede faltar" (6 *Moradas* 10 6).

En este encuentro con la verdad ontológica Teresa descubre que los hom-

bres no pueden mentir en sentido moral pero en el fondo ser "mentirosos" traidores a su definitivo destino porque no conocen a Dios. Por eso propone que "estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad" y no nos conformemos con "no decir mentiras" (6*M* 10 7). Vivir en la verdad como ella vivió es centrar la vida equidistantemente entre cuatro puntos cardinales. Por una parte teniendo a Dios como la única realidad absoluta como el único valor verdaderamente axial segundo vivir en dependencia de Dios porque sin él la vida no tiene sentido tercero valorar las realidades humanas en lo que son y valen sin sacralizarlas absolutizándolas ni despreciarlas cuarto no sobrevalorar nos ante los demás porque de lo contrario el hombre "anda en mentira" (6*M* 10 7 8).

c) *Vivir en la verdad de la comunidad sentido eclesial* No basta adecuar la vida a la verdad metafísica encontrada en la experiencia mística. Cabe en ello lo subjetivo la alucinación del egoísmo. Teresa busco la comprobación de "su" verdad en la institución eclesial en los jueces de la Iglesia. La búsqueda de la verdad objetiva es en Teresa una aventura apasionante y dolorosa. Es deseo de comunión superación del individualismo particularista nunca miedo a la Inquisición. Es deseo de luz. En Teresa no cabe ni el cisma ni la herejía porque tiene un espíritu esencialmente "católico" universal. Se somete al discernimiento ajeno el de los letrados. Para ellos escribe su *Vida* radiografía de su personalidad. El letrado no es el humanista sino el teólogo el exegeta bíblico que mide las experiencias subjetivas con el canon de la verdad de Dios revelado en palabras. Por una sola verdad de esa Escritura estaba dispuesta a pasar "mil muertes" (*V* 33 5). Por que sabía que "la verdad padece pero no perece" (*Carta* a María de San José 3 *V* 1579 26) se sometió a todos los análisis de los jueces eclesiales. Al final de su *Vida* escribe "Ya no me queda más por hacer lo que es en mí" (*Epil* 4). Detrás del juez de la Iglesia de la misma Escritura esta la Verdad absoluta Dios que se ha revelado en Cristo. Buscar la verdad en las mediaciones es acomodarse a la verdad absoluta de Dios. El sentido profundo de comunión con la institución no fue obstáculo para ejercer una sabia crítica apasionada y amorosa.

d) *Decir la verdad* Para un buen discernimiento por parte de los otros se requiere absoluta fidelidad y transparencia en el relato de la interioridad. Decir lo que se siente. Excluir la mentira. Eso fue lo que hizo Teresa. Buen maestro tuvo en su padre que "era de gran verdad" como comenta la hija (*V* 12). Ella cuando radiografía su vida interior dice repetidamente que lo hace con libertad pero sobre todo "con toda claridad y verdad" (*V* prol.) "Va todo lo que escribo dicho con toda verdad" (*V* 83) escribirá también. Lo mismo al final del relato "Poniendo lo que ha pasado por mí con toda la llaneza y verdad que yo he podido" (*V* 40 24). Su persona aborrece la mentira como al mismo de monio a quien define como "todo mentira" (*V* 15 10). Amiga de la verdad como de la luz de la transparencia y la llaneza ha podido escribir esta ambiciosa y grandiosa confesión. *Puedo errar en todo mas no mentir* que por la misericordia de Dios antes pasaría mil muertes" (4*M* 2 7).

D De Pablo Maroto

3 CHARLES DE FOUCAULD LA IMITACIÓN DE CRISTO DE UN HERMANO UNIVER-SAL. Basta apenas evocar su nombre para desencadenar una serie de asociaciones mentales fascinación siempre nueva de la vida contemplativa florecimientos de vocaciones religiosas entre hombres y mujeres que desean compartir la existencia de los mas humildes como "hermanitos" o "hermanitas" recuperación de la misión cristiana a partir de la silenciosa presencia de servicio. La estrella de Charles de Foucauld ha sorprendido a los observadores del firmamento espiritual por su trayecto *ria absolutamente imprevisible*. Nada durante su vida hacia presagiar el "exitoso" estrepitoso que habría de convertirlo en una de las figuras mas representativas de la espiritualidad cristiana de nuestro siglo. Personalmente él busco un ideal de ocultamiento que le llevo a encerrarse sucesivamente en trapas en conventos de clausura en el yermo del desierto. La única obra que anhelo e intento repetidas veces —la fundación de comunidades religiosas que vivieran dentro del estilo de "pequeñas fraternidades"— cayo en el vacío durante su vida (1858-1916) y solo se realizara veinte años después de su muerte.

Su vida espiritual se desarrollo en varias etapas que vivió sin embargo mas

bien como *outsider* de las instituciones eclesásticas tradicionales. Entra al principio en la trapa para santificarse observando la regla del Cister pero pronto la abandona para explorar nuevos caminos atraído —en apariencia— por aquel vertigo que lleva a ciertos animales a preferir los senderos que se asoman al abismo. Abandona la dignidad del estado monástico para ir a servir de criado en un convento de clarisas de Nazaret se traslada luego a Beni Abbes (Argelia) a dar testimonio de Cristo entre los musulmanes pero fuera del marco misional de tipo colonial se retiró luego a Tamanrasset en el centro del Sahara para compartir la vida de los bohemios Tuareg y llegar a convertirse en uno de ellos. Monje sin convento sacerdote sin comunidad misionero sin apoyo del soldado o del comerciante Charles "hermano universal" parece haber tenido el don de crear formas atípicas de vida cristiana que se apartan de las formas homologadas de su tiempo. Es precisamente esta creatividad la que fascina a los creyentes de hoy. A la sensibilidad contemporánea le agrada subrayar que la vida espiritual es búsqueda mas que copia pasiva de unos modelos reconocidos. La fidelidad en el campo ético y espiritual es algo mas que un ancla arrojada de una vez para siempre en el pasado es al mismo tiempo un resorte tenso hacia un futuro sin rostro. En la vida de Charles de Foucauld la fidelidad demostro que la estabilidad no es contraria a la novedad a la continuidad a la creatividad. Las multiples formas que asumo su proyecto de vida pueden reducirse fácilmente a unidad sintetizándose en una única imagen la mas antigua y la más plastica de la historia de la espiritualidad cristiana la imitación de Cristo.

La vida en el Espíritu de Charles de Foucauld parece responder en el mas alto grado a las exigencias de una espiritualidad de la imitación en su expresión mas lineal. Ya en la época de su conversión le habia impresionado una frase del abate Huvelin que siguio siendo durante toda su vida su padre espiritual "Jesucristo ocupo hasta tal punto el último lugar que nadie se lo puede arrebatarse". Esta frase fue el cometa tras el cual se desarrollo toda su vida. Desde que los creyentes musulmanes y hebreos con los que se encontro casualmente abrieron en su vida de refinado epicureo una ventana de inquietud reli-

giosa se vio arrebatado por la espiral del absoluto "Apenas creí que hay un Dios comprendí que no podía menos de vivir sólo para él!" La conversión al cristianismo le señala luego en Jesús de Nazaret el camino para llegar al Dios inaccesible desde aquel momento no tendrá mas preocupación que la de buscar el último lugar entre los hombres de su tiempo ya que sólo allí podrá estar cerca de Cristo dando cuerpo de este modo a su aspiración de vivir sólo para Dios

Buscar el último lugar y compartirlo con Cristo para ser totalmente de Dios esta es la idea que unifica toda la vida de aquel que quiso llamarse 'Charles de Jesús' Pero los hombres del Espíritu más que de ideas se alimentan de imágenes La imagen dominante en el mundo de Charles de Foucauld fue la de Jesús carpintero de Nazaret Otros se han sentido atraídos por Jesús maestro y profeta del reino o terapeuta benéfico o varón de dolores Charles de Foucauld prefirió ver al Jesús salvador del mundo como oscuro carpintero de una remota aldea de la despreciada Galilea Encontramos esta imagen en todas las dimensiones de su búsqueda espiritual En particular en el momento que puede considerarse como el giro decisivo de su aventura cristiana el abandono de la vida cisterciense para aventurarse por terrenos inexplorados En aquel periodo escribo "Tengo sed de llevar la vida que estoy buscando desde hace siete años (que he buscado inutilmente en la trapa) la he vislumbrado y adivinado caminando por las calles de Nazaret que recorrió en otros tiempos nuestro Señor pobre artesano escondido en la abyección y en la oscuridad" Su camino se define como un seguimiento del Jesús escondido de Nazaret "Veo claramente que es voluntad de Dios que yo le siga en una perfecta conformidad con su vida

Charles de Foucauld no teorizó ninguna nueva vía espiritual Si de hecho renovo las cosas en sus intenciones no encontramos nada más que un proyecto esencial y monolítico imitar a Cristo La mejor expresión de su búsqueda se encuentra en el opusculo en que recogí algunos textos evangélicos con el título *El único modelo* El mismo título y su lema ("El criado no es mayor que su maestro es perfecto si es semejante a su maestro 'Seguidme!'") resumen toda su doctrina espiritual Por lo demás el opusculo no contiene mas que

las palabras de Jesús —sobre sí mismo sobre el Padre sobre el Espíritu sobre nuestra vocación— mezcladas con los ejemplos que él dio Charles traza el retrato de Jesús que lo ha seducido esta imagen contemplada y retocada con amor incansable se ha hecho viva a través de su propia vida

En sus escritos el tema sinfónico de la imitación vuelve continuamente casi sin variaciones A una religiosa por ejemplo le escribía 'El medio más sencillo y mejor para unirnos al Corazón de nuestro Esposo es hacerlo decirlo y pensarlo todo con el y como el manteniéndose en su presencia e imitándolo Cualquier cosa que uno haga diga o piense decirse ¿Como hacia decia pensaba el en semejante circunstancia? ¿Que es lo que haria diria o pensaria en mi lugar? El mismo Jesús indico a sus apóstoles este método tan sencillo de union con el y de perfeccion Venid y ved Venid es decir seguidme venid conmigo seguid mis pasos imitadme haced como yo ved es decir miradme permaneced en mi presencia contempladme Presencia de Dios de Jesús e imitación de Jesús aqui esta toda la perfeccion

Con sus palabras y con su vida Charles de Foucauld se situo inequívocamente en ese filón de espiritualidad cristiana que puede designarse sumariamente como "imitación de Cristo" Ese filón esta unido orgánicamente con el desarrollo de la devoción a la humanidad de Cristo de origen medieval El movimiento franciscano fue su cuna y Francisco de Asís su fruto inigualable¹⁹ Aunque el verbo "imitar" no se encuentre literalmente en el Evangelio los cristianos han comprendido que la invitación a "seguir" a Jesús significaba una llamada a imitarlo La ecuación entre seguimiento e imitación fue establecida por primera vez por Agustín ("Quid est enim sequi nisi imitari?") Solamente con la reforma protestante se asiste a una discusión sobre la doctrina de la imitación A la predicación de Cristo modelo Lutero opone la predicación de Cristo salvador No se trata de una rotación insignificante de los términos en el trasfondo puede reconocerse la doctrina de la justificación solamente por la fe Aun admitiendo que Cristo es al mismo tiempo 'don' y "ejemplo" los reformadores subrayaron mas bien el primer aspecto a fin de impedir que la imitación se convirtiera en un intento orgulloso del hombre de

adquirir meritos y salvarse en virtud de ellos A la imitación (*Nachahmung*) de Cristo opusieron el seguimiento (*Nachfolge*) concebido como una respuesta en la fe y en la obediencia a la llamada de Cristo

La crítica luterana tiene algunas buenas razones en su favor No se puede imitar a Cristo como a un ser humano El esfuerzo del creyente por asemejarse a su Maestro se desarrolla en el terreno de la gracia y no en el del empeño voluntarista por eso mismo es mas bien obra del Espíritu que del ascetismo La imitación espiritual cristiana tiene tambien ciertas características peculiares es sacramental ademas de moral (en las cartas de san Pablo se señala el valor imitativo de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía) es eclesial ademas de individual (solo la Iglesia posee la imagen integral y auténtica del Cristo modelo y es la Iglesia la que garantiza la fidelidad y la validez de nuestra imitación de Cristo) Charles de Foucauld ofrece con su vida la prueba de que la imitación literal no coincide con el literalismo Tras las huellas de Francisco y de otros numerosos cristianos en el curso de los siglos intentó alcanzar a través de la letra que mata al Espíritu que salva Este es también el Espíritu que hace nuevas todas las cosas" Porque una imitación que tienda a interiorizar el Espíritu de Cristo es fuente de novedad

La imitación de Jesucristo sigue siendo una exigencia constante de la vida cristiana desde el momento en que ésta se estructura como un seguimiento²⁰ El carisma de Charles de Foucauld parece ser el de recordarnos a todos los que recorremos este siglo que el inauguró esta verdad esencial Quizá sea necesario que en cada época surjan hombres que practiquen un tipo de imitación literal mas acentuada para recordar a los demás cristianos que es lo que constituye el núcleo específico e irrenunciable de toda vida cristiana

Charles de Jesús "hermano universal" murió de una forma sorprendente mente parecida a la de Cristo Traicionado por uno de los suyos sufrió una muerte violenta a manos de unos revoltosos El mismo en su ardor de imitación habia deseado el martirio como la mejor manera de consumir la semejanza mas alta con Cristo Y así murió ¿Simplemente coincidencia? ¿O más bien sello de Dios a la vida de aquel a quien se le habia confiado la misión de hacer visible

para el s. XX que la forma esencial de la vida cristiana es la que le dio una vez para siempre Jesús de Nazaret?

4 MADELEINE DELBRÉI SANTIDAD PARA LA GENTE DE LA CALLE El padre J Loew cuyo nombre va ligado a la actividad misionera de vanguardia en los ambientes obreros ha definido a Madeleine Delbré como "una mujer preparada por Dios durante treinta años para hacernos vivir el postconcilio" En efecto aunque su actividad se desarrolló en los decenios anteriores al Vat II —murió en 1964 a la edad de sesenta años— Madeleine Delbré empezó a ser conocida por grupos cada vez mas amplios de cristianos tras la ola de renovación posterior al concilio Sin embargo su popularidad no es aun tan grande que pueda dispensarnos de ofrecer algunos rasgos biográficos esenciales

Hija de un funcionario de los ferrocarriles franceses tuvo una juventud brillante ennoblecida por el arte por la poesía (a los veintidos años obtuvo un premio por un volumen de poesías) y por el estudio de la filosofía El ambiente influyó negativamente en su vida religiosa perdió la fe Escribía entonces "Dios ha muerto ¡viva la muerte!" Luego un día se repitió la escena del camino de Damasco según nos dice ella misma "una conversión violenta sucedió a una búsqueda religiosa razonable La mujer nueva que nació de la prueba de la incredulidad estaba ya marcada por los rasgos inconfundibles que la acompañarían durante toda su vida H U von Balthasar ha descrito su carácter y el de sus escritos mediante una serie de paradojas profunda seriedad y humor sonriente infantil "saberse en Dios" y análisis exacto y realista del ambiente social y psicológico eclesial hasta el meollo de sus huesos y completa libertad frente a los clichés eclesialísticos Solo la calidad de su oración le permitió asumir estas contradicciones en una obra de vida unitaria

Madeleine se sintió aferrada para siempre y se entregó a Dios sin reservas Pero en vez de consagrarse a él en un Carmelo como penso en un primer tiempo decidió vivir en medio del mundo el doble amor de Dios y del prójimo En el corazón de las masas pero no para un repliegue resignado sobre sí misma sino con la plena conciencia de las posibilidades espirituales que le ofrecía la situación mundana

En su ensayo que ha servido de pró

logo para una colección postuma de sus escritos desarrollo la espiritualidad de los que se reconocen hijos de la ciudad. Lo tituló *Nosotros gente de la calle*.

Hay gente a la que Dios toma y pone aparte. Pero hay otros a los que deja en medio de la multitud sin retirarlos del mundo.

Hay gente que realiza un trabajo ordinario que tiene una familia ordinaria que vive una vida ordinaria de solteros. Gente que tiene en fermedades ordinarias y lutos ordinarios. Es gente de la vida ordinaria. Gente con la que nos encontramos en cualquier calle.

Esos aman la puerta que da a la calle lo mismo que sus hermanos invisibles al mundo aman la puerta que se ha cerrado definitivamente sobre ellos.

Nosotros gente de la calle creemos con todas nuestras fuerzas que esta calle este mundo en donde Dios nos ha puesto es para nosotros el lugar de nuestra santidad.

Madeleine atribuyo a los cristianos audaces de nuestro tiempo la posibilidad de encontrar en el trafico de la vida ciudadana lo que los eremitanos buscan en el desierto y los religiosos dentro de las paredes de su convento la contemplacion amorosa de su Señor. Exigió la libertad de vivir codo a codo con los hombres y las mujeres de nuestro tiempo con la confianza de que esto no ira en mengua del amor. 'Los de la calle estamos segurísimos de que podemos amar a Dios todo cuanto él quiera que le amemos. Cada acto de docilidad nos hace recibir plenamente a Dios y dar plenamente a Dios con una gran libertad de espíritu. Y entonces la vida es una fiesta'.

La santidad de la gente de la calle que Madeleine se propuso vivir tuvo coordenadas geográficas muy concretas. Dejando su familia y su ambiente con un diploma de asistente social fue a establecerse en Ivry suburbio obrero de París. Allí estuvo mas de treinta años hasta el día en que murió. En aquel rincón de la ciudad aprendió a conocer la condicion obrera y la realidad marxista allí tomo conciencia de la urgencia misionera. Ivry decia Madeleine al final de su vida fue su escuela de fe aplicada. Ella misma describió su experiencia en un libro de título programático *Ciudad marxista tierra de mision*. En la ciudad comunista de los años treinta descubrió una situación de agudo conflicto. Los cristianos se portaban como

una minoría autóctona que soporta a un invasor. Los sacerdotes y los católicos notorios eran saldados en la calle con pedradas e insultos entre los niños se trababan verdaderas batallas en la escuela y en los descampados. La población estaba dividida en católicos y comunistas cuando uno llegaba por primera vez se le exigía que declarase su filiación y tomase posición en los bandos constituidos de antemano.

Los cristianos que vivían en Ivry daban muestras de haberse acostumbrado a la situación. Pero Madeleine no la aceptó. Observando su "ciudad marxista" con ojos no partidistas se dio cuenta de que entre los católicos y los comunistas la separación oficialmente aireada ocultaba toda una trama de relaciones inevitables. La religión viva y la ideología militante querían la ruptura pero la ruptura total no existía porque era sencillamente imposible. En esta densa trama humana de relaciones mutuas fue donde se situó Madeleine. Le parecía natural asumir el lugar que se había asignado con la decisión de hacer de la calle su convento. El trabajo de asistente social que desempeñó con pasión y competencia la destinaba además a la participación plena en la vida de la ciudad.

El barrio se convirtió en la base misionera de Madeleine. La mision es algo distinto de ese proselitismo que constituye una tentación para todos los grupos de cuño ideológico. Lo mismo para los cristianos que para los comunistas. Madeleine describió con agudeza la seducción comunista sus atractivos reales la abnegación heroica de sus militantes su lucha sincera contra la injusticia. Es comprensible que con toda honradez esos hombres esperasen "convertir" a Madeleine de la que sabía que estaba perfectamente de acuerdo con lo que ellos pensaban. "so bre el mundo escandaloso en que hemos de vivir juntos y la eficacia que exige la supresión de su escandalo".

Pero ni por un minuto penso ella en 'trápichear con Dios' o en "robarle a Cristo ni uno solo de sus cabellos". La misma Madeleine nos habla de sus disposiciones mas profundas. 'He sido y sigo estando deslumbrada por Dios. Me era y me sigue siendo imposible poner en una misma balanza a Dios por un lado y todos los demás bienes del mundo por otro bien para mí o bien para toda la humanidad.' Pero habiendo establecido un verdadero encuentro con

los marxistas inspirados en el ateísmo sobre la base de una misma lucha por la misma justicia humana. Madeleine se encontró en medio del conflicto mas típico en que hoy se debaten tantos cristianos de nuestro tiempo.

En el libro mencionado *Ciudad marxista tierra de mision* M. Delbrél afronta sin ambigüedad la cuestión que se plantea a los creyentes. 'Para resistir al peligro marxista y para dar una respuesta apostólica parece necesario encontrar en la fe los motivos de toda vida misionera. los dos mandamientos de Cristo inseparables y semejantes pero de los que el segundo no es tan grande mas que por el hecho de ser la consecuencia del primero. Del riesgo marxista yo no creo que puedan defendernos las normas o las disciplinas. Sus tentaciones son demasiado íntimas para ciertas inquietudes su sutileza transfiere con demasiada habilidad aspiraciones humanas y necesidades evangélicas incompletas pero dolorosas. En cuanto a nosotros quizá conviene que sepamos que llegada a ese absoluto la negación atea marxista o no puede abor darse por muchos caminos pero que su encuentro no puede probarse mas que en un solo terreno que le es propio. la raza misma de nuestra fe'.

La fe vivida en un ambiente ateo se ve continuamente referida por las negaciones y los interrogantes de los no creyentes a lo que es fundamental en la vida cristiana. Teniendo en cuenta esta necesidad de coherencia Madeleine pudo afirmar que el ambiente ateo es una circunstancia favorable para la propia conversión. En su misma vida la concentración en lo esencial se expresó por la referencia constante a los "dos mandamientos" unidos e interdependientes y al Evangelio como regla de vida. En él buscaba una simplificación de todo el ser un desprendimiento de todas las adquisiciones anteriores para entrar en un tipo de pobreza que capacita para todo tipo de encuentros. Madeleine vuelve continuamente al Evangelio para intentar conformar con el toda su vida. lo considera el único estado del grupo de vida común del que forma parte y del que es la animadora. lo lee y lo releo. lo copia lo anota. lo escudriña para obedecer a todos sus consejos y para denunciar en su vida todo lo que pudiera romper la semejanza con Jesucristo. Su ideal es "el Evangelio leído como se come el pan".

Por eso mismo el cristiano que tiene

su casa en la ciudad —marxista o no pero en el fondo atea— se encuentra en una situación misionera. La mision según ella la define es el "contacto del amor de Dios y del rechazo del mundo. El cristiano se ve atravesado por lo uno y por lo otro que se encuentran en él. Entonces no puede menos de sufrir como una tentación viviente. Pero esta prueba es la participación en la prueba apostólica de la Iglesia. la Iglesia tiene armas para superarla. la Iglesia cuenta con la fuerza que puede resistir y triunfar".

Por los años cuarenta la Iglesia francesa sintió una especie de escalofrío. Descubrió según el título de un célebre libro que se había convertido en "país de mision" el cardenal Suhard fundaba la *Mision de París*. Madeleine por su parte no cedió al alarmismo. creía firmemente que la clase obrera lleva dentro de sí la mision como una mujer que no sabe que esta en dolores de parto y que no comprende nada de sus dolores paralizándolos así en su interior el cuerpo que quiere nacer. Reconocer el propio estado significa para la Iglesia comenzar la nueva mision. la que tiene lugar en las calles de la ciudad. Madeleine saludo de forma lírica su nacimiento.

'En todo tiempo el Espíritu ha empujado al desierto a los que aman. Misióneros sin batel atezados por el mismo amor. el mismo Espíritu nos empuja a nosotros hacia nuevos desiertos. Desde su duna arenosa el misionero de blanco ve toda la amplitud de tierras no bautizadas. Desde lo alto de una gran escalinata del Metro misioneros de chaqueta e impermeable vemos en cada escalón cuando la multitud es mas numerosa un montón de cabezas gente que se inquieta esperando que abran las puertas del ascensor. Sombreros gorras bonas cabellos de todos los colores. Centenares de cabezas centenas de almas. Y nosotros allí arriba. Y mas arriba y en todas partes. Dios'.

Metida en el equipo de vida en común —ese "equipo" que ella descubrió bastante antes que el movimiento comunitario posterior al concilio como un valor humano y apostólico— Madeleine vivió en primera persona la nueva estación misionera de la Iglesia. Y la descubrió precisamente en donde otros habían diagnosticado el fracaso definitivo de la aventura del Evangelio. P. Loew fija en una imagen el sentido de su paso entre nosotros. una imagen

que le habría complacido a la persona a la que se aplicaba "Madeleine estaba muy atenta a los signos de la Providencia a mí me agrada ver uno en el nombre que llevaba y en la santa que era su patrona. La mañana de Pascua las piadosas mujeres encontraron el sepulcro vacío los apóstoles al saberlo acuden y vuelven a marcharse. Pero María Magdalena no acepta ese vacío no acepta la desaparición de su Señor si que junto al sepulcro se inclina mira no se decide y finalmente es la primera en volver a ver a Cristo. Así Madeleine frente a las negaciones del ateísmo busca mas profundamente se fia de las palabras de Cristo y hasta que no se le da la respuesta infinitamente mas hermosa no abandona lo que parece ser un sepulcro vacío"

La paciencia contemplativa de Madeleine junto con su actividad solidaria con los pobres realizó el mismo milagro que obraron los ojos de un anciano pontífice que supo reconocer la prima vera en donde otros no anunciaban mas que los rigores del invierno

5 MARTIN LUTHER KING UN CREYENTE CON UN SUEÑO El pastor bautista Martin Luther King se ha convertido en una de las figuras mas representativas de nuestro tiempo. Sus luchas no violentas por la integración racial de los negros en los Estados Unidos el premio Nobel de la paz su muerte violenta en aquel dramático 1968 —en muchos aspectos un año que supuso un giro enorme en la civilización que estamos construyendo— le han merecido indiscutible popularidad. Las simpatías han dado origen a una especie de "beatificación" de culto popular. Pero en lo relativo a la comprensión de su obra y de su persona esta lejos de existir unanimidad. Entre todas las interpretaciones la que lo asocia a John Kennedy es quizá la mas deformante. King se guardó mucho de definir su propia tarea en términos heroicos al revés de lo que parecía agrada le al asesinado presidente. "Las grandes crisis producen grandes hombres" había escrito Kennedy en su juventud y una vez asumido el poder mostró que tenía en las grandes crisis la seguridad del hombre que se sabe elegido por la insondable decisión de Dios para "pagar cualquier precio y llevar cualquier carga" a fin de defender los baluartes de la libertad. Nada en cambio es más extraño a M. Luther King que el *cliche* heroico

Otros intérpretes han querido ver en la parábola del pastor King pura y simplemente un fracaso. Además él ni siquiera se habría dado cuenta de que provocaba esos mismos desórdenes que deploraba. Otra tesis menos radical se inclina por la tragedia. King habría sido un orador de grandes dotes y un político con influencia en las turbas aunque con escasa habilidad para la organización y con una notable ignorancia de las realidades políticas. Una nueva interpretación prefiere considerar a King exclusivamente como un líder racial. Una mas en la larga serie de notables hijos de Africa que han conducido a su pueblo por el camino tortuoso que lleva de la esclavitud al reconocimiento de los derechos humanos. King sería entonces esencialmente el campeón de la "negritud" de los negros de América.

Toda interpretación reductiva resulta seductora. Da la ilusión de comprender ahorrando esfuerzos. Pero la verdadera comprensión no se alcanza si no se capta el núcleo generador de las palabras y de los gestos de una persona. Pues bien en el caso de M. Luther King si queremos comprenderlo en su propia perspectiva no podemos prescindir de su religiosidad personal que a su vez no era algo genérico sino esa forma particular de cristianismo que cultivan las comunidades bautistas negras de los estados meridionales de América.

No cabe duda de que King introdujo elementos nuevos en esa religiosidad. Así desplazando el acento consolatorio del sermón de la acción no violenta de masas dotó de una nueva dimensión al cristianismo social americano tradicionalmente preocupado por las mejoras sociales pero inhibido ante las instituciones opresivas. Sin embargo el terreno que dio origen a su acción fue como para sus antepasados el de su iglesia y su fuente de energía fue la oración. Sin dejar de actuar sin disminuir su realismo a tiempo y a destiempo King rezó. Su oración fue el diálogo íntimo del hombre consciente de que su último recurso es Dios. No él mismo ni mucho menos la acción política que dirigía. De su iglesia King sacó además todo un bagaje de imágenes bíblicas y de reminiscencias sagradas que pulularon en todos sus discursos y escritos. No se trata de meros expedientes oratorios. El cristianismo negro está impregnado hasta los huesos del éxodo y de sus símbolos. King aprendió de sus padres aquellos que durante siglos compusieron y can-

laron los *spirituals* a interpretar la situación presente y el papel de líder por medio de la Biblia. En armonía con la más pura tradición bíblica se sentía de positarlo de un "sueño" destinado a todo el pueblo oprimido. Tenía que conservar y transmitirlo a los desconfiados y a los desilusionados.

De este sueño habló explícitamente en el memorable discurso que pronunció en la escalinata del monumento a Lincoln en Washington en 1963 el año de la gran marcha para obtener la aprobación del Congreso al proyecto de ley presentado por Kennedy sobre la igualdad de derechos civiles.

También tengo un sueño. Tengo el sueño de que un día esta nación surgirá viva el verdadero significado de su credo. Hemos considerado como lógica la verdad de que todos los hombres han sido creados iguales. Tengo el sueño de que un día en las rojas colinas de Georgia los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos esclavistas serán capaces de sentarse juntos a la mesa de la fraternidad. Tengo el sueño de que un día también el estado del Mississippi un estado sofocante por el bochorno de la opresión se transformará en un oasis de paz y de justicia. Tengo el sueño de que mis cuatro hijos vivirán algún día en una nación en que no serán juzgados por el color de su piel sino por el contenido de su carácter. Tengo un sueño."

Encontramos este mismo tono en el otro famoso discurso pronunciado en Memphis en 1968 adonde se había dirigido King para ayudar a los negros en el cargado de recoger las basuras que habían organizado una huelga ciudadana. La violencia el antiguo enemigo iba minando la unión compacta del movimiento. Reaccionando contra el desánimo momentáneo King evocó una vez más su visión. "He estado en la cumbre de la montaña. El me ha concedido su aliento a la montaña. Y he mirado mas allá y he visto la tierra prometida." Si el discurso anterior adopta el tono de Isaías aquí domina la imagen de Moisés también él cree que ha visto la tierra prometida sólo desde la cima del monte y que debe animar a su pueblo a proseguir su camino antes de que la bala asesina pocos días después truncase su camino pero no su esperanza.

Como pastor como líder como hombre de fe comprende que su misión es animar a su pueblo a enfrentarse con los sueños desvanecidos sin dejar que

se pierda la esperanza. La frustración de los negros de América era haber soñado largos años con la libertad y verse todavía encerrados en la dura cárcel de la segregación y de la opresión. En un mundo en el que no se realizan las más elevadas esperanzas se reacciona ordenariamente con la amargura con la renuncia o con el fatalismo. La tentación típica de los negros que veían alejarse las perspectivas de una transformación rápida de su situación era la violencia. A ella en sus formas espontáneas o en las formas organizadas del *Black Power* o de los *Black Panthers* intentó King oponerse hasta el final. A la muchedumbre tumultuosa de negros que se reunieron ante su casa de Montgomery destruida por un atentado el pastor les gritaba:

"Si traéis armas lleváoslas a casa si no las tenéis no intentéis buscarlas. No podemos resolver el problema devolviendo violencia por violencia. Hemos de enfrentarnos a la violencia con la no violencia. Jesús proclamaba 'Amad a vuestros enemigos bendecid a los que os ofenden rezad por los que os persiguen'. Esto es con lo que hemos de vivir nosotros."

King estaba convencido de que la paciencia humana de afrontar constructivamente los sueños rotos se debe en último análisis a la fe en el Dios de Jesucristo. La fe cristiana nos hace posible aceptar con nobleza lo que no puede cambiarse afrontar las desilusiones y el dolor con un equilibrio interior absorber la frustración sin abandonar la apertura a la esperanza. Permaneciendo aferrados a una esperanza infinita es posible aceptar una desilusión finita.

Esta sensibilidad por las posibilidades consoladoras y animadoras de la región le venía del cristianismo bautista que había heredado. Pero al mismo tiempo era consciente de los peligros de esa religiosidad. Muchas veces había servido de evasión ante la tristeza cotidiana de consuelo en forma compensatoria siguiendo de ese modo el juego a los opresores y consolidando la explotación. La esperanza que él deseaba mantener firme en su pueblo no debía servir de opio. Esto sucede cuando el hombre cree que su fe religiosa le dispensa de la acción para cambiar su situación temporal. La fe bíblica de King reconoce tanto el papel del hombre como el papel de Dios en la historia. Juntos ambos en una tensión productiva. Si hubiese exaltado solamente la ética humanis-

ta de la liberación habría sido un militante negro más decidido a tomar se la revancha de todas las injusticias de ayer si hubiera hablado solamente del plan de redención de Dios habría caído en la religiosidad de tipo compen satorio Pero para King el hombre debe actuar lo mismo que Dios actúa Afirmó que la paradoja cristiana es creíble sólo si se toma en su totalidad Dios con el hombre Una sola mitad suena a falso las dos mitades juntas producen en cambio la verdadera misión del plan de Dios y el significado de la historia de los hombres

M Luther King pertenece a esos cristianos para quienes el Evangelio no se reduce a una inspiración ideal sino que estructura también las intervenciones dirigidas a alterar las situaciones de injusticia La acción social emprendida en Montgomery y realizada luego a gran escala en todo el territorio americano tenía sus raíces en el sermón de la montaña No cabe duda de que King le debe mucho a Gandhi y a su doctrina de la resistencia pasiva él mismo lo reconoce abiertamente El concepto de *satya graha* (*satya* es verdad que equivale a amor *graha* es fuerza por eso *satya graha* significa verdad fuerza o amor fuerza) del mahatma lo iluminó sobre la fuerza del amor sobre la no violencia como arma a disposición de un pueblo oprimido en su lucha por la libertad Pero si Gandhi ofrecía el método era Cristo el que ofrecía el espíritu y los motivos En la exhortación evangélica a poner la otra mejilla y a amar a los propios enemigos vio él una mano poderosa tendida al enemigo para hacerlo salir de su alienación Para King el corazón del evangelio era creer que el amor puede realmente cambiar una situación humana de enemistad en algo completamente distinto Este amor es una voluntad inflexible de encuentro un no querer dejar solo al otro bajo el yugo del odio que lo oprime 'Recordadlo —ha dicho de él su mujer Coretta— como a un hombre que se negó a perder la fe en la redención final de la humanidad' Como discípulo de Jesús creyó que la única fuerza capaz de conseguir la redención es el amor incluso cuando el mal toma la forma de conflictos sociales y raciales

M Luther King personificó la forma de fe cristiana que consiste en abrigar un sueño y en despertarlo en cuantos lo han dejado extinguir Es un sueño que recuerda viejos relatos contados hace

ya mucho tiempo de un Dios que no abandonó a su pueblo en su peregrinar terreno sino que caminó delante de él noche y día en un éxodo de liberación; caminó haciendo milagros pero también llevando la cruz Un sueño cuya interpretación pedía una voz para gritar unos pies firmes para caminar y un alma para rezar M Luther King se ofreció a sí mismo a este sueño hasta caer bajo la violencia pero sigue gritando caminando y rezando incluso por encima de ella

6 TEILHARD DE CHARDIN PASIÓN CRISTIANA POR EL FENÓMENO HUMANO El nombre de Teilhard de Chardin llegó a conocimiento del gran público en un contexto de aureola de escándalo Se le presentó como al religioso en contraste con sus propios superiores apartado de la enseñanza en el *Institut Catholique* de París exiliado a misiones científicas en China y cuyos escritos publicados sólo después de su muerte en 1955 no habían obtenido nunca el *nihil obstat* de la autoridad eclesiástica en una palabra como al "jesuita prohibido" según lo presentaba en Italia un libro sensacionalista Sus dificultades con las autoridades eclesiásticas fueron reales pero nada más tendencioso que presentar la vida de Teilhard de Chardin bajo el signo de la desobediencia No sólo porque de hecho no rompió nunca los vínculos con su orden religiosa y con la Iglesia sino sobre todo porque precisamente la fidelidad es lo que constituye la puerta de acceso al misterio de su personalidad interior y al significado de su obra Vivió él un tipo de fidelidad exigente de aquella fidelidad que rehúsa reducirse a una sumisión externa o incluso de razón pero que en la práctica supone un abandono de la propia misión Tendría la impresión de que traicionaba al universo entero si abandonara el puesto que se me ha asignado de esta sólida perseverancia nacía su investigación Se le había pedido lo que constituye el tormento y la riqueza de las grandes vidas la fidelidad simultánea a valores que parecen contradictorios para poder llegar a través del crisol de una fidelidad sufrida a una síntesis más alta

En un escrito formulaba así la doble fidelidad que sostenía su vida y la comprensión de su propia misión Por todas partes en la tierra en este momento fluctúan en un estado de sensibilidad mutua en su más alto grado el

amor de Dios y la fe en el mundo los dos elementos esenciales de lo ultrahumano Estos dos elementos no son en general bastante fuertes los dos juntos para combinarse uno con otro en el mismo sujeto En mí por pura casualidad (temperamento educación ambiente) al ser favorable la proporción entre ambos la fusión se ha realizado espontáneamente demasiado débil todavía para propagarse de modo explosivo pero suficiente para establecer que la reacción es posible y que un día u otro se establecerá la cadena

Con estas palabras aludía Teilhard a la alquimia prodigiosa que se había realizado en su vida la unión de su consagración religiosa —que exigía una adhesión a Dios de toda la inteligencia y de todas las facultades con un amor sin divisiones— y de un amor apasionado a la tierra En su primera infancia esto había revestido a veces el aspecto de una adoración casi pagana de la tierra se sentía fascinado por aquella especie de absoluto encerrado en el cosmos material con sus dimensiones y su duración enormes y con las leyes que dominan el tiempo Mas tarde la mística de la tierra adoptó la forma severa pero no menos apasionada del saber organizado en torno a la geología y a la paleontología La tarea científica le absorbió cada vez más tomó parte en exploraciones destinadas a redactar una página de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo (como el descubrimiento del sí mismo) la colaboración y la amistad con científicos de todas las convicciones situados en la vanguardia del saber y de la investigación le dieron a conocer el hechizo que ejerce la ciencia en quienes dedican su vida a su servicio

Tratando con los hombres de ciencia Teilhard asimiló personalmente la visión antropológica y la instancia ética de los científicos Sus opciones filosóficas religiosas pueden ser diferentes pero todos ellos coinciden en una visión del hombre a partir del aspecto biológico genético de su realidad es lo que Teilhard llamara en su obra principal 'el fenómeno humano' De este interés apasionado por el hombre nace una nueva ética Una vez descubiertas las maravillas insólitas de su propia aventura en la tierra es menester que el hombre se enamore de ella y la defienda de las nuevas amenazas Porque la aventura misma desde el punto de vista biológico ecológico es fragil La presencia de los hombres en el planeta

puede transformarse en una "epidemia" de parásitos que se difunden en un grado superexponencial preparando así su propia destrucción

Los hombres de ciencia se dan cuenta de que la humanidad ha llegado a una encrucijada La forma singular del espíritu humano en el que la inteligencia libre y consciente ha superado los instintos genéticamente transmitidos crea nuevas responsabilidades La evolución ha llegado a un punto del que no se puede volver y en el que por primera vez nos acechan amenazas mortales que podrían abortar el proyecto humano pero que podría proporcionar también los medios para alejarlas Esto suscita en los científicos el sentimiento de una urgencia cuyo aspecto ético esencial es el empeño en garantizar la evolución del fenómeno humano proyecto prioritario único central hacia el que han de tender todas las energías

Desde su punto de vista Teilhard de Chardin traducía esta urgencia en la necesidad de una nueva espiritualidad Para él discípulo de Cristo y mantenido dentro del surco de la tradición eclesial por unas fidelidades muy concretas a las que jamás renunció a pesar de las dificultades y de las tribulaciones no podía tratarse más que de espiritualidad cristiana La fecunda espiritualidad de los cristianos de siempre que acogieron la invitación a la tarea urgente que se deriva de la autocomprensión científica del hombre se demuestra capaz de crear nuevas respuestas a problemas inéditos

Teilhard unia en sí mismo una vida religiosa convencida y una participación activa en la más terrena de las ciencias de la tierra La tensión entre estas dos fidelidades se resolvió en su vida en un crecimiento de calor espiritual hasta un punto de ignición mística Estaba convencido de que el don que había recibido suponía una misión Sentía que tenía una palabra que decir a todos los creyentes que han consagrado su vida a una tarea terrena La condensó en un libro escrito durante su estancia en China en el invierno 1926-1927 en una pausa del trabajo de exploración científica Sabía muy bien que aquel breve ensayo reflejaba la intuición fundamental que inspiró toda su vida En vano intentó publicarlo Apareció también después de su muerte *El medio divino* se ha revelado como un buen compañero de viaje para muchos cristianos abiertos a las voces de la tierra teme

rosos de perder su identidad o de que dar disminuidos al permanecer en la línea del Evangelio. A todos ellos, Teilhard, con la comunicación de su visión interior, quiso "probarles con una especie de verificación tangible que esta preocupación es vana, ya que el cristianismo mas tradicional el del bautismo, el de la cruz y el de la eucaristía, es susceptible de una traducción que recoja lo mejor de las aspiraciones propias de nuestro tiempo" Este proposito podría hacer pensar en una obra apologética Teilhard pretendió mas bien trazar las grandes líneas de esa espiritualidad que le era propia, confiándole la tarea de disipar los temores de los cristianos que ven su compromiso terreno en conflicto con el seguimiento de Cristo.

El libro está dedicado "a los que aman el mundo" La expresión resulta por lo menos sorprendente si pensamos en las afirmaciones evangélicas que declaran inconciliables el seguimiento de Cristo y el apego al mundo y, sobre todo, en una tradición ascética que, con la *Imitación de Cristo* en cabeza, predica el desprendimiento, la mortificación y la renuncia Pero en su dedicatoria Teilhard no se dirige a los que se abandonan a un vitalismo que canoniza todas las pasiones que brotan de los oscuros rincones de la naturaleza Sus interlocutores son mas bien aquellos que viven, según otra frase suya "en tregadas a las fuerzas positivas del mundo", como el mismo vivió.

El amor al mundo de que se trata no es el amor contemplativo Los creyentes han afirmado desde siempre que veían a Dios escondido y oculto en el mundo Aquí se trata mas bien del amor de quienes no persiguen la contemplación pura sino el dominio de la naturaleza y de sus fuerzas, a fin de garantizar un porvenir al fenómeno humano Es absolutamente cierto que las actividades humanas están ligadas a la pasividad, incluso cuando actuamos con la mayor espontaneidad y vigor, nos vemos en parte dirigidos por las cosas que creemos dominar Nos recibimos mucho mas aun que nos hacemos Estas pasividades tienen también su sentido para el crecimiento humano Constituyen una de las dos manos con que Dios nos abraza El cristiano lo sabe, lo ha aprendido de la fecundidad de la cruz de Cristo, lo ha oído repetir sin descanso a la ascética tradicional Sin embargo, Teilhard considera que hoy es necesario hablar al cristiano sobre todo de la otra

mano de Dios, la de la acción Con la ayuda de la acción y a través de la extensión total de la misma, lo divino intenta entrar en nuestra vida En la acción nos adherimos a la potencia creadora de Dios, nos hacemos, mas bien que un instrumento, su prolongación viva De este modo el esfuerzo humano queda divinizado El trabajo humano, cualquier obra profana dirigida a humanizar la tierra, es una colaboración con Dios, que construye el cuerpo de su Hijo a través del curso de la historia "En virtud de la creación, y mas aun de la encarnación, no hay nada profano aquí abajo para el que sabe ver" La santificación del esfuerzo humano lleva a Teilhard a pensar en una forma de santidad que consiste en realizar en el mundo la tarea exacta a la que uno está destinado "Vemos en la Iglesia toda una clase de comunidades cuyos miembros se dedican a la práctica perfecta de tal o cual virtud particular la misericordia el desprendimiento, el esplendor de los ritos, las misiones, la contemplación ¿Por que no va a haber también hombres dedicados a la tarea de dar con su vida el ejemplo de la santificación general del esfuerzo humano?, ¿hombres cuyo ideal religioso común sea el de ofrecer su plena explicitación consciente a las posibilidades o exigencias divinas que encierra cualquier ocupación terrena?"

Si en el pensamiento de Teilhard había algún matiz apologético, se trata de esa apologética legítima que consiste en tener una respuesta para cuantos nos pidan una "razón de la esperanza que hay en nosotros" (cf 1 Pe 3,15) El consideraba que una aceptación sincera y cordial de la acción refutaba la gran objeción de nuestro tiempo contra el cristianismo, es decir, la sospecha de que esta religión hace a sus fieles "inhumanos", llevándoles no por encima de la humanidad, sino fuera de ella Como científico y creyente defiende al cristianismo de la acusación de que no cree en el esfuerzo humano Los cristianos no están cansados del género humano; para ellos, como para cualquier otro hombre, es una cuestión de vida o muerte el que la tierra pueda lograrse, incluso en sus fuerzas mas naturales; para ellos, el éxito del "fenómeno humano" significa incluso la coronación de la obra de Dios Teilhard puede decir con la credibilidad que deduce de la síntesis realizada con su misma vida a cuantos aman la tierra "En nombre de

nuestra fe tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la tierra"

El cristiano tal como el lo ve es, al mismo tiempo, el mas apegado y el mas despegado de los hombres Convencido, mas que cualquier otro "mundano", del valor y del interés insondables escondidos bajo los logros terrenos no busca, sin embargo, mas que a Dios, sólo a Dios, a través de la realidad de las criaturas

La humanidad está atravesando una crisis de crecimiento Va tomando oscurecida conciencia de lo que le falta La fe pone en labios de Teilhard el nombre del astro que el mundo espera no puede ser otro mas que el Cristo en quien esperamos Sin embargo, la fe no le hizo abandonar la consideración del fenómeno humano desde el punto de vista de su hacerse, como evolución que, una vez atravesado el umbral de la humanización, se administra a sí misma El creyó que tenía una palabra que decir a los creyentes en Cristo de nuestra época la invitación a esperar abriendo sus dos brazos al mundo, el brazo de la acción y el de la contemplación, su brazo no estrechara el vacío, sino que se encontrara con el abrazo con que Dios atrae hacia sí a su creación, que se va haciendo

7 DIETRICH BONHOEFFER SER CRISTIANO EN UN MUNDO ADULTO Un teólogo tímido y aristocrático Durante su vida fue conocido en el círculo estrecho de los académicos y de los hombres de iglesia Murio joven, a los treinta y nueve años, injustificado por haber intentado oponerse al régimen nazi asociándose a algunas otras conciencias libres Durante su vida publicó algunos libros, apreciados por los especialistas en teología Pero fue un libro particular el que le hizo célebre Publicado pocos años después de su muerte, recogía las cartas con que desde la cárcel procuraba comunicar a un amigo los pensamientos que le ocupaban en el caso de su vida terrena (abril 1945) El libro se titulaba *Resistencia y sumisión*

Una de las razones de la fascinación del pensamiento de Bonhoeffer ha de buscarse en las formulas incisivas con que expresaba sus intuiciones Nada de elaboraciones sistemáticas, sino unas breves rafagas de pensamiento proyectadas hacia el futuro ¿Visiones proféticas o alucinaciones? Cual en una es

tatua incompleta de Miguel Angel, las formas esbozadas apenas destacan de la masa, como bajo la amenaza constante de volver a caer en lo informe

La preocupación constante de Bonhoeffer en los últimos meses de su vida de prisionero era el porvenir de la fe cristiana en un mundo que en todos los campos del saber y de la acción se había emancipado de la religión Su punto de partida era la observación de que Dios se ve cada vez mas excluido de los dominios de un mundo que se ha hecho adulto, al igual que de nuestra vida y de nuestro conocimiento, el hombre ha aprendido a arrojárselas el solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a la "hipótesis de trabajo Dios" Esta actitud de autonomía se presenta con caracteres de estabilidad No se trata de una crisis pasajera de nuestra civilización, Bonhoeffer la diagnostica como el punto de llegada de un proceso secular que ha llevado sucesivamente al mundo moderno a bastarse a sí mismo en la ciencia, en la vida social y política, en el arte, en la filosofía y en la moral

Esta evolución se interpreta a sí misma como anticristiana En el teólogo encarcelado se enciende, por el contrario una intuición y una esperanza que suenan a desafío, a saber que dicha evolución del mundo hacia su mayoría de edad desbroza el terreno de una falsa visión de Dios y abre el camino hacia el Dios de la Biblia Este no es el Dios de los filósofos, que se impone a la razón como el omnipotente, sino el Dios de Jesucristo que adquiere poder y espacio en el mundo por medio de su impotencia En unos apuntes casi taquigráficos para un futuro ensayo teológico escribía "¿Quién es Dios? No en primer lugar, una fe genérica en Dios, en la omnipotencia de Dios y cosas semejantes Esta no es auténtica experiencia de Dios, sino un trozo de mundo prolongado Encuentro con Jesucristo Tomar conciencia de que aquí ha tenido lugar una inversión de todo ser humano, que Jesús 'existe solo para los demás'" Y en una carta a su amigo "La conquista de la mayoría de edad nos lleva a un verdadero reconocimiento de nuestra situación delante de Dios Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que se las arreglan sin Dios El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15,34) El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante cuya presencia estamos en cada mo

mento. Con Dios y en presencia de Dios vivimos sin Dios. Dios se deja arrojar del mundo, Dios es impotente y débil en el mundo y así y solamente así permanece con nosotros y nos ayuda”.

La moda de la secularización se apoderó de Bonhoeffer y lo convirtió en su profeta. Algunos llegaron a ver en él un precursor de ese momento patológico del pensamiento teológico conocido con el nombre de “teología de la muerte de Dios”. El estado fragmentario del proyecto teológico de Bonhoeffer explica la manipulación a que se ha sometido su pensamiento. Pero los críticos podrían haberse ahorrado la peregrinación por callejones sin salida, si hubieran tenido en cuenta que lo que Bonhoeffer tenía que comunicar, antes que un extracto del pensamiento, era un libro escrito con su propia vida. En él el pensador era una sola cosa con el creyente; su misma vida es la mejor exégesis de su pensamiento; su pensamiento es parte esencial de su teología.

Con su vida, el pastor y teólogo Bonhoeffer habló de Dios como en sus libros y mejor que en ellos. Un oficial inglés que lo conoció en el campo de concentración de Buchenwald dio de él este testimonio: “Bonhoeffer era todo dulzura y humildad; parecía como si difundiera siempre una atmósfera de felicidad, de gozo, a propósito de los más pequeños acontecimientos de la vida, así como de profunda gratitud por el simple hecho de estar vivo. Fue uno de los poquitos hombres que he conocido para los que Dios era una realidad, y siempre cercana”.

Lo que vio desde fuera este observador concuerda con las afirmaciones de Bonhoeffer que encontramos en sus escritos. De éstos se deduce que el objetivo que buscaba con su proyecto no era la rendición del cristianismo ante el mundo —ni siquiera esa especie de rendición honrosa en que pensaron los teólogos de la secularización, para la que el honor de las armas lo constituía el reconocimiento de que la existencia secular es en último análisis un producto del propio cristianismo—. El hombre en el que pensaba no era el hombre unidimensional, que resulta de la exclusión de Dios de la existencia terrena, sino un hombre de muchas dimensiones sinfónicamente armonizadas. Lo expresaba en una carta escrita en uno de los intervalos que le dejaban los bombardeos que sacudían la prisión: “Aquí observo una y otra vez que son pocos los hom-

bres capaces de albergar en sí muchos sentimientos a la vez. Cuando llega la aviación, son sólo miedo; si hay algo bueno de comer, son sólo voracidad; si no se satisface uno de sus deseos, son sólo desesperación; si algo les sale bien, ya no ven nada más. Pasan de largo ante la plenitud de la vida y la integridad de su existencia personal sin encontrarla jamás. La realidad, tanto interior como exterior, se les desintegra en fragmentos. Al revés de semejante actitud, el cristianismo nos sitúa simultáneamente en muchas dimensiones distintas de la vida; albergamos en nosotros, por decirlo así, a Dios y al mundo entero... Es preciso arrancar a la gente de su modo de pensar rectilíneo —en cierto sentido a manera de ‘preparación’ o ‘posibilitamiento’ de la fe—, a pesar de que en realidad sólo es la fe misma la que hace posible la pluridimensionalidad de la vida y la que nos permite celebrar esta pascua de Pentecostés a pesar de las alarmas”.

La causa a la que deseaba servir Bonhoeffer era la de la polifonía de la existencia. Su proyecto no era desterrar a Dios para darle a la vida del hombre su densidad terrena. Entre el amor de Dios y el amor humano —según otra imagen suya— existe la misma relación que entre un *cantus firmus* y las demás voces que forman el contrapunto. El amor terreno es uno de esos temas de contrapunto, totalmente autónomos y, sin embargo, relacionados con el *cantus firmus*; con ello el amor de Dios no queda debilitado ni perjudicado, sino más bien enriquecido. Lo mismo sucede con todas las voces restantes de la vida. Fue en el seguimiento de Jesús donde aprendió a apreciar las realidades humanas sin considerarlas en competencia con Dios: “No cabe duda de que Jesús se preocupó de los que existían al margen de la sociedad humana, de las prostitutas, de los publicanos; pero no sólo de éstos, ya que quería cuidarse de la humanidad en general. Jesús no puso nunca en discusión la salud, la fuerza, la felicidad de un hombre por sí mismas, no las consideró nunca como un fruto podrido; de lo contrario, ¿habría devuelto la salud a los enfermos y la fuerza a los débiles? Jesús postula para sí y para el reino de Dios a toda la vida humana en todas sus manifestaciones”.

El proyecto cristiano que Bonhoeffer buscaba, que vivió él primero y que luego pensó en tematizar, se basa en la experiencia mística de Dios como Señor

de toda la vida; no es reductivo, sino totalizante. Por eso se opuso drásticamente a toda forma de cristianismo que, poniendo buena cara al alejamiento de Dios del mundo y de la esfera pública de la vida humana, se contenta con reservarle todavía un puesto en la esfera de lo “personal”, de lo “íntimo”, de lo “privado”. Es una concepción de Dios que él califica agudamente como “Dios-tapaagujeros”. Atribuye su responsabilidad a la “religión”; por eso su proyecto teológico suele designarse como “cristianismo arreligioso”. Para evitar equívocos, sería preferible usar otra terminología. En efecto, la actitud que Bonhoeffer reprocha a la “religión” es, en realidad, la actitud propia de la apologetica; él intentaba promover una actitud religiosa auténtica, sin las ambigüedades de la apologetica. De todas formas, está claro que Bonhoeffer reivindicaba para Dios el “corazón” del hombre, que en sentido bíblico no es su interioridad, sino el hombre entero, tal como se encuentra delante de Dios. “Yo pretendo —exclamaba con un énfasis en el que vibra todo el vigor de su búsqueda espiritual— que no se meta a Dios de contrabando por algún secreto y último rincón, que se tome simplemente en cuenta la mayoría de edad del mundo y del hombre, que no se ‘recorte’ al hombre en su mundanidad, sino que se le ponga frente a Dios en sus posiciones más fuertes... La palabra de Dios no se alía con la rebelión de la desconfianza, con la revuelta desde abajo: la palabra de Dios reina”.

Bonhoeffer no se rindió ante la inmanencia del hombre moderno, como tampoco se rindió ante el régimen totalitario del nazismo. Su fe en Dios, su experiencia de Dios eran tan soberanas que se sentía autorizado a aceptar el desafío: “El mundo mayor de edad está sin Dios, y quizá por eso precisamente está más cerca de Dios que el mundo que no se ha hecho adulto todavía”. Su experiencia mística le hace exigir para Dios el centro, sin comprometer por ello la densidad de las realidades humanas; su seguimiento de Jesús le muestra cómo se realiza la síntesis: en el vivir para los demás. Esta es, en efecto, la definición que él prefería de Cristo: “El hombre-para-los-demás”. La relación que puede tener con Dios el hombre de la época secular, y, por tanto, su experiencia específica de lo trascendente, consiste en esa nueva vida que nace del “existir-para-los-demás”. El cristiano lo

ha aprendido de Jesús, modelo único incluso del cristiano “adulto”.

En una carta escrita con ocasión del bautizo de un sobrino, para quien asumía la responsabilidad de padrino, Dietrich dejaba en herencia a su ahijado el resumen de su propia experiencia evangélica. Le confiaba que estaba convencido de que nuestro ser de cristianos se reduce hoy a dos cosas: “Rezar y trabajar entre los hombres según justicia”. El renunciaba a la palabra; y pronto la violencia de una dictadura terrena se la quitaría para siempre. Dejaba a su propia vida, empapada de oración y de obras de justicia, la tarea de hablar del Evangelio; no como el arqueólogo habla del pasado, sino como el artista interpreta creativamente un modelo.

S. Spinsanti

8. MONSEÑOR ROMERO: LA DEFENSA DE LOS HUMILDES - Monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de El Salvador, salvajemente asesinado el día 24 de marzo de 1980, puede ser un símbolo trágico de la triste realidad de muchos pueblos subdesarrollados, cuya defensa se cobra víctimas inocentes. *Modelo de valores humanos y espirituales en un mundo contradictorio*. Se habla como nunca de la justicia social, pero nunca ha habido en el mundo tantas diferencias entre las oligarquías del poder económico, los millonarios y los desheredados, que viven en la miseria, hacinados en la periferia de las grandes urbes. Hoy las diferencias son más clamorosas porque es mayor la riqueza potencial y real de las naciones y debería estar mejor repartida. Además, el mundo se conmueve ante las grandes catástrofes y siniestros que suceden con frecuencia y se siente solidario con los damnificados, y, al mismo tiempo, permite, insolidario, las graves injusticias de los derechos humanos conculcados. Finalmente, existen grandes instituciones internacionales que defienden la dignidad de la persona humana y, de hecho, muchos viven en un “status” social infrahumano, en el subdesarrollo múltiple: cultural, social, político, económico, religioso, etc.

Por lo que se refiere a América Latina, donde con más vigor se oyó la voz de monseñor Romero, allí ha nacido una corriente de pensamiento, la *teología de la liberación* [→Liberación], que quiere interpretar los acontecimientos sociales desde la revelación y solucio-

nar la injusticia integral con los postu- lados de la fe cristiana. En esa misma tierra se desarrollaron dos conferencias generales del Episcopado latinoamericano para concienciar a los cristianos de la gravedad de los problemas y buscar soluciones comunes: una en Medellín (Colombia) en 1969 y otra en Puebla (México) en 1979.

En este clima enrarecido y plural de América Latina latifundio de pocos millonarios explotadores y prision e infierno de la inmensa mayoría de los pobres resonó durante años la voz crítica del arzobispo Romero profeta y mártir de su Iglesia y de su pueblo. Cuatro facetas configuran la imagen modelica del arzobispo:

a) *Testigo de unos hechos*. Como pastor de su pueblo salvadoreño observa de cerca la realidad: analiza los hechos. Es un testigo cualificado por la atalaya excepcional de su cargo por las informaciones directas que le llegan de muchas partes. Analiza los pecados de injusticia: la opresión del pueblo y la represión que llevan a cabo las oligarquías del poder militar o económico: las muertes, las torturas, las desapariciones de ciudadanos, la corrupción en la administración de justicia y en los medios de comunicación social. Observa y juzga también la injusticia de las estructuras de pecado que favorecen la opresión y la represión: el status social del pueblo que vive en condiciones infrahumanas.

b) *Protagonista de los hechos*. Como *promiso con el pueblo*. No basta ser obispo salvador de una situación injusta para ser héroe: modelo de valores humanos y espirituales. Hay que sufrirla: ser protagonista. Ser pastor es estar con el pueblo: correr todos los riesgos. Alguna vez quisieron privilegiarle con la protección del poder militar, pero él la rechazó porque quería seguir la suerte de su pueblo. Es *testigo* en el mejor sentido de la palabra: no como los periodistas o los teólogos desde una mesa de trabajo o en el laboratorio de las ideas, donde se construyen los sistemas de pensamiento.

c) *Profeta en medio del pueblo*. El pueblo sufre la injusticia, pero no puede protestar sino con la violencia armada o el silencio esperanzado. Monseñor Romero tenía una cátedra de papel en su oficina y otra en la catedral. Aprovechó estos medios como pastor de su pueblo: prestando su voz a los que no tienen

voz, comprometiéndose con ellos. Habla de Dios, pero más de parte de Dios como los antiguos profetas de Israel: Amós, Isaías, Jeremías o Ezequiel como los antiguos Padres de la Iglesia. Su protesta profética se dirigió casi con exclusividad contra las injusticias sociales que sufría su pueblo. Era lo más urgente porque los hechos clamaban al cielo. Pero no era un agitador político como muchos de su entorno: sino teólogo y profeta que interpretaba la realidad social, las injusticias desde la revelación y la fe para crear una sociedad nueva. Su voz era de gran transparencia evangélica como la del pastor cristiano imposible de confundir con la voz de los pastores mercenarios. Sin embargo usaba el lenguaje común de otras voces revolucionarias que también predicaban la liberación del pueblo desde la utopía marxista con acentos materialistas y desde el desclasamiento social. Es el riesgo de luchar en la frontera. Por eso su voz ha confundido a algunos intérpretes y observadores lejanos, no comprometidos que lo tienen como mero revolucionario social subvertidor del orden establecido.

Su voz se hizo profética contra la opresión del pueblo alienado por los poderosos de sus derechos humanos más elementales: contra la represión organizada desde el poder civil y militar para seguir manteniendo la opresión y quitar al oprimido toda posibilidad de protesta. Desenmascara a los culpables con sus propios nombres a los dirigentes del poder económico, militar y judicial a los colaboradores en los medios de comunicación social. También clamó contra los pecados del pueblo: contra la violencia organizada que engendra mas violencia porque la sangre no es buena simiente de paz; contra la conculcación de los derechos de Dios.

d) *Mártir*. Por su protesta profética fue abatido ante el altar donde celebra la Eucaristía: el máximo símbolo del perdón, la concordia y la paz. Por eso allí en el altar mayor de la catedral de El Salvador se cometió la máxima violencia: Otra vez asesinato en la catedral. Como escribió el obispo poeta Pedro Casaldaliga:

Tu ofrecias el Pan
el Cuerpo vivo
el triturado cuerpo de tu pueblo
y el Verbo se hizo muerte
otra vez en tu muerte
Como se hace muerte cada día
en la carne desnuda de tu pueblo

Muchos pobres de su pueblo le han canonizado en su corazón hasta que llegué el veredicto de Roma después de un largo y complicado proceso canónico. El pueblo intuye santidad mientras que los letrados necesitan pruebas: raicimos mucho tiempo y dinero. Pocas veces los pobres son canonizados.

Fue mártir porque murió violentamente por predicar la justicia por defender a los indefensos, por prestar su voz a los que no tenían voz, por crear una Iglesia y una sociedad para los pobres. De ellos es el reino de los cielos. Por gritar la verdad de la justicia a los poderosos de este mundo. Por hacer la paz. Por eso es ya bienaventurado. Perdura más allá de la muerte. Su sacrificio puede ser semilla de liberación para los pueblos de América que ya tienen además de un modelo un mártir que significa un alto protector. La muerte violenta fue su última homilía, como dijo otra vez el obispo poeta Casaldaliga. Fue la más elocuente predicación enmudecida, la que no puede apagar el odio ni el poder ni siquiera el trepidar de las ametralladoras. Al morir se encarnó en su pueblo. El que presenta la muerte porque ante las amenazas no quiso protección policial, lo ha dicho de la mejor manera en que se puede decir: "Si me matan resucitaré en el pueblo salva-doreño".

D De Pablo Maroto

Notas—(1) I T Ramsey *Models and mystery*. Londres 1964. Es útil referirse también a las otras obras de Ramsey más específicamente teológicas donde se subraya el papel del modelo en el lenguaje religioso: por ej. *Religious language: an empirical placing of theological phrases*. N York 1963. M Blank también se ocupa del modelo desde el punto de vista lingüístico en *Models and metaphors studies in language and philosophy*. Ithaca 1962—(2) I T Ramsey *Models and mystery*. 61—(3) L Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Madrid 1973—(4) Remitimos aquí a la revisión del pensamiento de Wittgenstein realizada recientemente por algunos estudiosos de sus obras más atrevidas y más problemáticas. Cf A Janik S Toulmin *Wittgenstein's Vienna*. Londres 1973. Esta relectura de Wittgenstein ha sido divulgada por D Antiseri con numerosos escritos—(5) Cf W W Bartle *Wittgenstein maestro di scuola elementare*. Roma 1974—(6) P Engelmann *Lettere di L Wittgenstein con Ricordi*. Florencia 1970 107—(7) M Scheler *Verbilder und Führer in Schriften aus dem Nachlass*. I Berlin 1953 27—(8) *Id*—(9) Cf M Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1916—(10) H Bergson *Les deux*

sources de la morale et de la religion. París 1932 29 30—(11) La problemática sobre la idea del heroísmo y sobre la figura del héroe en el mundo contemporáneo fue objeto de estudio del seminario anual con que la *Enciclopedia Británica* promueve el estudio de los grandes problemas ideológicos actuales. El informe con las diversas aportaciones se encuentra en la publicación *The great ideas today* 1975. Destacamos especialmente el artículo de C Potok *Heroes for an ordinary world* 71 76—(12) Cf V Bombert *Sartre the intellectual as impossible hero* en V Bombert (dir.) *The hero in literature*. Greenwich Conn 1969 239 265—(13) Cf H Weinrich *Teologia narrativa* en *Concilium* 85 (1973) 210 221. J B Metz *Teologia como biografía. Una tesis y un paradigma* en *Concilium* 115 (1976) 209 218—(14) J B Metz *Breve apología de la narración* en *Concilium* 85 (1973) 229—(15) R Guardini *Libertad, gracia y destino*. Dñor Pamplona 1964 59—(16) H U von Balthasar *Herrlichkeit* 2 vols. Einsiedeln 1961—(17) Algunos teólogos estadounidenses partiendo de posiciones éticas centradas en el carácter individual y en su influjo sobre la comunidad han dado contribuciones originales a la que podríamos denominar teología de la vida. Nos referimos aquí especialmente a la escuela de H Richard Niebuhr. Las obras más significativas son las de J Gustafson *Christian ethics and the community*. Philadelphia 1971. S Hauerwas *Character and the christian life: a study in theological ethics*. San Antonio 1974 y sobre todo J W McClendon *Bioethics as theology*. *How life stories can remake today's theology*. N York 1974 que hemos seguido más de cerca—(18) Cf las pertinentes observaciones de C H Roiquet sobre Ieronimus Bosch en cuanto pintor religioso en el artículo dedicado a él en la *Encyclopedia Universalis* III 1971 447 452. Se presenta su obra como la analogía pictórica de la experiencia mística constituida por una serie de miradas que se elevan y depuran hasta lo invisible—(19) Los contemporáneos de San Francisco le dieron espontáneamente el nombre de imitador de Cristo. Pio XI se hizo eco de una tradición constante cuando afirmó: "Parece que no haya existido nadie en quien la imagen y la forma de vida de Cristo Señor fueran tan semejantes y brillasen de modo tan luminoso como en Francisco. Así aquel que se llama a sí mismo heraldo del Gran Rey ha sido llamado justamente otro Cristo" (*Enc. Rite christi* de 1926)—(20) Sobre este tema el teólogo luterano D Bonhoeffer dijo una palabra evangélica válida para los cristianos de todas las confesiones en su obra *El precio de la gracia*. Sígueme Salamanca 1968.

BIBL.—AA VV *Modelos de santidad* en *Concilium* 149 (1979)—AA VV *Cristianismo y socialismo* en *Concilium* 125 (1977)—AA VV *Mujeres del s. XX* en *Rev de Espiritualidad* 148 (1978)—Auclair *M. La vida de santa Teresa de Jesús*. Ed Palabra Madrid 1982—Bethge E *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo cristiano hombre actual*. Mensajero Bilbao 1970—Boff L *San Francisco de Asís*

Ternura y vigor, Sal Terrae, Santander 1982.—Cámara, H. *¿Quién soy yo? Autocrítica*, Atenas, Madrid 1978.—Carpi, P. *Las profecías del Papa Juan XXIII*, Roca, Barcelona 1977.—Delbrèl, M. *Nosotros, gente de la calle*, Estela, Barcelona 1971.—Efrén de la M. de Dios-O. Stegineck, *Tiempo y vida de santa Teresa*, Ed. Católica, Madrid 1977².—Gerbeau, H. *Martin Luther King*, Atenas, Madrid 1979.—González Balado, J. L. *La alegría de darse a los demás*, Paulinas, Madrid 1981⁸.—González Ruiz, J. M. *Los santos que nunca serán canonizados*, Planeta, Barcelona 1979.—Hornman, W. *El obispo rojo* (Helder Cámara), Sigüeme, Salamanca 1977.—Larrañaga, I. *El hermano de Asís*, Paulinas, Madrid 1980.—Lobato, A. *La pregunta por la mujer*, Sigüeme, Salamanca 1976.—Muggeridge, M. *Madre Teresa de Calcuta*, Sigüeme, Salamanca 1977.—Sobrin, J. *Monseñor Romero, verdadero profeta*, Desclee, Bilbao 1981.—Teresia a Madre Dei, *Edith Stein: en busca de Dios*, Verbo Divino, Estella 1974.

MOVIMIENTOS ACTUALES DE ESPIRITUALIDAD

SUMARIO: I. Introducción: 1. Sentido de estas páginas: 2. Constante histórica, justificación y actualidad de los movimientos - II. Clasificación: 1. Criterios de clasificación: a) No a la dispersión, b) Dar importancia a los acentos, c) Vida: 2. Clasificación concreta: a) Formación y testimonio, b) Tradicional y progresista, c) Neomísticos y nuevos militantes - III. Nuevos militantes: 1. Terminología: 2. Geografía, extensión y configuración; 3. Entorno teológico y apoyos culturales; 4. Ideología: a) Fuerzas a neutralizar; b) Fuerzas a potenciar - IV. Neomísticos: 1. Terminología: 2. Geografía, extensión y configuración; 3. Entorno teológico y apoyos culturales; 4. Ideología: a) Fuerzas a neutralizar; b) Fuerzas a potenciar.

I. Introducción

1. SENTIDO DE ESTAS PÁGINAS - Las tres palabras del enunciado son importantes para precisar el tema y contenido de estas páginas. Entendemos por *espiritualidad* un conjunto de actitudes evangélicas; por *movimiento* un grupo de personas que viven y llevan adelante esas actitudes; por *actualidad* algo que tiene vigencia en nuestros días.

En las páginas que siguen no tratamos de constatar la existencia o no de un despertar religioso, que se manifestaría en la existencia de grupos o sectas religiosos. Tampoco vamos a examinar

la explicación, razón o porqué del nacimiento de esos grupos en la Iglesia o sencillamente en la sociedad. Y, por último, tampoco hablaremos detenidamente de movimientos concretos, contando su historia particular y examinando sus líneas evangélicas preferenciales¹.

No es que no creamos en la utilidad —e incluso necesidad— de estos estudios y análisis. Creemos que todo ello constituye un elemento cristiano, o al menos religioso, de singular interés, que un sociólogo de la religión, y en distinta medida un espiritualista y otros estudiosos, no puede olvidar. La constatación del hecho religioso y las motivaciones que explican el agrupamiento son hechos que contestan muchas deficiencias eclesiales y religiosas, y revelan otras muchas necesidades y anhelos que se ven insatisfechos en lo más profundo de la religiosidad humana. Pero, repito, analizar esto no nos corresponde a nosotros [✓Espiritualidad contemporánea].

Nuestro objetivo es presentar una clasificación realista de todos esos movimientos, de acuerdo con unos criterios mínimos y esenciales, y analizar cuáles son los grandes principios que están a la base de los distintos miembros de la clasificación.

2. CONSTANTE HISTÓRICA, JUSTIFICACIÓN Y ACTUALIDAD DE LOS MOVIMIENTOS - Los movimientos espirituales no son una peculiaridad moderna. Existen en la Iglesia *por lo menos* desde el nacimiento del monacato en sus formas iniciales. Ya entonces se dieron grupos de cristianos que, segregados de otros —incluso físicamente—, pero sobre todo unidos por la estima de unos valores que ellos captaban como necesarios, bien fuera para ellos, bien para un período determinado de la historia, se juntaron en pequeños o grandes grupos para vivirlos e impulsarlos, mientras otros cristianos prescindían de los mismos².

Posteriormente, basta abrir una historia de la espiritualidad o de la vida interna de la Iglesia para individualizar inmediatamente una larga serie de movimientos, unos considerados ortodoxos y otros heterodoxos³.

Quizá las más de las veces han sido las situaciones eclesiales las que han propiciado que una o unas personas —nunca inicialmente muchas— sintiesen la llamada a reunirse con quienes pensaban como ellos —al menos con

homogeneidad en lo principal—, a fin de encarnar, potenciar o rescatar valores de los que la Iglesia en ese momento parecía tener mayor necesidad o ansiaba más visiblemente.

Enumerar aquí todos esos movimientos no tendría especial sentido. Si conviene, no obstante, enumerar algunos, dejando a un lado las diversas órdenes y congregaciones religiosas, verdaderos e importantísimos movimientos espirituales o evangélicos⁴, en el seno de los cuales se *acentúan* algunas posibilidades o valores evangélicos de particular interés.

La justificación de la existencia de grupos distintos en una misma Iglesia debe buscarse en el Evangelio. El Evangelio es para todo cristiano, pero ningún cristiano lo asume en su totalidad. El Evangelio es para todos los tiempos, pero ningún tiempo lo asume íntegramente. El Evangelio desborda. Por eso caben diversos movimientos o grupos, cada uno de los cuales potencia unos aspectos determinados. Y por eso, incluso, los grupos y movimientos no sólo pueden existir, sino que su presencia es necesaria. Son la prueba de un pluralismo que se presenta como la única posibilidad de respuesta a la multiplicidad de ofertas evangélicas. Los movimientos, pues, en principio no deberían mirarse como elementos disgregadores y destructivos, sino como manifestaciones de la riqueza humana y evangélica.

Por todo lo que precede, los movimientos han sido una constante histórica. Lo que no invalida que se pueda hablar de preponderancia en nuestros días. A cuanto precede debería sumarse actualmente el fenómeno del asociacionismo en todos los campos, que es una premisa para comprender mejor la existencia y funcionamiento de los grupos. Los hombres se han dado cada vez más cuenta de que sólo asociándose son capaces de defender sus intereses y de cambiar la sociedad. Este interés y esta convicción explican la existencia de una serie interminable de movimientos y grupos, hoy prácticamente incontrolables.

II. Clasificación

Clasificar es organizar conforme a unos criterios determinados la materia que se maneja. Sin clasificación no hay orden posible y todo el mundo se pierde

al verse metido, en la baraúnda de lo múltiple.

1. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN - Cualquier tipo de clasificación es artificial, lo que no quiere decir que sea arbitraria. Por eso existen diversos modelos, de acuerdo con distintos criterios. Y esto en todo. Sucede en biblioteconomía, archivística, administración, etc. A la hora de ver cuáles pueden ser los criterios que mejor, o con menos imperfección, puedan guiar la tipificación de los distintos movimientos espirituales, creemos poder seleccionar los siguientes:

a) *No a la dispersión*. O sencillamente: no a la multiplicidad de grupos o movimientos. Es decir, no considerar como grupos distintos a todos los que se presentan con nombre distinto, o sencillamente afirman que se distinguen de otros.

En las diversas actividades de la sociedad: economía, política, filosofía, trabajo, etc., existen unas cuantas ofertas mayoritarias, en las cuales se engloban millones de personas a la hora de pensar su opción u oferta. La política lo manifiesta perfectamente. Dentro de estas tendencias mayoritarias, existen grupos más pequeños con matices particulares. A veces en un mismo grupo o partido político, o en la existencia de una economía de mercado, existen cuatro o cinco tendencias fuertes. Esto no es indiferente. Y de tal manera no lo es, que genera escisiones y nuevos grupos y ofertas que tienen sus seguidores.

Ciertamente, cuando menor sea el número de macrogrupos, más crecerá la posibilidad de que coexistan o convivan personas y tendencias que se sientan distantes y que con frecuencia uno no se sienta compañero de viaje del otro. Pero también existe la ventaja —enorme ventaja— de que uno sepa dónde ubicarse. Los grupúsculos no tienen consistencia, y a la hora de la verdad quedan barridos. Esto sucede en todos los campos, también en el espiritual: los movimientos pequeños, configurados con las diferencias que les separan de todos los restantes, no duran casi nada.

b) *Dar importancia a los acentos*. Hablar de movimientos dentro del espíritu del Evangelio es recortar ya la posibilidad de excesiva dispersión, porque todos deberán referirse al mismo y plu-

ral Evangelio de Jesús. Y es, al mismo tiempo, comenzar a construir sobre una base común fundamental. Esto quiere decir que los movimientos o grupos se constituyen por *acentos* o *preferencias*, no por exclusiones mutuas, ni por diferencias esenciales. A veces puede parecer que dos movimientos son esencialmente distintos; pero este juicio no puede venir más que de mentes estrechas, muy estrechas, que todo lo anatematizan, o de que algunos de esos movimientos efectivamente no son cristianos. En principio, puede suceder cualquiera de las dos cosas, a pesar de que resulte difícil, y a veces incluso temerario, indicar a uno que está fuera del cristianismo.

Cuanto precede puede ser formulado diciendo que los movimientos se especifican por el carisma que representan. Pero también en este caso la palabra central, carisma, debe ser bien entendida. Es una de las voces que traemos mareada entre todos, y cualquier día se nos va a caer. El carisma es como la sílaba acentuada en una palabra. Esa sílaba no destruye la palabra completa, sino que la *tonifica*. Las restantes sílabas también existen, y no sólo tienen su función, sino que resultan indispensables para que exista la palabra. Cuando el acento se lo come todo en una palabra, es señal de que no nos hemos expresado ni nos hemos dado a entender. Pronunciar "ón" no es decir nada, porque la sílaba puede pertenecer tanto a *corazón* como a *balón*, que, sin embargo, son dos realidades muy distintas. Acentuar es conceder mayor voz y expresión a la sílaba acentuada, manteniendo una correlación de fuerzas con las restantes sílabas de la misma palabra.

Los movimientos cristianos no pueden ser reduccionistas en el sentido de prescindir de algo que sea esencial al mismo cristianismo. Todos los movimientos tienen que representar unas líneas esenciales que no destruyan el fondo esencial del Evangelio. Y una vez admitido esto como sustrato de las propias actitudes, éstas nacerán con más o menos fuerza en un terreno o en otro. Pero nacerán y contribuirán a la riqueza pluralista de las distintas opciones conforme a los valores relativos del mismo mensaje evangélico.

c) *Vida*. En un tiempo como el nuestro en el que predominan las vivencias y la praxis sobre las teorías, este criterio

es importante. Dudo que pueda ser actualmente criterio clasificador o diferenciador "privilegiar la formación cristiana tanto personal como comunitaria de sus miembros"⁵. Es probable que esto haya podido suceder en otros tiempos; en el nuestro me parece imposible. Hoy se está convencido de que lo que no es vida no es nada. Será dentro de la concepción de la misma vida, de sus expresiones y encarnaciones, donde puedan encontrarse acentos diversos; será un tipo de vida la que se privilegie, pero no la vida.

2. CLASIFICACIÓN CONCRETA - A la hora de establecer una clasificación concreta, uno se siente desbarbolado: ninguna de las que encuentra o se le ocurren le parece no sólo ideal, sino incluso medianamente aceptable. Entre las que se han propuesto en concreto podemos señalar:

a) *Formación y testimonio*. Para algunos aquí radica el elemento diferenciador entre los distintos grupos modernos: en la formación cristiana de sus miembros, o en el testimonio que los mismos realizan en el campo sociopolítico⁶.

Ya hemos dicho una palabra sobre el criterio de la formación. Y tenemos que añadir que parece un criterio puramente extrínseco, que no logra una mínima coherencia interna y profunda entre los diversos movimientos integrados en el mismo apartado, cualquiera que éste sea⁷. Es un criterio que creemos demasiado alejado de las posibilidades reales de una posible formulación algo más coherente.

b) *Tradicional y progresista*. Según que en los movimientos predomine una preferencia por la mirada al pasado o al futuro, los grupos o movimientos pueden ser denominados tradicionales o progresistas⁸.

Inicialmente, el sentido de estos componentes (y de las palabras tradicional y progresista) es un sentido sociológico, sin que entrañe condenación o canonización alguna. Y es evidente que puede ser un criterio que aporte no pocos rasgos diferenciadores entre unos grupos y otros⁹. No obstante, hoy parece más oportuno renunciar a esta terminología, que se ha teñido de emotividad peligrosa, más por parte de quien lee o escucha que de quien escribe o habla. Tradicional y progresista son categorías, de momento al menos, proscritas.

c) *Neomísticos y nuevos militantes*. Esta denominación, acuñada por H. Cox, nos parece la menos imperfecta de todas, y tiene como base el *verticalismo* u *horizontalismo*, respectivamente¹⁰. Son dos componentes secularmente presentes en la asimilación del Evangelio y pueden dar mucho juego en los más diversos aspectos, como veremos.

Si observamos atentamente lo que precede, constataremos la tendencia de los autores a realizar divisiones binarias. Y lo mismo podría decirse de otros autores que prácticamente siguen el mismo camino que el último señalado, aunque utilicen términos distintos. Así proceden quienes dividen a los hombres en *nous* y *pneuma*, *Apolo* y *Dionisio*.

Cuando un autor se decide a mantener esta división y comienza a englobar movimientos concretos de cada uno de los miembros de la división, entonces es cuando va progresivamente cayendo en la cuenta de la injusticia que está cometiendo. Percibe cómo se ha visto obligado, en fuerza de los criterios elegidos, a situar como vecinos a pacíficos y violentos, gente callada y gente bullanguera, escrupulosos —casi obsesos (quizá con muy diversas obsesiones)— y libérrales o amorales e indiferentes, a teólogos preocupados y forajidos y fáciles liberados, a tranquilos y hasta perezosos integrantes de una u otra facción y activos e incluso armados promotores de un orden muy distinto. Se podrá ver cómo en el caso concreto de la búsqueda obsesiva de Dios, hacemos vecinos al más exaltado irracionalismo y al más acendrado y material juridicismo.

Una lenta y responsable mirada induce a preguntarse si no hay otro camino a seguir a la hora de agrupar los movimientos actuales. A mí me parece que hoy por hoy no existe esa otra posibilidad, por más que la presente sea claramente insuficiente y hasta injusta. Porque, a pesar de todo, y también después de un sereno examen desde fuera, en los distintos movimientos agrupados en cada parte del binomio se encuentran aspectos comunes importantes. No siempre es fácil detectarlos, a veces están camuflados, a veces incluso explícitamente negados. Pero en el fondo —a veces incluso en la superficie— están ahí dando cierta lógica a lo que parece no tenerla.

También se ha pretendido introducir una división ternaria. Y se habla de grupos evangélicos, centrados en la acción y carismáticos¹¹. Quizá esta propuesta

sea la concreción de una actitud más general que, cansada de ver cómo predominan los análisis dualistas, que resultan irreales, ha intentado análisis ternarios de la realidad. Esto, que en algunos campos concretos pudiera tener cierto futuro, no creemos sea adecuado para el tema que nos preocupa.

III. Nuevos militantes

Comenzamos por los *nuevos militantes*, porque, tanto en sus precedentes inmediatos¹² como en su historia más reciente, han precedido a los neomísticos¹³. En la exposición vamos a seguir un esquema claro y lógico, a fin de hacernos una idea, siempre incompleta pero suficiente, de este fenómeno que engloba a tantos grupos cristianos en la actualidad.

1. TERMINOLOGÍA - Hablar de *nuevos* implica ya una referencia a presencias anteriores, a una constante que más o menos ha presidido la existencia de grupos anteriores y determinadas capas de la sociedad cristiana. Para algunos, la terminología "sugiere una cierta novedad"¹⁴. Personalmente creo que esa novedad, que difícilmente podría ignorarse, es bastante más profunda. Hay una *radicalización* en relación con otros tiempos —radicalización tanto ideológica como táctica—, que resulta bastante fuerte.

Resaltada así la *novedad*, podemos enumerar unos cuantos nombres con los que puede ser, y de hecho es, denominada esta facción o grupo de movimientos. Los principales serían: *homo faber*, *izquierda*, *cristianismo comprometido*, *desacralizado*, *revolucionario*, *profético*, *militante*, etc.

Algunos críticos se oponen a que ciertos adjetivos sean enumerados como afectando sólo o principalmente a los nuevos militantes, porque encierran aspectos importantes del Evangelio que los neomísticos no quieren se les considere privados de ellos¹⁵.

2. GEOGRAFÍA, EXTENSIÓN Y CONFIGURACIÓN - No existe una geografía que configure y divida a los hombres. Pero ciertamente coincide mucho con las geografías el predominio de unas facciones o de otras. Así los *nuevos militantes* viven sobre todo en América Latina, en las Iglesias jóvenes que han llegado a un cierto grado de madurez¹⁶, y en

aquellos lugares del viejo continente en que los cristianos se han visto fuertemente interpelados por el Vat II o por circunstancias ideológicas o psicopolíticas cambiantes. El elemento militante no había sido tan tradicional (= no había estado tan presente en la tradición) como el místico¹⁷, y de ahí que los redescubrimientos y estimas siguesen la línea de la militancia que entonces se descubría.

Sobre la *extensión* es más difícil juzgar. Hay grupos claramente enumerables entre los *nuevos militantes*: Unión de cristianos progresistas, JOC HOAC, Cristianos por el socialismo, Comunidades de base, Comunidades cristianas populares, Movimientos de liberación (en general), Mundo mejor, etc.

Incluso puede hablarse, y debe hablarse, de una presencia o extensión menos enumerable en concreto, pero más importante: el neomilitantismo preside la actividad teológica, misionera, juvenil de los años sesenta y de los primeros años setenta.

La *configuración* puede quedar sintetizada así: el militante *prefiere* la praxis a la teoría, la acción a la contemplación, lo social a lo interior, lo estructural a lo individual. Son "cristianos preocupados primariamente por el compromiso, por la acción, los cambios sociales y estructurales"¹⁸. Al hacer referencia a los nuevos militantes, hay que dejar claras ciertas referencias que son esenciales, olvidando lo que detractores o ingeniosos empedernidos puedan presentar: "No es cédula de pertenencia a los *nuevos militantes* la burla tosca de lo religioso o su despreocupación y olvido sistemáticos, la protesta irresponsable y estúpida, la despreocupación factiva de los demás, el predominio de la palabra sobre el trabajo duro, humilde y oscuro"¹⁹. Los nuevos militantes son serios casi hasta la tragedia.

3 ENTORNO TEOLÓGICO Y APOYOS CULTURALES - Los grupos no nacen si no existe un terreno abonado en el que germinan. Y no pueden continuar su dura pelea si no encuentran unos apoyos en los que sostenerse en determinados momentos de debilidad. Los nuevos militantes han surgido a la sombra de *Teología de la esperanza*, *Teología de la liberación*, *Teología política*. Todas ellas miraban al futuro. La primera y tercera porque sus autores observaban cómo los hombres en Occidente —sobre todo de ciertas latitudes—, bien como

dados en un presente económicamente boyante, estaban generando un "futuro indiferente"²⁰ la segunda, porque, nacida de un "subcontínente de opresión y despojo"²¹, necesitaba mirar a un futuro mejor. Este era el entorno teológico de importancia.

Los apoyos humanos —que han sido también ideológicos y estructurales— han sido muchos. Principalmente éstos: Vat II (sobre todo *Gaudium et spes*), diálogo cristiano marxista, *Upsala 1968* (con el ecumenismo humanista que allí se instauraba), marxismo humanista (tuviera o no una base suficiente), mayo francés de 1968, asociacionismo nacional e internacional. Un cierto entusiasmo había contagiado a los hombres que deseaban un cambio.

4 IDEOLOGÍA. Mas detenidamente hemos de enumerar algunos aspectos en los que se encarnaría el cambio representado por los nuevos militantes, permitiendo al mismo tiempo reconducir unas fuerzas por caminos distintos. Los nuevos militantes sabían que había unas fuerzas presentes a neutralizar y unas fuerzas a potenciar a todos los niveles. Aquí estaría la clave del éxito práctico, que es el que les interesaba. Con el riesgo que implican todas las síntesis, vamos a intentarlo en ambos capítulos.

a) *Fuerzas a neutralizar*. Es una labor de desmonte que si va posterior o dialécticamente unida a la labor de edificación, resulta no solo positiva, sino imprescindible y debe ser la primera. Entre las ideas más o menos arraigadas —todas probablemente muy arraigadas— que era preciso neutralizar estaban:

- *Superación de la conciencia naturalista*. Hay que superar el fatalismo y la manipulada mística del dolor. El fatalismo se convence de que "desde la eternidad dobló Dios las espaldas de unos para llevar carga y formó las espaldas de otros para llevar charreteras de oro"²². La mística de la cruz —una manipulación mística de la cruz— canoniza la resignación como impotencia masoquista²³. Mientras estas fuerzas no sean neutralizadas en una persona, o en una sociedad, nada puede ser intentado, porque las personas y la sociedad se rebelarán contra la atrocidad —así la denominará esa conciencia naturalista— de algo que se ha hecho instintivo y

profundo a través de la tradición, y de una enseñanza de buena o mala fe que subjetiviza esas constantes históricas.

- *Acabar con el "cristianismo enunciativo"*. Un eslogan militante es haz lo que dices. "Lo que tu recitas, lo que enuncias, dice la China, dice América del Sur a Europa, hazlo y vivras". Lo que significa con palabras claras: "Como haces lo contrario de lo que dices, te hundes"²⁴. Innumerables podrían ser aquí los testimonios en esta línea. No es novedad, pero es novedoso. Es sobre todo un eslogan que cuando es reivindicado por personas particulares se siente más realizado.

- *Superar la neutralidad de la Iglesia*. Para los nuevos militantes, la Iglesia, lo mismo que Cristo debería *tomar partido*, renunciando a una *engañoso* neutralidad, en la que arrastra a todos los cristianos arraigados en un sentido de pertenencia poco libre. La neutralidad no existe. Lo que hacen los nuevos militantes es recordar o iluminar la trampa que encierra la llamada neutralidad: "Insinuar, como se hace corrientemente, que la Iglesia es y debe ser a priori 'neutral', o bien descubre una falta de sentido crítico, o no sirve más que para camuflar alianzas políticas existentes"²⁵. El que vive aferrado a la neutralidad nunca se atreverá a elegir. Y la elección, como acto de discernimiento, es esencial en la vida del cristiano.

- *Superar la sacralización de la trascendencia*. La neutralidad de la Iglesia es ya una sacralización. Ahora nos referimos al entorno verbal y praxico de "hombres prácticamente castrados"²⁶ y a la evasión sacramental²⁷. Es evidente que entre los nuevos militantes —con las serias diferencias existentes entre ellos— se hace predominar el carácter revolucionario, incómodo y generador de necesidades profundas que encierran las *prácticas* aparentemente más piadosas²⁸. Se afirma en estos grupos que un cierto "intimismo subjetivista" acecha a todo personalismo²⁹. Y este peligro hay que neutralizarlo por encima de todo.

- *Denunciar el presente en nombre del futuro*. Por aquí comenzamos, y por aquí terminamos. Para los nuevos militantes es, o puede ser, tan pernicioso el presente como el pasado. Es preferible sufrir la esclavitud del desorden antes

que sufrir la esclavitud de lo terminado, porque esto último sería el oprobio de los satisfechos.

- b) *Fuerzas a potenciar*. Poco se arregla con destruir, todo puede arreglarse con edificar. A ello tiende la potenciación de algunos principios o fuerzas.

- *Antropocentrismo histórico*. Si soñamos con una tierra nueva, "la tierra nueva será una comunidad en la que el hombre será fin, artífice y norma de acción"³⁰. El antropocentrismo, predicado en otros lugares como herejía es aquí axioma. Se quiere vencer con ello la abstracción, porque el hombre es el bien concreto e histórico. "Una salvación intemporal, espiritual, supra-histórica de Cristo que se efectuaría a pesar de las condiciones miserables o envilecedoras, de confort, de lujo de poder, de posibilidades dominadoras en que se estancan los hombres"³¹, no tiene sentido en el antropocentrismo.

- *Amor provocativo*. Toda referencia al amor es no solo preferente, sino imprescindible. No existe más que el amor³². Pero el amor, al menos históricamente, tiene ramalazas de pasividad, compadreo e inoperancia. Hay que potenciar el amor, pero no cualquier tipo de amor. La mentalidad neomilitante podría quedar expresada en la descripción de este viaje amoroso: "Durante mucho tiempo se ha pensado que la caridad evitaba los conflictos. Luego, se ha comprendido que podía nacer en los conflictos. Un paso más y se puede ver que, en determinadas circunstancias, los provoca"³³. Este es el amor que hay que potenciar, no olvidando que la provocación no es el desideratum, sino algo que tiene lugar "en determinadas circunstancias".

- *Audacia y urgencia*. Dos palabras fuertes, con mucho impulso. Sin negar la necesidad del tiempo, también él con sus limitaciones, no es eso lo que se acentúa. Para lo urgente, audacia: "No hay otra teología que la que tiene la audacia de reducirse al orden de la urgencia"³⁴. Incluso será preciso dar un paso anterior y crear una "jerarquía de las urgencias"³⁵, porque también entre lo urgente caben jerarquías.

- *Mediaciones socio-políticas*. "La fe ya no puede poner hoy entre paréntesis"

sis la mediación política concreta, si realmente quiere ser lucida y eficaz.³⁶ Este es un principio no solo a potenciar, sino, hablando propiamente, a instaurar. El tema de las mediaciones ha alcanzado hoy mucha importancia³⁷ y lo acepta sin más la teología espiritual pero le cuesta asumir ciertas mediaciones más externamente comprometidas

• *Jesucristo Salvador* La conducta cristiana acaba siempre referida a Jesús como principio y consumidor de la fe. Cuando las cosas llegan a su raíz, hasta la raíz hay que acudir para dar el golpe certero.³⁸

El Jesús de los nuevos militantes es un Jesús que se encuentra menos en el concepto que en los relatos de seguimiento, no es una cristología idealista, como la mayor parte de las cristologías incluso de nuestros días.³⁹ Es una *cristología política*⁴⁰, que desea sorprender al Salvador ante los problemas sociales y políticos de su tiempo —tarea, por otra parte, muy difícil⁴¹—, para encontrar ahí el camino de la verdad y del compromiso. La “*encarnación parcial en la historia*”⁴², como predilección fundamental del Jesús de carne y hueso, debe convertirse en la llamada a un cristiano que quiere tener en Jesús el camino, la verdad y la vida.

Estas son las grandes líneas de los grupos encarnados en los nuevos militantes, y éstos los fundamentos que explican e impulsan a una forma concreta de vivir. Mas o menos subrayados o desdibujados se hallaran quienes pueden ser bautizados como nuevos militantes. Habrá grupos concretos que se hallen a distancia de otros bautizados con el mismo nombre, pero, penetrando en actitudes y referencias se notara la cercanía y la familiaridad que une a todos ellos.

IV. Neomísticos

Cuanto precede podría ser la prueba de que toda mística pide una mecánica.⁴³ Cuanto sigue querría ser la prueba de que toda mecánica pide una mística.⁴⁴ Este doble movimiento o petición desde exigencias profundas configura a los hombres en los dos grandes movimientos que hemos señalado antes.

En nuestros días, en la *actualidad* (ya que a ella nos limitamos), vinieron primero los nuevos militantes como revancha en floración. Pero una mirada a la

constante histórica nos pone en guardia y nos prepara para recibir a unos neomísticos que no podían aparecer como reivindicación concreta y actual al movimiento contrario.

Vamos a seguir el mismo esquema que hemos intentado en la exposición de los nuevos militantes procurando así unas páginas objetivas alejadas de preferencias personales que puedan distorsionar la verdad objetiva.

1. TERMINOLOGÍA - Hay que renunciar a ciertos términos peyorativos nacidos en el fragor de la lucha o enfrentamiento con los nuevos militantes. Son términos que no proporcionan un conocimiento mínimo ni siquiera lo insinúan.

A los neomísticos se les suele conocer también con estos términos *homo festivus*, contemplativos, verticales orientales, evangélicos, conservadores etc.

También aquí los místicos se ven afectados por el prefijo *neo*, que señala la novedad de los mismos, cualquiera que sea su sentido, y al mismo tiempo la continuidad. Efectivamente, hay una continuidad con la línea mística. “Los místicos de hoy representan una fase moderna dentro de un movimiento religioso muy viejo”⁴⁵. No estamos pues ante una invención. Pero al mismo tiempo debe afirmarse la novedad que es para algunos “una cierta novedad”⁴⁶ y para otros algo más profundo sobre todo en lo relacionado con las mediaciones que proporcionan o suscitan a veces las experiencias religiosas.

2. GEOGRAFÍA EXTENSIÓN Y CONFIGURACIÓN. Los neomísticos originariamente han sido un grito de protesta contra la robotización que sufre el hombre en la sociedad tecnificada. Por eso, su geografía hay que buscarla casi exclusivamente en los países desarrollados. Su cede a veces que esta reacción de los países desarrollados tiene semejanzas con la vivencia primitiva de pueblos subdesarrollados, un tanto mágica. Esta coincidencia, que efectivamente parece darse, es la coincidencia entre reacción y acción. Al hablar nosotros sólo de neomísticos, nos estamos limitando a lo que aquí hemos llamado movimiento de *reacción* contra la robotización, porque hay muchos pueblos que aun no se han robotizado y, consecuentemente, en ellos no se puede hablar de un neomisticismo.

Sobre la extensión cabe hacer una re-

flexión parecida a la recordada al hablar de los nuevos militantes. Hay grupos que, a nuestro modo de ver e incluso desde ángulos distintos, deben ser considerados de neomísticos. V. gr. Opus Dei, carismáticos foculares, comunidades neocatecumenales, comunión y liberación, comunidades de vida cristiana, grupos familiares, Legión de María, Cursillos de Cristiandad, movimiento de meditación, Cruzada de santa María, Jama, Movimiento de Schönbach etc. A pesar de que algunos de estos movimientos hayan podido caminar un poquito hacia nuevas militancias, difícilmente podría negarse que pertenecen a los neomísticos. Incluso tendríamos que decir que así como los años sesenta fueron primordialmente de los nuevos militantes, los años setenta lo ha sido de los neomísticos. “Si los años sesenta fueron un tiempo de despertar, puesta en guardia y lucha, en que los jóvenes eran organizados y activos, los años setenta tienen el aire más tranquilo”⁴⁷.

La configuración de este grupo ha sido alumbrada por diversos autores y en distintos contextos. El Consejo Ecuamésico de las Iglesias reunido en Nairobi, los describe como “preocupados primordialmente por la salvación personal, el cambio del corazón y la relación directa con Dios”⁴⁸. Descripción que parece bastante objetiva y esencial. R. Bach en *Juan Salvador Gaviota*, que hizo furor durante un tiempo, precisamente por la conexión que logró con el ambiente, lo describiera menos técnicamente pero quizá de forma más intuitiva. “La mayoría de las gaviotas no se molestan en aprender sino las normas de vuelo más elementales cómo ir y volver entre playa y comida. Para la mayoría de las gaviotas no es volar lo que importa, sino comer. Para esta gaviota, sin embargo, no era comer lo que importaba sino volar”⁴⁹. Es una descripción límpida y expresiva.

3. ENTORNO TEOLÓGICO Y APOYOS CULTURALES - Ningun movimiento nace si no es impulsado por fuerzas internas o cualquier movimiento buscara su autojustificación —que es también fundamentación— en esas mismas fuerzas. Tales fuerzas son aquí teológicas o no sin teología pueden llevarse a cabo.

Las teologías que están en la base de los grupos neomísticos son las teologías festivas. Frente a la teología trágica o apolínea de los nuevos militantes, los

neomísticos se apoyan en la teología de la fiesta, de la danza, del juego del humor. En todas ellas el cuerpo, el gozo, la risa, el placer y el desenfado tienen un grado de presencia y estima que antes no se conocía.⁵⁰ La misma *teología contemplativa*, centrada en una interesante y arriesgada categoría de gratitud, y la *teología popular*, entre lo mágico, lo primitivo y lo instintivo, están también muy relacionadas con este movimiento.

En cuanto a apoyos culturales, sin negar que sean culturales también las teologías hay que enumerar aquí sobre todo los movimientos contracultural y oriental. El primero introdujo muchos *anti* en la cultura y en la vida, poniendo patas arriba el mundo fundado en una autosuficiencia de orden y progreso que llevaba a la destrucción de la espontaneidad. El movimiento oriental llamaba a la interioridad, a los valores del yo esencial, cubierto y ennegrecido por tantos yoes existenciales y circunstanciales en los que el hombre estaba atrapado.⁵¹ Ambos movimientos han logrado, sobre todo entre los jóvenes, una aceptación grande tanto en su vida personal como en su dimensión pública o política. A todo ello podríamos añadir el movimiento ecologista, integrable en la contracultura, que se hace ya sentir incluso en parlamentos políticos con una fuerza no despreciable.

4. IDEOLOGÍA. Los neomísticos son menos ideólogos que los nuevos militantes. Piensan menos y hablan menos. No en vano algunos de ellos —los orientales— la tienen cogida contra el entendimiento discursivo, y otros (Opus etc.) cierran los ojos, con obediencia ultrainstitucional a cualquier *velocidad* del propio pensamiento. Lo suyo esencialmente no es *pensar*, sino *ser*.⁵² No obstante, también tienen sus principios, aunque no sea más que para fundamentar cuanto precede destruyendo y edificando lo que corresponde.

a) *Fuerzas a neutralizar*. Las principales pueden ser éstas:

• *Superar la tragedia*. Los nuevos militantes son muy trágicos. Se desilusionan, porque se toman las cosas de masiado en serio. El hombre no aguanta la tragedia, porque acaba con él, y por que no logra acabar con esos “círculos diabólicos de la muerte”⁵³, a cuya solución ha consagrado todas sus fuerzas.

• *Superar el dominio de las ideas.* La razón no sólo establece un orden en las cosas, sino que establece también que vivir es pensar, engordar la cabeza, dejando raquíticas las restantes partes del cuerpo. Eso no puede ser. "Vosotros hacéis del Evangelio y del mensaje de la salvación una idea. Vivís de ideas, os atiborráis de ideas, os interesáis de ideas, llenáis la jornada de ideas. Y no sabéis que yo no he venido a traer una idea, sino una vida, la vida"⁵⁴.

• *Superar la despersonalización.* Para los neomísticos, los nuevos militantes crecen y viven desde y para la eficacia. En todo el proceso humano e histórico la persona pasa a segundo término e interesa en tanto en cuanto capaz de conseguir unos resultados que creen necesarios en una situación concreta. Si es preciso, se liquida a la persona, incluso físicamente. Y desde luego se le posponen esos pequeños caprichos festivos y contemplativos que recrean al hombre en una atmósfera más libre. Para los neomísticos, el ambiente de fiesta, gratuito y no utilitarista, alumbra o manifiesta los valores íntimos de la persona, valores sin los cuales el hombre apenas se distingue de la máquina⁵⁵.

• *Superar el antropocentrismo.* Cuando los neomísticos tratan de superar el antropocentrismo, quieren decir una de estas dos cosas: o que el giro antropocéntrico tiene que acabar, porque idolatra al hombre, olvidando —antes o después— a Dios⁵⁶, o que es preciso invertir el orden de valores, posponiendo el cuerpo al espíritu, porque de éste viene la verdadera alegría y el placer más puro, espontáneo e intenso⁵⁷.

b) *Fuerzas a potenciar.* El ejercicio de potenciación puede considerarse como complemento del anterior. En todos los campos se procede de la misma manera. Entre estas fuerzas a potenciar —a veces incluso a suscitar— están las siguientes:

• *Gratuidad.* Gratuito es lo inútil, lo no útil, lo no directamente rentable. Lo gratuito es el reino de la comunicación y efusión interpersonal. Es la ruptura con el egoísmo y la frialdad, con el cálculo meditado y medido. Para familiarizar el mundo y tratar a las personas como amigas, con todo lo que ello trae de cambio de relaciones, éste es el camino. Aquí la oración cristiana, y el cul-

to, tienen su verdadera justificación y sentido⁵⁸, al tiempo que se convierten en escuela de vida⁵⁹.

• *Celebrar el amor.* "Celebración litúrgica", "cristianos en fiesta", etc., son expresiones de una dimensión de cristianismo que los neomísticos quieren acentuar. Ellos aparecen como los más ligados a esta constante que se renueva. Celebrar es responder gozosamente —curiosamente, es normal, hasta cierto punto, que, mientras unos celebran con mucha expresión rítmica y corporal, otros lo hacen en un recogimiento contemplativo pleno de silencio—. Se responde al presente de Dios, a lo que *ya somos*. Son precisamente grupos cultural o religiosamente neomísticos quienes pusieron de moda expresiones como: "Jesús es mi Señor", "Sonríe, Dios te ama", "Jesús es el Salvador", etc. O quienes levantaban el dedo hacia el cielo indicando que Jesús es el camino y que hay que encontrarle si se ha perdido⁶⁰.

• *Limpiar el corazón.* El neomisticismo intenta alcanzar la limpieza del corazón como suprema curación del hombre. Cuando desde fuera parece que se juega en esos grupos a recuperar el maravillismo —o a que no se escape lo mágico—, desde dentro se insiste en que las curaciones que valen son las del corazón⁶¹. De éste proceden todas las enfermedades del mundo, y el corazón oscuro aleja de la intimidad con Dios⁶². Al hombre se le ha oscurecido Dios, porque aquél se ha alejado de éste y lo normal es que Dios no se dedique a hacer carantoñas a sus enemigos declarados⁶³. Hasta los mejores grupos orientales —cualquiera que pudiera ser su relación con los místicos y, por lo tanto, con los neomísticos— conceden la máxima importancia a una vida moral seria, muy cercana al espíritu de las Bienaventuranzas evangélicas⁶⁴.

• *Dar su lugar a la utopía.* El hombre necesita soñar y moverse en regiones no alcanzadas, puramente ilusorias para algunos, pero quizá precursoras de tiempos no lejanos. Como ha sucedido en el mundo de la técnica; los viajes espaciales de Julio Verne son ya realidad⁶⁵.

He aquí, esquemáticamente, las que pueden ser líneas de fuerza de los dos grandes movimientos que, en distintas dosis, reflejan los distintos grupos hoy

presentes en la Iglesia. Hay que insistir, de nuevo, en que existen diferencias, a veces grandes, y distancias, a veces da la impresión que insalvables y contradictorias, entre grupos enumerados dentro del mismo bloque.

No he querido emitir un juicio crítico sobre estos movimientos. Estoy plenamente de acuerdo con esta descripción sintética de V. Codina, que es al mismo tiempo una justa valoración. También él piensa que el panorama espiritual actual puede dividirse en dos mundos, representados en Apolo y Dionisios. "Apolo es el dios del 'ego', de la luz, de la juventud y del orden. Todo cuanto sea disciplina, equilibrio, autolimitación, razón, logros, conocimiento propio... pertenece a la esfera de lo apolíneo. Tiende a dominar el mundo, precisamente para crear un cosmos razonable y ordenado. La patología de lo apolíneo es clara: cuando la visión de lo necesario destruye la visión de lo posible, cuando la ley mata la novedad, la razón eclipsa el entusiasmo, la obligación aniquila la espontaneidad, y el hombre deja ya de maravillarse, entonces se llega a la despersonalización, a la rebelión y a la angustia del absurdo. Dionisios encarna el entusiasmo, la vida, el éxtasis, la licencia, la danza y la libertad, el "id", la apertura, el nirvana. Es Zorba el griego bailando. Pero también tiene su patología: cuando desaparecen totalmente los límites, las leyes se disuelven, entonces el mundo se convierte en un caos salvaje, se llega a la anomía y a la esquizofrenia"⁶⁶.

Augusto Guerra

Notas—(1) Damos unos cuantos títulos, que recogen el ambiente del despertar religioso. Ahí se encontrará buena información e intentos de explicación sociológica y religiosa: A. M. Greeley, *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Cristiandad, Madrid 1974; G. Palement, *Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté chrétienne*, Desclée-Bellarmin, Paris-Tournai-Montreal 1972; *Movimientos del "despertar religioso"*, en "Concilium", 89 (1975); *La Iglesia como institución*, en "Concilium", 91 (1974); J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Desclée, Paris 1976; J. Vernette, *Sectes et réveil religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Salvator, Mulhouse 1976; A. Woodrow, *Les nouvelles sectes. Enfants de Dieu, Moonistes, Débats de Krishna, Eglise de Scientology*, etc., Seuil, Paris 1977; *Réveil religieux et sectes*, en "Supplément", 126 (1978); J. Sauer (dir.), *Lebenswege des Glaubens*, Herder, Friburgo 1978; Centre d'études oecuméniques de Strasbourg.

Audela des confessions? Les mouvements transconfessionnels, Cerf, Paris 1979; A. Favale (dir.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituale ed apologetiche*, LAS, Roma 1980; Zaretsky, I. I.-Leone, M. P. (Ed.), *Religious movements in contemporary America*, Univ. Press, Princeton 1974. En nuestro diccionario se prescinde metodológicamente de ciertos aspectos detallistas e históricos —presentes en otros diccionarios— para centrarse en visiones ideológicas más amplias. Esta es la explicación de que no aparezcan en sus páginas movimientos concretos con su desarrollo histórico e ideológico. No obstante, hemos querido introducir dos movimientos, que nos parecen típicos cada uno en su género, para que el presente estudio no quedase excesivamente genérico: *Carismáticos y Comunidades de base*. A ellos se puede acudir para ver el método que puede seguirse en el estudio de cualquier otro grupo o movimiento. De los estudios citados arriba creo que el más completo, a pesar de dedicar excesivo espacio al mundo italiano, es el dirigido por A. Favale.—(2) Para una interesante visión del monacato, desde este punto de vista, cf. G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, I-II, Ed. Católica, Madrid 1974-75.—(3) Pueden verse los principales movimientos en una buena historia de la espiritualidad, v. gr., en B. Jiménez Duque-L. Sala Balust, *Historia de la espiritualidad*, I-IV, Flors, Barcelona 1969.—(4) Será difícil desmentir que las órdenes y congregaciones religiosas han encarnado fuerzas o aspectos evangélicos. La llegada del laicado a una esperada y merecida mayoría evangélica no debe hacer olvidar a los muchos religiosos —contemplativos y activos— que han estado y están presentes en el mundo. Incluso son hoy muchos los religiosos que forman parte de grupos laicales (= con presencia mayoritaria de laicos) en estos momentos.—(5) Como veremos en seguida, éste es para A. Favale uno de los criterios que pueden estar en la base de posibles clasificaciones.—(6) Así A. Favale, *Presentazione en Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1980, 6. El autor enumera algunos movimientos en cada miembro del binomio a que reduce los grupos hoy existentes.—(7) De hecho, y en buena lógica, no podía ser de otra manera. A. Favale tiene que juxtaponer el movimiento poco menos que integrista "Comunidad y liberación" con el izquierdista "Comunidades de base".—(8) Es el criterio de R. J. Kleiner, *Gruppi di base nella chiesa italiana*, Cittadella, Asis 1978, 55-56.—(9) Ibí, donde pueden verse a dos columnas las principales diferencias entre grupos enumerados en uno u otro capítulo.—(10) *Las fiestas de locos*, Taurus, Madrid 1972. En el aspecto sociológico es un libro interesante, nacido casi en el mismo umbral de la contestación neomística contra las nuevas militancias. Es un libro fresco y brillante en las descripciones.—(11) *Audela des confessions? Les mouvements transconfessionnels*, Cerf, Paris 1979. A mi modo de ver, la distinción entre evangélicos y carismáticos apenas es perceptible. Si el autor lo ha hecho, como parece, para evitar radicalismos, no sé si éste era el mejor camino. También aquí puede haber sucedido como en la división

de las ordenes religiosas en contemplativas activas y mixtas. Estas últimas han fluctuado siempre en su ser sin saber dónde encontrar se.—⁽¹²⁾ Estos precedentes inmediatos están representados en lo que ha dado en llamarse *encarnacionismo* o espiritualidad de la acción. Para todo ello véase A Guerra *Situación espiritual contemporánea* en Rev de Espiritualidad 29 (1980) 442-457.—⁽¹³⁾ Los nuevos militantes dominan la década de los sesenta y los neomísticos la de los setenta.—⁽¹⁴⁾ Es la opinión de H Cox o c (nota 10) 118.—⁽¹⁵⁾ Es comprensible llamar a un cristianismo comprometido es canonizarlo ante cual quer publico. La táctica de buscar neologismos atractivos puede ser deshonesta. Denuncia esta actitud R Girault *Hacia un catolicismo evangélico* Estella Barcelona 1966² 194 nota 4.—⁽¹⁶⁾ Con frecuencia se oye que algunas iglesias y grupos africanos se oponen a medidas exigidas o adoptadas por otras iglesias más adultas. Y de este hecho se quieren sacar consecuencias a favor de las primeras que no parecen aceptables. A mi modo de ver es que tales iglesias nuevas o de territorios en los que muy difícilmente pueden crecer reivindicaciones justas aun no se ha llegado a una suficiente madurez. Su contestación aunque no deba ser despreciada no puede mirarse como una lección para otras iglesias.—⁽¹⁷⁾ En este sentido es importante el juicio emitido por H U von Balthasar describiendo la mentalidad multiseccular de la Iglesia. La contemplación es el placer puro y la acción la fatiga pura (*Acción y contemplación* en *Ensayos teológicos* I Cristiandad Madrid 1964 294).—⁽¹⁸⁾ *Reflexiones en torno a los seis documentos de Nairobi* en Misiones Extranjeras n 32 (1976) 108.—⁽¹⁹⁾ A Guerra *Situación espiritual contemporánea* en Rev de Espiritualidad 29 (1980) 478.—⁽²⁰⁾ J Moltmann recuerda que esta era la actitud que más le preocupaba de los alemanes de los años cincuenta y que ahí estuvo el origen de la teología de la esperanza (*Conversion al futuro* Marova Madrid 1974 18).—⁽²¹⁾ G Gutiérrez *Teología de la liberación* Sigüeme Salamanca 1977⁴ 15.—⁽²²⁾ Son palabras de Robespierre que según J Cardonnel conservan plenitud de sentido (*De la herencia conservadora a la tradición revolucionaria* en *El futuro de la religión* Sigüeme Salamanca 1975 138).—⁽²³⁾ Son muchos los autores que recogen esta denuncia. Quizá el principal de ellos sea J Moltmann *El Dios crucificado* Sigüeme Salamanca ca 1977²—⁽²⁴⁾ J Cardonnel *De la herencia* (nota 22) 142.—⁽²⁵⁾ J B Metz *Presencia de la Iglesia en la sociedad* en Concilium (1970) 248 (numero extraordinario).—⁽²⁶⁾ Así califica J M González Ruiz tantas manipulaciones objetivas de las manifestaciones oracionales y cultuales en la Iglesia (*Oración y existencia cristiana* en *Un riesgo llamado oración* Sigüeme Salamanca 1975 36).—⁽²⁷⁾ CPS ha acusado la presencia en la Iglesia de esta evasión y pasiva tranquilización (*Lo cristiano dominante y lo revolucionario* en A Fierro R Mate *Cristianos por el socialismo* Verbo Divino Estella 1977 256).—⁽²⁸⁾ La oración definida por G Gutiérrez como experiencia de gratitud es presentada al mismo tiempo (en el

mismo párrafo y contexto) como creadora de necesidades profundas (*Teología de la liberación* Sigüeme Salamanca 1977⁸ 270).—⁽²⁹⁾ L Maldonado *Iniciaciones a la teología de los sacramentos* Marova Madrid 1977 83.—⁽³⁰⁾ J Girardi *Amor cristiano y lucha de clases* Sigüeme Salamanca 1971 30.—⁽³¹⁾ J Cardonnel *De la herencia* (nota 22) 145.—⁽³²⁾ San Pablo ha dejado bien claro esto al hablar de los frutos del Espíritu (Gal 5 22-23). No existen diversos frutos sino uno: el amor que se ve acompañado por distintas dimensiones pacífico longanímico etc.—⁽³³⁾ Cf J Cardonnel *De la herencia* (nota 22) 149.—⁽³⁴⁾ *Ib* 140.—⁽³⁵⁾ J Girardi o c (nota 30) 49.—⁽³⁶⁾ C Boff *Teología de lo político. Sus meditaciones* Sigüeme Salamanca 1980 38.—⁽³⁷⁾ F Ruiz uno de los autores que más ha estudiado el tema de las meditaciones escribe: En teología espiritual ha entrado de lleno la mediación como categoría muy vahosa aunque parcial (*Discernimiento y meditaciones* en Rev de Espiritualidad 38 (1979) 552).—⁽³⁸⁾ Esto explica la actualidad de la cristología convertida en tema cordial y científico en todos los grandes teólogos del momento.—⁽³⁹⁾ Después de afirmar J B Metz: El saber cristológico no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto sino en estos relatos del seguimiento. añade este duro y significativo juicio: Ninguna de las cristologías importantes (al menos las de lengua alemana) parte de este estatuto práctico fundamental de la cristología. En este sentido todas ellas son idealistas (*La fe en la historia y la sociedad* Cristianidad Madrid 1979 67 nota 6).—⁽⁴⁰⁾ *El problema del Cristo político en Fe y responsabilidad pública* Sigüeme Salamanca 1969 25-46.—⁽⁴¹⁾ Denuncian este vacío cristológico los que más buscan ese Cristo político que ilumina la presencia en el mundo Cf S Galilea *Religiosidad popular y pastoral* Cristiandad Madrid 1980 175.—⁽⁴²⁾ J Sobrino habla de esta actitud de Jesús como norma del comportamiento cristiano [*El seguimiento de Jesús como discernimiento* en Concilium n 139 (1978) 517-529].—⁽⁴³⁾ La expresión hace referencia a una página manipulada de H Bergson. De esa página suele citarse sólo la expresión a que alude la nota siguiente: no ésta.—⁽⁴⁴⁾ H Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* Alcan París 1932 334-335. La paginación vale para la nota precedente.—⁽⁴⁵⁾ H Cox o c (nota 10) 119.—⁽⁴⁶⁾ *Ib* 118.—⁽⁴⁷⁾ D Cadrin *Preparar la fete* o el *Concile des jeunes* en Vie Spirituelle 129 (1975) 629.—⁽⁴⁸⁾ En a c (nota 18) 108.—⁽⁴⁹⁾ R Bach *Juan Salvador Gaviota* Poimairé Barcelona 1976 12-13.—⁽⁵⁰⁾ Lo ponen de manifiesto dos excelentes boletines bíblicos gráficos: L Maldonado *Lo festivo* en *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* Cristianidad Madrid 1975 183-218. V Codina *La teología diuasiaca* en *Teología y experiencia espiritual* Sal Terrae Santander 1977 243-270. Exceptuados algunos pioneros solitarios comienza a extenderse la literatura festiva integralmente festiva sólo a finales de los años sesenta.—⁽⁵¹⁾ Desde una visión occidental y quizá un tanto sincretista véase el libro

síntesis de K G Durckheim *Meditieren wozu und wie* Herder Friburgo de Brisgovia 1976.—⁽⁵²⁾ Cf L del Burgo *Los neomísticos. Esquema de una vida* en Rev de Espiritualidad 36 (1977) 576-577.—⁽⁵³⁾ De ellos habla J Moltmann *El Dios crucificado* Sigüeme Salamanca 1977² 455-459. J B Metz por su parte habla de nuevas franjas de muerte (*Teología del mundo* Sigüeme Salamanca 1971² 184).—⁽⁵⁴⁾ C Carretto *Mañana será mejor* Paulinas Madrid 1971 233.—⁽⁵⁵⁾ Cf Th Roszak *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* Kairos Barcelona 1981⁷ (el original es de 1968 y la primera edición española es de junio de 1970).—⁽⁵⁶⁾ Especialmente duro en esa acusación ha sido el filósofo C Fa bro *L'avventura della teologia progressista* Rusconi Milan 1974 que titula así el capítulo cuarto de su obra *La dissoluzione della teologia in antropologia* (97-128). La obra ha sido traducida en una editorial del Opus (Eunsa 1976) claro y peculiarísimo neomístico. Superrar el antropocentrismo no significa olvidar de un plumazo al hombre aunque algunos de estos grupos neomísticos son acusados de ello. Yo creo que es más objetivo decir que se preocupan más del alma de los prójimos que del cuerpo y que cuando se dirigen a las necesidades de éste (del cuerpo) van más a los efectos (= a vendar heridas) que a las causas (= a prevenir los efectos).—⁽⁵⁷⁾ Hay que hacer aquí una advertencia en ambientes contraculturales o de religiosidad fácilona: se vive la fiesta, la experiencia, la superación del tabú etc. incluso en orgías de droga, libertad sexual etc. No pasa por mi imaginación describir a los neomísticos cristianos como degenerados.—⁽⁵⁸⁾ A Guerra *Oración cristiana. Experiencia de gratitud* en Confer 20 (1981) 102-124. L A Lassus *La prière est une fête* Cerf París 1978. Así conciben la oración varios grupos y escritores que pueden ser encuadrados entre los neomísticos. Pero hay que añadir que no menos grupos y autores continúan su aprecio por la oración y la vida sacramental bien desde un moralismo trasnochado bien desde un misticismo oscurantista. No olvidemos que el concepto moderno de gratitud ha sido redescubierto y elaborado no precisamente en ambientes neomísticos sino en ambientes de nuevos militantes. Así J M González Ruiz escribiera *Dios es gratuito pero no superfluo* Marova Madrid 1970 y G Gutiérrez sería quien define la oración como una experiencia de gratitud (*Teología de la liberación* Sigüeme Salamanca 1977⁸ 270). Esta puntualización sirve para cuanto decimos en el texto acerca de la celebración.—⁽⁵⁹⁾ Cf M Estradé *En torno a la oración* Narcea Madrid 1977. El autor pretende complementar dos ideas fundamentales: el que aprende a hablar con los hombres aprende a hablar con Dios; el que aprende a hablar con Dios aprende a hablar con los hombres.—⁽⁶⁰⁾ Interesante como reportaje el libro de W Kroll *Jesús vive* n^o Claret Barcelona 1972. También L D Streiker *El movimiento de Jesús* Desclée Bilbao 1974.—⁽⁶¹⁾ Así se expresan los carismáticos que son quizá quienes mayor importancia subjetiva conceden a las curaciones.—⁽⁶²⁾ Gru

pos neomísticos citan aquí las palabras de santa Teresa. No lleva camino alma sucia delimitarse con ella la limpieza de los cielos (*Camino Escorial* 25-2).—⁽⁶³⁾ El tema de la ausencia de Dios es fundamental hoy. Grupos neomísticos en los que se masca no la ausencia sino la presencia. Explican este cambio entre ellos precisamente porque creen haber vuelto a la vivencia de lo que es fundamental en el cristianismo (cf R I aurentin *Pentecostalismo católico. Riesgos y futuro* PPC Madrid 1976 258).—⁽⁶⁴⁾ Baste esta afirmación de un clásico en la materia como J M Dechanet: «Es tan grande la distancia de estas disposiciones las que encarnan las *asanas* y *pranayamas* del espíritu del ideal de las Bienaventuranzas» No ciertamente (*Yoga cristiano en diez lecciones* Desclée Bilbao 1970 104).—⁽⁶⁵⁾ También aquí hay que hacer una advertencia: Utopía puede significar tanto ficción como fuerza atractiva del futuro. En el segundo sentido que es el positivo participa también de la utopía el movimiento de los nuevos militantes (cf J M González Ruiz *Leonardo Boff. Un intento de cristología latinoamericana* en *Jesús Cristo en la historia y en la fe* Sigüeme Salamanca 1978 168). Mas aun yo creo que participa bastante mas el grupo de nuevos militantes que el de neomísticos.—⁽⁶⁶⁾ *Teología diuasiaca* en *Teología y experiencia espiritual* Sal Terrae Santander 1977 250.

BIBL.—AA VV *Nuevos movimientos religiosos* Concilium 181 (1983).—AA VV *Movimientos del despertar religioso* en Concilium 89 (1973).—AA VV *Neomísticos y nuevos militantes. una cuenta pendiente* en Rev de Espiritualidad 145 (1977).—AA VV *Comunidades de base* Marova Madrid 1971.—AA VV *Respuesta cristiana al reto de nuestro tiempo* PPC Madrid 1978.—AA VV *El movimiento de los Focolares* Ciudad Nueva Madrid 1981.—Castañón Colomer *J. La JOC en España* (1946-1970) Sigüeme Salamanca 1978.—Castañón D *Como un ejercito* Comentarios a la promesa legoniana. Verbo Divino Estella 1973.—*Cristianos corrientes. Textos sobre el Opus Dei* Rialp Madrid 1970.—Escriba de Balaguer J M *Conversaciones con Rialp* Madrid 1968.—Fernández P *La renovación carismática. Documentación pontificia episcopal y teológica* Secr Trinitario Salamanca 1978.—Giussani I *Huellas de experiencia cristiana* Encuentro Madrid 1978.—*Hermanadas (las) del Trabajo* Euramérica Madrid 1957.—Hermida García *F. Recolecciones* Hogar del Carmen Madrid 1979.—I aurentin R *Pentecostalismo católico. riesgos y futuro* PPC Madrid 1976.—Lombardi R *Ejercitacion* nes por un mundo mejor. Reforma comunitaria. Ed Católica Madrid 1962.—*Manual oficial de la Legión de María* Verbo Divino Estella (varias edic.).—Mina C *La aventura que comenzamos* (los albores del movimiento de los Focolares) Ciudad Nueva Madrid 1977.—Moncada A *El Opus Dei. Una interpretación* Indice Editorial Madrid 1974.—Mora les T *Forja de hombres* Cruzada de Santa María Madrid 1978.—Reiter U *Autorealización. Caminos hacia uno mismo* Mensajero Bilbao 1977.—Restrepo I *Taize* una busque

da de comunión con Dios y con los hombres Sigueme Salamanca 1975 —Sánchez C Suarez F *Cursillos de cristiandad abiertos al futuro* Euramérica Madrid 1971 —Véanse las bibl de las voces *Comunidades de base* *Casmáticos* *Espiritualidad contemporánea*

MUERTE/RESURRECCION

SUMARIO I El tabu de la muerte 1 Repulsa instintiva 2 La reacción actual ante la muerte II La muerte y la resurrección en la visión bíblica cristiana 1 Revelación gradual en el AT 2 La realidad de Cristo resucitado III Orientaciones espirituales 1 Cambio de perspectiva 2 Aceptar la muerte como tránsito pasual 3 Abrirse a la muerte redimida supremo don de sí mismo IV La asistencia a los moribundos 1 Cercanía 2 La asistencia religiosa V La celebración cristiana de la muerte 1 Originalidad del culto cristiano a los muertos 2 El luto cristiano 3 La viudez

I El tabu de la muerte

1 REPULSA INSTINTIVA La muerte constituye una parada traumática y definitiva de nuestro modo de existir en contraste con el instinto de conservación y con el deseo de vivir. Nunca acabamos de tomar conciencia de nuestra innata mortalidad y sentimos instintivamente la muerte como un accidente que hay que atribuir a alguien. De aquí ese sentido de remordimiento por no haber sido lo bastante vigilantes, y de rebelión contra los que de alguna manera consideramos corresponsables de la muerte, incluyendo a Dios si no nos ayuda a aplazar esta dura realidad. Incluso la persona más desgraciada y más anciana oscila entre el deseo de acabar una existencia penosa y el miedo a la muerte y ante el misterio que encierra en su realización y en los interrogantes que plantea.

2 LA REACCIÓN ACTUAL ANTE LA MUERTE - La repulsa instintiva de la muerte ha desembocado en un tabu de la muerte, es decir, en algo de lo que ni siquiera hay que hablar. Hoy estamos menos preparados psicológicamente a morir y esta indisposición se da incluso entre personas religiosamente practicas. Señalemos algunas causas sociales que han concurrido a esta situación psicológica. En primer lugar ha disminuido la experiencia de la muerte,

la higiene y la vacunación han acabado con las tremendas epidemias de los siglos pasados y el progreso sanitario ha reducido la mortalidad infantil han aumentado las muertes por accidente, pero el moribundo es trasladado enseguida al hospital. Son pocos los que mueren en casa. Se ha perdido así la experiencia dura pero fecunda que realizaban las pasadas generaciones asistiendo de cerca y con relativa frecuencia a las personas queridas que morían ante sus ojos. Hoy la gente suele morir en el hospital lejos de la mirada de los parientes, cuyas visitas quedan reducidas de modo que el moribundo es asistido por "profesionales" menos sensibles a esta experiencia por estar protegidos por su mentalidad profesional. A los niños se les aleja de ordinario el día del funeral y se les cuenta que papa o mama se han marchado de viaje como si el retraso de la noticia de su muerte resultara menos traumatizante.

El complejo fenómeno de la secularización difunde una confianza utópica sobre las virtualidades sanitarias y la absolutización de una vida "terrena" que provocan la repulsa de toda conversación sobre la muerte. Pero este tabu como cualquier otro rechazo de una realidad pesa en el subconsciente y perturba nuestro equilibrio con el progreso de la edad.

Desde hace cerca de un decenio el hombre intenta reaccionar contra el tabu de la muerte. Lo mismo que ha intentado reaccionar contra el tabu del sexo [Sexualidad]. Se señala que es una equivocación cerrar los ojos ante la realidad de los límites humanos y se intenta afrontar con realismo el tema de la propia muerte. Incluso para discutir el derecho del enfermo a morir con dignidad. Esta reacción contra el tabu de la muerte es ya un acto de realismo pero inadecuado porque se limita a una visión terrena de la vida. La discusión se limita a las circunstancias que pueden preceder a la muerte, es decir se permanece todavía dentro de las fronteras terrenas. Hemos de tener el coraje de ir más allá y de preguntarnos por el sentido de la muerte o más exactamente por el sentido de esta vida mortal.

II. La muerte y la resurrección en la visión bíblico-cristiana

En primer lugar, es necesario recordar algunos conceptos básicos sobre la

visión bíblica de la muerte y de la resurrección.

I REVELACIÓN GRADUAL EN EL AT. Hay que partir de la concepción semita del ser vivo. En la Biblia se utilizan tres términos principales para indicar al viviente: *basar*, *nefesh* y *ruah*, términos que solemos traducir por carne (cuerpo) alma y espíritu. Pero no se trata de tres coprincipios, cada uno de estas expresiones indica la totalidad del ser vivo aunque con un matiz distinto. *basar* indica la limitación natural, *nefesh*, la vitalidad, *ruah*, la vida que procede del soplo (*ruah*) de Dios. Este cuerpo animado constituye una individualidad única llamada a la vida por el aliento de Dios y cae cuando Dios "retira su aliento" volviendo "al polvo" (Job 34 14 15 Is 42 5).

¿Pero puede el hombre dotado del soplo vital de Yahvé morir como el animal? "¿Dios creo al hombre para la incomprensión y lo hizo a imagen de su propio ser. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen" (Sab 22 24). Este pasaje, que se relaciona con el Génesis y con la posterior alusión del apóstol Pablo (Rom 5 12) no es de fácil interpretación. ¿Se refiere al hecho de morir que dependería de la rebelión contra Dios? Entonces ¿por qué no habían de experimentar solamente los impíos? ¿Se refiere a la amenaza de muerte inmediata del Génesis conmutada por una vida de sufrimiento y de trabajos y a la amenaza de muerte prematura que pudo caer sobre el impío? ¿Se trata en el caso de Pablo, de una alusión a la muerte sin esperanza del pecador? En otros pasajes bíblicos se considera a la muerte como término natural de la existencia humana se deslinda en paz al Sheol cuando la muerte se presenta al final de la misión terrena mientras que la muerte prematura es considerada como un castigo (cf I Re 2,6 9, Job 21,23, Prov 1,12).

Pero ¿dónde va a parar el hombre después de la muerte? Atendámonos a su concepción de la vida: el hombre al morir vuelve al polvo ya no queda nada de él. Pero la esperanza de una supervivencia, por muy oscura e incierta que sea escapa a esta lógica, y se habla de un lugar para los difuntos, aunque se afirma luego que en el Sheol no hay vida (Is 38 18, Sal 6,6). En esta contradicción se advierte un aura de misterio. La constatación de que la muerte

prematura puede herir incluso a los justos obliga a nuevas reflexiones siempre con la certidumbre de que no somos víctimas de un destino ciego, sino que estamos guiados por la bondad de Yahvé.

La primera afirmación explícita de otra vida la encontramos en Daniel. Ya no se habla de un lugar común para los difuntos sino de una vida nueva y distinta según los méritos o deméritos de cada uno (Dan 12,2 3). Este pasaje se refiere solamente al pueblo de Dios y parece confirmar una creencia que estaba ya explicitada. La certeza de un más allá para los justos se afirma también en el Libro de la Sabiduría 3 1 y en los Macabeos donde se habla de resurrección para los justos a una "vida nueva y eterna" (2 Mac 7,9, 12,43 44). La *gehenna*, lugar de tormento para los reprobos sustituye al oscuro y amorfo Sheol.

2 LA REALIDAD DE CRISTO RESUCITADO. La fe en la resurrección es la gran novedad del mensaje evangélico, el Resucitado, convertido en "primicia de los que han muerto" (I Cor 15,20) explica nuestra vida, nuestra muerte y la posibilidad de la resurrección.

Los términos vida-muerte resurrección no coinciden con los datos biológicos. Cristo nos revela que para vivir hay que "renacer de lo alto" (Jn 3 7) hay que pasar a través de una continuada muerte y resurrección "para caminar en una vida nueva" (Rom 6 4). Caen los confines entre la vida, la muerte y la resurrección ya que Cristo es "la resurrección y la vida, el que cree en mí, aunque muera, vivirá" (Jn 11 25). En esta nueva perspectiva de vida no sólo nos sentimos vitalizados por el aliento (*ruah*) de Dios sino que nuestra vitalidad se mide por la comunión realizada en Cristo "Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gal 2 20).

Esta realidad de fe no elimina la sensibilidad humana frente al hecho traumático de la muerte pero le da un sentido. Jesús "lloro" y "se estremeció" ante el sepulcro de Lázaro (Jn 11,35 38) aunque estaba a punto de devolverle la vida terrena y en Getsemani "comencé a sentir terror y abatimiento" y se sintió "triste hasta la muerte" (Mc 14,33 34), a pesar de que había llegado "la hora" esperada para la glorificación del Padre y su misma glorificación (Jn 17,1). Sin pretender analizar las diversas motivaciones presentes en el ánimo de Jesús

advertimos en ese llanto y en ese abatimiento su sensibilidad humana. En Getsemani además de la previsión de su muerte cercana, estaba la percepción de sentirse víctima de la obstinación y del odio, de la tortura y del abandono hasta el último acto de su "kenosis" o despojamiento divino. Pero en la cruz vuelve a aparecer su victoria incluso sobre la muerte, su resurrección. "Jesús, con fuerte voz, dijo Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y al decir esto expiro" (Lc 23,46).

Nuestra resurrección seguirá el modelo de Cristo de una vida nueva, en donde volveremos a encontrarnos a nosotros mismos pero de un modo diverso. Las resurrecciones que nos refiere el Evangelio (la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naim, Lazaro) se llaman impropriadamente "resurrecciones", ya que se trata más bien de curaciones y regreso a esta vida terrena. Solamente Cristo resucitado representa la novedad de la resurrección.

No busquemos en la Biblia explicaciones sobre la modalidad y sobre el tiempo de nuestra resurrección. Sabemos que se trata de una continuidad, ya que somos nosotros los que resucitamos, y de una diversidad de vida. "Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción, se siembra en vileza y resucita en gloria, se siembra en flaqueza y resucita en fuerza, se siembra cuerpo animal (*sôma psychikon*) y resucita cuerpo espiritual (*sôma pneumatikon*)" (1 Cor 15,42-44). El apóstol Pedro afirma que "esperamos nuevos cielos y nueva tierra" (2 Pe 3,13 cf Ap 21,1), y la tradición cristiana habla de una glorificación final. La interpretación de todo esto no resulta fácil. No es necesario pensar que la resurrección de los individuos deba dejarse para el final de los tiempos. Pero entonces, ciertamente, se manifestará toda la historia de la salvación para gloria de Cristo y de sus elegidos.

III. Orientaciones espirituales

1 CAMBIO DE PERSPECTIVA - La calavera como recuerdo de la muerte que la iconografía solía poner al lado de las imágenes de los santos, favorecía una reflexión más bien biológica que bíblica sobre la muerte, como momento propio, separado de la vida anterior y de la siguiente. Las personas piadosas se preocupaban de que los moribundos renovasen las protestas de fe y asperjaban el

lecho con agua bendita para alejar a los demonios, los cuales se creía que intentaban un último ataque para arrancar el alma a Dios —es interesante observar esta mentalidad en los documentos sobre la vida de san Camilo († 1614), es pecialmente dedicado a la asistencia de los enfermos y moribundos—. Los menos practicantes dejaban para el último momento sus deseos de penitencia lo mismo que sucede todavía hoy con muchos.

A esta presentación tetrica de la muerte iba unido un angustioso temor al juicio de Dios que perturbaba incluso a algunos santos y sigue aun provocando en personas escrupulosas ciertas ansiedades poco conformes con la fe en un Dios Padre. Las descripciones detalladas sobre las penas del infierno y del purgatorio según la fantasía popular y una presentación del paraíso que acen tuaba el aspecto del premio como si fuera una compensación por las frustraciones terrenas, han favorecido un rechazo de la predicación de los llamados "novisimos", predicación que constituía hasta hace pocos decenios el plato fuerte de toda reflexión espiritual.

El rechazo de este tipo de catequesis no debe hacer que desaparezca la necesaria meditación sobre la muerte y la resurrección que constituye el fundamento y la originalidad de la fe cristiana. La tentación de instrumentalizar la religión en beneficio de un mesianismo terreno, individual y colectivo asoma constantemente. Lo demuestra el escándalo que sigue suponiendo para la fe de muchos cristianos incluso practicantes la posibilidad de una muerte cercana suya o de sus personas queridas o la perturbación obsesiva de la muerte que contradice a la espiritualidad cristiana.

2 ACEPTAR LA MUERTE COMO TRÁNSITO PASCUAL. Tenemos que traducir a un lenguaje adecuado, incluso en la catequesis de los niños, el mensaje cristiano de vida, muerte y resurrección. Cuanto más frecuente sea ese recuerdo, más fácil será la asimilación de una fe que da sentido distinto a la vida y a la muerte, según la revelación bíblica repensada en el Espíritu de Dios.

El cristiano teme sobre todo la muerte del pecado [Pecador/pecado], de la que es signo la muerte biológica, que podría constituir también el momento de la separación definitiva de la comunión con Cristo. Vivir significa para el

cristiano renacer en Cristo y entonces para él la palabra "muerte" debe transformarse en la palabra "resurrección", que alude a un paso de la muerte a la vida nueva. Se trata del tránsito pasual que comienza con el bautismo y supone un diario morir al pecado y a todo lo que en nosotros retrasa o disminuye la comunicación vital con Cristo y con los hermanos (cf 1 Cor 15,31).

Prepararnos a morir significa percibir un sentido de la vida que no se identifica con la vitalidad terrena, sino con la comunión con Cristo. De ello no se sigue una falta de interés por la existencia terrena y por los problemas sociales como si solo estuviéramos en espera de la futura resurrección ya que la resurrección comienza con el bautismo. El cristiano lleva a cabo la dinámica pasual de la muerte y resurrección en proporción con su capacidad de respuesta al don de vida esa vida que se inserta en el tejido biológico, pero que no se identifica con la situación biológica y sociológica, ya que esta vitalizada por el aliento inmortal de Yahve y ha renacido en Cristo resucitado. Vivir y morir significa para el cristiano aceptar el tránsito pasual, en el que la entrega a Cristo y a los hermanos no se realiza sin dificultades ni desilusiones sin espíritu de desprendimiento sin pasar a través de esas pequeñas muertes cotidianas hasta la muerte biológica etapa obligada para la definitiva resurrección en Cristo.

Vivir y resucitar para el cristiano es cuidar de la propia vida y de la de los demás en una promoción global que tenga especialmente en cuenta esos valores o tesoros que "ni la polilla ni el orin corroen" (Mt 6,20), es participar cada día en la comunión con Cristo resucitado que esta cerca para ser comprendido, perdonado, ayudado a resurgir día tras día seguro de que nada lo separará de Cristo (cf Rom 8,38) es entregarse con decidido empeño hasta el riesgo de la propia vida física creyendo en esa comunión de los santos que va más allá de nuestras fronteras.

La resurrección de Cristo sintetiza nuestro tránsito pasual de vida muerte y resurrección y da una espiritualidad de trascendencia a nuestro vivir cotidiano espiritualidad que a veces se vislumbra en el rostro de ciertas personas especialmente sintonizadas con su propia fe. "No sufrir ni morir, sino solamente transformarse totalmente según la voluntad de Dios" se dice en las car-

tas de san Pablo de la Cruz uno de los maestros, después del apóstol Pablo, de Jesús crucificado (cf *Liturgia de las horas*, II, lectura del 19 de octubre).

La resurrección constituye un don particular de Dios plenamente gratuito. En efecto, ser mortales es algo que entra en los límites de la realidad de las criaturas y de nuestro entramado biológico. Cristo nos ofrece el don de una vida nueva y glorificante en comunión con Dios Padre y con los hermanos redimidos. Las imágenes evangélicas del banquete no recuerdan un paraíso de bienes terrenos sino el gozo de una comunión afectiva. Nos encontraremos a nosotros mismos, pero purificados y glorificados en Cristo transformacion que va más allá de todas nuestras posibilidades de descripción (cf 2 Cor 12,4), realidad nueva y gratuita, aunque Cristo pone para los adultos la condición de una aceptación libre y comprometida de fe.

En esta perspectiva el cristiano respeta y cuida el don de la existencia terrena, pero sin caer en la idolatría de prolongar a toda costa una vida biológica. El cristiano siente el trauma de la muerte biológica incluso por las incertidumbres y sufrimientos que la acompañan y reflexiona con seriedad sobre el juicio de Dios pero acepta la muerte como la última forma de purificación y sabe que esa muerte es ponerse en las manos del Padre, es resucitar definitivamente en Jesucristo.

3 ABRIRSE A LA MUERTE REDIMIDA SU PREMIO DON DE SÍ MISMO - No hay nadie increíble frente a la muerte, todos los hombres tienen la experiencia de ella como un fenómeno universal. Aparte de la desesperación de quien la llama a grandes voces como una perspectiva deseable y liberadora (cf Job 6,9, 7,15) la muerte suscita en el hombre una protesta y un rechazo. Es ciertamente una fuerza enemiga de la vida (1 Cor 15,26) "un abismo de soledad" (L. Boros) una situación de desprendimiento radical de todos los vínculos establecidos durante la existencia y un "acabar desde dentro" (K. Rahner), la síntesis de la debilidad y del dolor humanos la "consecuencia necesaria de un proceso biológico que destruye la vida del espíritu en el tiempo y en el mundo" (V. Boublík). Quienes sean sensibles al contenido de la muerte no podrán menos de advertir el contraste irreductible entre el dinamismo de la vida y la nada enigmática.

matica de la muerte, estas dos realidades resultan humanamente absurdas

Sin embargo, el cristiano tiene en Cristo el modelo supremo para superar el sinsentido y el carácter trágico de la muerte. En efecto, Cristo vivió la muerte como un "caliz" de sufrimiento (Mt 26,39, Mc 10,38), pero también como su "hora" (Jn 12,27, 17,1), como el momento más importante de su vida y de su *mision*, el supremo acto de amor, la hora de la glorificación y del retorno al Padre (Jn 13,31, 17,5). El grito angustioso de Jesús inocente, que tomo sobre sí el peso de la derrota y saboreo todos los matices de la miseria humana, va seguido por su amorosa y libre "entrega" al Padre (Lc 23,46). De este modo el transformo la realidad trágica "impuesta" en un acto definitivo de disponibilidad filial, el aniquilamiento en su sacrificio redentor. La muerte-resurrección de Cristo trae una nueva situación en el mundo, la fuerza de la muerte queda rota para toda la creación, aunque sigue formando parte de ella, y en adelante el futuro del hombre es la vida (1 Cor 15,54-57, Jn 5,24).

El cristiano que desea participar de la bienaventuranza de los fieles que mueren "en el Señor" (Ap 14,13) encuentra en la experiencia de Jesús una luz que ilumina los horizontes inesperados de la muerte redimida. Sean cuales fueren las circunstancias de la muerte, es obvio que ella no es solamente el fin de la vida biológica, una especie de estocada que trunca la existencia en el tiempo, en la muerte ocurre algo decisivo para el destino del hombre. El cristiano siente la gravedad de ese acontecimiento en las dos dimensiones encontradas de la experiencia de Jesús: la dimensión dolorosa, que alimenta la angustia, y la dimensión trascendente, que sostiene la actitud teológica.

Al saborear el sacrificio de la renuncia a la vida en la historia y en el mundo, el cristiano se asociará a la autoexpropiación de Cristo, pagando con el precio del dolor las intervenciones arbitrarias de la libertad en el orden de la verdad y del amor. Pero se preocupará sobre todo de responder a la gracia de Dios, que lo invita a transformar, a ejemplo de Cristo, la muerte en el lugar privilegiado del encuentro con el Padre y de la *decision definitiva sobre el propio destino*.

Cuando el cristiano comprende que están para desaparecer todos los recursos y los apoyos humanos, y que se en-

cuentra solo "de manera esqueléticamente tangible frente al Dios vivo escondido" (K Rahner), le ha llegado el momento de fiarse de Cristo y de dar crédito a su palabra de vida eterna mediante una acto de fe personal.

Ante la inminencia de su propio fin corporal, el cristiano puede quedarse desconcertado por la posibilidad de que lo aferre la nada o de que se condene a la pena eterna. Entonces tendrá que responder a la llamada divina de levantarse del abismo de la angustia y del absurdo reavivando su esperanza en Dios, el Viviente que resucito a Cristo como primicia de la nueva humanidad.

Sobre todo, el cristiano tiene que ser consciente de que puede transformar la muerte, como lo hizo Cristo, en la opción final, cuando se acoge definitivamente a Dios y se pone uno en sus manos en un acto de amor total. En efecto, él sabe que su libertad, aunque tienda a poner actos definitivos y unificados, no consigue decidir de una vez para siempre, ya que no puede hipotecar con certeza absoluta el futuro. En cambio, la muerte es el momento totalizador en que convergen el pasado, el presente y el futuro. El cristiano está llamado a recoger todos los instantes de su vida y a hacer de ellos una ofrenda de amor, una "entrega" y consagración a su Señor.

Vivida en esta dimensión global, la muerte es como una ola que se precipita hacia la profundidad del mar para lanzarse luego hacia arriba hasta la plenitud eterna. Mejor dicho, la muerte es humanizada y presenta su rostro redimido de "hermana muerte", que acompaña al cristiano en su retorno al Padre. muriendo de amor como Cristo y como los santos podrá repetir con confianza "Ahora pronuncio la única palabra que todavía es posible a mi corazón y que sintetiza toda mi vida, todos los sueños de la humanidad y las ansias del universo. Tu. De esta palabra surge un abrazo eterno. Transformo el destino violento de la muerte en una decisión de amor personal. Transformo el abandono en Cristo en una entrega que me proyecta en el mismo Cristo. Este es el momento de Dios" (L. Boros).

IV. La asistencia a los moribundos

1 CERCANÍA - Es duro morir abandonado, sin embargo, hay varias causas que se conjuntan para provocar el aisla-

mento del moribundo: el miedo a acercarse a él por no saber como comportarnos, la prolongación de la enfermedad, el aislamiento sanitario.

La primera condición para acercarse a un enfermo grave consiste en nuestra capacidad para pensar con equilibrio en la propia muerte. Este equilibrio debería ser menos difícil para quien tenga una espiritualidad más madura. No pocos moribundos se sienten aislados, a pesar de que los rodean sus familiares porque advierten la imposibilidad de poder desahogarse, y se sienten obligados a expresar ilusorias esperanzas de curación.

Es igualmente equivocado el comportamiento del que anuncia brutalmente la muerte cercana y llega a pronosticar un número concreto de años, de meses o de días. La incertidumbre de nuestro fin entra como elemento de esperanza y de confianza para superar las dificultades de la existencia terrena.

Saber acercarse a un enfermo grave es deber de solidaridad humana y cristiana. Evitemos prepararnos para un discurso pero sepamos ofrecer en la discreción del saludo, en la disponibilidad de la actitud, una cordialidad amistosa, dejándole el papel de protagonista en el diálogo, aun a costa de permanecer un tanto en silencio, si así lo prefiere. Con el enfermo más grave vendrá bien cogerle la mano, enjugarle el sudor, humedecer sus labios y, sobre todo, saber estar en silencio, sin cansar le con demasiadas preguntas o discursos sobre nuestros asuntos, a no ser que él nos pregunte. Si el enfermo alude espontáneamente al problema de la gravedad de su enfermedad, invitemos a exponer sus temores, sin esa prisa equivocada por sofocar su desahogo, creyendo que así vamos a consolarlo. Cuanto más pronto se presente la posibilidad de aludir a la gravedad de la enfermedad, mejor irán las cosas, ya que así se podrá incluso introducir unas reflexiones realistas de esperanza. Las frases que hay que evitar son "Eso nos es nada", "pronto saldrás de esta", o, peor aun "Ya no hay nada que hacer". El enfermo agradece que se le tome en serio, que se crea en sus dolores, aunque invitándole a que reaccione como pueda y asegurándole que intentaremos todo lo posible y estaremos a su lado, convencidos de que la cercanía fraterna hará más viva la presencia de Cristo.

Invuquemos al Espíritu Santo antes de acercarnos al que sufre, especial-

mente si esta grave, para que le inspire la actitud más adecuada, convencidos de que lo que parece "imposible a los hombres" para la salvación del enfermo no lo es "para Dios" (Mc 10,27).

Incluso cuando el moribundo no parece comprender nada, hagámonos presentes con la debida discreción, dado que no raramente los enfermos aun en coma, pueden tener momentos de lucidez, aunque no puedan manifestarlos.

No olvidemos a los familiares de los moribundos, que, quizá más que ellos, podrían necesitar una palabra de sensibilidad humana y cristiana.

2 LA ASISTENCIA RELIGIOSA - La psiquiatra Elisabeth Kubler Ross en su libro *La muerte y el morir* (Citadella, Asis 1976) describe estas fases del enfermo que adquiere conciencia de su peligro de muerte, rechazo y aislamiento (no es posible que este a punto de morir), colera contra todos, incluso contra Dios y contra sí mismo, soborno toda clase de tentativas, comprendidas las promesas de ser mejor, etc., depresión consiguiente al fracaso de esas tentativas, aceptación o rendición final.

El que se acerque al enfermo grave tendrá que graduar su comportamiento según estas fases, que han de tenerse presentes incluso en la relación pastoral de sacerdotes, religiosos o laicos cristianos responsables.

Respeto y comprensión en las dos primeras fases. Que el enfermo vea que aceptamos sus desahogos sin juzgarlo. Si niega la gravedad del mal, evitemos confirmarnos sus ilusiones, pero sin apresurarnos a señalar lo contrario. Si sus acusaciones son injustas o blasfemas, no caigamos en la polemica, como si nos preocupáramos de tener que dar respuestas cuando él pide sobre todo alguien que lo escuche.

En la tercera fase, la del "soborno", el enfermo puede pedir una bendición o los sacramentos como un intento de salvación terrena. Hemos de respetar y valorar todas estas expresiones de fe, aun que nos parezcan más supersticiosas que auténticas. La dura prueba del sufrimiento y del peligro de muerte provocan replanteamientos sobre los valores de la vida, y aquí es donde se introduce la gracia de Dios. Por nuestra parte, podemos ayudar al enfermo en sus interrogantes de fe, sin tener prisa por hacer que realice gestos religiosos y sin negarnos a sus demandas. Se trata de ofrecer una ayuda discreta que favorez-

ca la maduración de la fe. No olvidemos que la esperanza cristiana no es esperanza solamente terrena ni tampoco esperanza solamente del cielo, sino que abarca todas las esperanzas: incluida la de una recuperación o la de una disminución del sufrimiento. Recordemos al enfermo con el debido tacto que nosotros confiamos en Dios, seguros de que está cerca para fortalecer nuestra capacidad de reacción, sin pretender milagros, convencidos de que en todo caso nuestra vida continúa en Dios.

Vendrá bien animar al enfermo a que hable de sus temores y a que analice su propio miedo a morir. Puede que manifieste las aprensiones más diversas; esta manifestación podrá resultar para él parcialmente liberadora y nos ofrecerá la posibilidad de ayudarlo a resolver o aclarar algunos problemas. Diálogo útil, con tal que él lo acepte y que se interrumpa apenas indique él mismo que quiere evitar esa conversación.

No conviene que nos dejemos llevar por la psicosis de los sacramentos cuando el moribundo se agrava y no hemos logrado todavía que madure su exigencia religiosa. Hemos de imitar la paciencia de Dios y su respeto de libertad humana. Creemos también en la infinita posibilidad de salvación, que rebasa nuestros esquemas, y de esos sacramentos que constituyen vehículos privilegiados, pero no exclusivos, de la redención.

Una vez en coma el enfermo, podemos sugerir alguna expresión de participación humana y de confianza en Dios, dada la posibilidad de que haya algún momento de lucidez. Seamos discretos en los gestos y en las invocaciones religiosas, incluso por respeto a los familiares, convencidos de que se puede recordar a Dios con una oración silenciosa, sin sentirnos obligados a renovar continuamente gestos externos de fe.

Ante la duda de si el enfermo desea la unción de los enfermos, sobre todo cuando no puede expresarse, podemos limitarnos a una invocación y a una señal de la cruz, dado que esos gestos son más fácilmente comprensibles y aceptables. Conviene no administrar la unción sagrada cuando el moribundo, mientras podía expresarse, demostró que no quería los sacramentos; se debe observar el debido respeto a su libertad y a ese don de salvación que Dios ofrece, pero que no lo da al adulto sin una respuesta.

Cuando ha expirado el moribundo, a pesar de que el proceso de muerte es gradual, hay que evitar normalmente la

unción sagrada, limitándonos a una oración, dada su imposibilidad de recibir el sacramento como "signo". Esta discreción sacramental con los adultos favorecerá una mayor comprensión de los sacramentos como encuentro de fe y no como gestos automáticos de salvación [cf en la voz *Enfermo/sufrimiento*, más indicaciones sobre el sacramento de los enfermos].

V. La celebración cristiana de la muerte

1. ORIGINALIDAD DEL CULTO CRISTIANO A LOS MUERTOS - A diferencia de los pueblos de otras religiones, que centran su atención en el recuerdo de los difuntos, los cristianos queremos, en el culto a los muertos, renovar nuestra esperanza en Cristo resucitado. El culto a los difuntos se convierte para nosotros en culto al misterio pascual de Cristo, que deseamos se renueve en el difunto.

El ritual señala: "La liturgia cristiana de los funerales es una celebración del misterio pascual de Cristo Señor", ofrecida por el difunto y como "consuelo y esperanza para cuantos lloran su desaparición" (*Premisas*, n. 1). El funeral religioso no es una valoración de la vida del difunto; por tanto, se les puede conceder también a aquellos cuya vida presentaba ciertas irregularidades morales o imperfecciones de fe, con tal que la actitud última del difunto no haya sido expresamente contraria a todo rito religioso. En este caso habría que respetar su voluntad y no llevar su cadáver a la iglesia, aunque siguen siendo lícitas las otras formas de sufragio.

Cuando las exequias religiosas pudieran suscitar extrañeza por las actitudes públicamente erróneas del difunto (como en el caso del suicidio), será conveniente consultar con la curia episcopal y procurar en todo caso insertar en los breves comentarios o invocaciones litúrgicas una discreta pero oportuna clarificación: se le deja a Dios todo juicio y se expresa en nuestra oración la petición del perdón divino.

Existe el peligro de que el funeral se organice de una forma anónima a través de las empresas fúnebres. Una celebración litúrgica no debería degenerar en formalidades burocráticas.

Corresponde a la comunidad cristiana acercarse a alguno de los familiares del difunto para invitarles, en el caso de que se haga el funeral religioso, a un

encuentro para aclarar las presuntas intenciones del difunto y los deseos de sus familiares. No hay que solicitar el funeral religioso por formalidad social, sino por espíritu de fe, y hay que ponerse de acuerdo sobre cuál de las tres formas de exequias se considera más oportuna. Por ejemplo, se podría sugerir una liturgia sin celebración eucarística cuando se prevé que ni siquiera los familiares y los amigos más íntimos van a comulgar, o bien cuando, por la posición social del difunto, se presume una asistencia numerosa de personas vinculadas solamente por lazos profesionales. En este último caso, se podría pensar en una misa exequial, que se celebraría en otro momento.

Si los familiares o amigos son particularmente creyentes, se podrá concertar con ellos la elección de las lecturas y formular la oración de los fieles. Corresponde luego a la empresa fúnebre determinar con la autoridad civil y con la parroquia interesada el horario del funeral; pero los detalles de la celebración han de concertarse mediante contactos personales.

La vigilia fúnebre, de que habla el ritual, puede convertirse en un momento concreto para una participación comunitaria y cristiana en el luto de los familiares.

En el funeral intervienen a veces personas muy alejadas de toda práctica religiosa. Se convierte entonces en un momento de evangelización, con tal que todo se prepare en conformidad con las circunstancias particulares, desde el primer encuentro ante el cadáver hasta la elección de las lecturas, desde los breves comentarios litúrgicos hasta las invocaciones. Esta preparación, dirigida a que las exequias no se conviertan en un rito formalista, será más fácil si la concertan las personas de la comunidad local que conocían al difunto.

Si se tiene homilía, ha de ser un breve comentario a la palabra de Dios, aunque aludiendo a la circunstancia dolorosa que provoca esa reflexión de fe. Según las costumbres locales, al final del rito de despedida pueden dirigirse unas palabras de saludo cristiano (*Ritual*, *Premisas* n. 74). Los discursos cívicos deben situarse fuera de la celebración religiosa. No es oportuno el uso de mandar celebrar misas de sufragio sin la participación personal de quienes las piden, salvo casos de evidente imposibilidad, compensada por otra forma de participación espiritual. La eucaristía

no es objeto de venta, sino un encuentro de coparticipación eclesial.

2. EL LUTO CRISTIANO - El cristiano se distingue en el luto de aquellos que "no tienen esperanza" (1 Tes 4,13). El color morado, adoptado por la nueva liturgia de los difuntos en lugar del negro, manifiesta un respeto por el dolor humano e invita a vislumbrar más allá de la separación terrena la esperanza de volver a encontrarse en Dios. Aunque con el debido respeto al cadáver, que la cultura cristiana prefiere sepultar —no se prohíbe la cremación, si se solicita y se realiza no como gesto de negación de otra vida (Santo Oficio, AAS, 25 de octubre 1964)—; han de evitarse ciertas formas de exhibicionismo, entre otras cosas porque sabemos que la persona difunta no está bajo tierra, sino ante Dios. Los cristianos recuerdan a sus difuntos no como "pobres muertos", sino como los vivientes que nos han precedido y nos esperan. Santa Mónica señalaba a sus hijos sus últimos deseos pocos días antes de morir: "Sepultad este cuerpo donde prefiarís, pero no quiero que tengáis pena. Solamente os pido esto, que donde os encontréis os acordéis de mí ante el altar del Señor" (cf *Liturgia de las horas*, II, lectura del 28 de agosto).

A veces la muerte provoca una separación tan desconcertante, que la persona que queda en este mundo cree que la vida ya no tiene ningún sentido para ella. Después de un primer período de turbación comprensible, hay que reaccionar con realismo y con sentido cristiano ante la situación de luto, sin dejarse agobiar por la tristeza o por un angustioso recuerdo del difunto. El vínculo afectivo debe continuar, pero teniendo en cuenta la diversa situación de aquellos que viven ante Dios. Hay que tener el coraje de volver a hablar serenamente de nuestros difuntos, de sentirlos presentes en la comunión de los santos. La participación en celebraciones eucarísticas o el cumplimiento de alguna obra de caridad en recuerdo suyo es un modo concreto y cristiano de comunicarse con ellos.

La recuperación, incluso en los casos de luto más sentido, será menos difícil para quien haya sabido amar de modo cristiano, es decir, sin aislarse en el propio afecto, sino abriéndose a los demás y advirtiendo que todo vínculo humano tiene sus límites y que hay que vivirlo en el amor de Cristo, que vitaliza

y trasciende cualquier otro afecto. En esta perspectiva se sabra emprender de nuevo el camino en la tierra animados por aquellos a los que sentimos "vivos" porque nos han precedido en la plenitud de la vida. A veces la muerte de las personas queridas ofrece una mayor disponibilidad, que debería sentirse como compromiso para una colaboración eclesial, a imitación de la Virgen María, que, tras quedarse primero viuda y luego privada de la presencia física de su hijo Jesús, supo entregarse a la comunidad apostólica.

3 LA VIUDEZ - La tradición cristiana ha honrado siempre a las "viudas" y la iglesia oriental [↗ Oriente cristiano] ha desaconsejado siempre las segundas nupcias dado que el matrimonio único constituye un "ícono" más evidente del único pacto salvífico entre Cristo y su Iglesia. El Vat II invita a aceptar la viudez "con ánimo valiente, como continuación de la vocación conyugal", recordando al apóstol san Pablo (cf 1 Tim 5,3).

La muerte no rompe ninguno de los vínculos afectivos con los que siguen viviendo con quienes volveremos a encontrarnos aunque sea distinta la modalidad de la presencia. La decisión de volver a no casarse tiene que replantearse delante de Dios, teniendo en cuenta las situaciones personales y las de los hijos. Es digna de "honor" la opción de una fidelidad exclusiva incluso más allá de la muerte (GS 48), pero no siempre es aconsejable. La diversidad de situación en que deja la muerte del cónyuge, puede aconsejar a veces un nuevo matrimonio.

El conyuge que ha quedado viudo debe evitar un estilo de luto que indique que no cree en la resurrección. Si tiene hijos, estos no deben sentirse agobiados por una exigencia continuada de luto, sino por el sereno recuerdo del que vive junto a Dios. En caso de un nuevo matrimonio, también el nuevo esposo deberá respetar el recuerdo de quien le ha precedido en la historia de la familia, recuerdo que no deberá turbar el nuevo y legítimo afecto.

Los que no vuelvan a casarse han de continuar especialmente el diálogo con el conyuge difunto, diálogo que se renueva en la comunión de los santos para orar, reflexionar y en cierto modo seguir decidiendo juntos. Los presuntos consejos del difunto no deben deducirse solamente de lo que él había expresado

en vida, ya que no hay que concebirlo tal como era antes, cuando podía estar condicionado por los celos, los prejuicios, las tacañerías, los egoísmos, hay que concebirlo tal como vive hoy en la realidad de la nueva vida y por tanto, según los mejores sentimientos que albergaba, purificados y sublimados por la visión distinta que se alcanza en la otra vida, donde se ve al Señor "cara a cara" (1 Cor 13,12).

D Davanzo

BIBLI — AA VV *La muerte y el hombre del siglo XX* Razon y Fe Madrid 1968 — AA VV, *Muerte y supervivencia. Dialogo entre religiones* Suc de Juan Gilh Barcelona 1969 — AA VV *Resurrección de Cristo y de los muertos*, Univ Deusto Bilbao 1974 — AA VV *En el fondo de la vida, la muerte* — Rev de Espiritualidad n 158 (1981) — Areitio R de *Resurrección o inmortalidad* Univ Deusto Bilbao 1977 — Baudrillard J *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Caracas 1980 — Boros L *El hombre y su última opción. Mysterium mortis* Paulinas Madrid 1972 — Boros L *Somos futuro* Sigueme Salamanca 1972 — Cullmann O *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos* El testimonio del NT, Studium Madrid 1970 — Ferrater Mora J *El ser y la muerte* bosquejo de filosofía integracionista Planeta Barcelona 1979 — Guillén Torralba J *Anastasis. Hacia una teología de la resurrección* Isidorianum, Sevilla 1968 — Martin Achard R *De la muerte a la resurrección según el AT* Marova Madrid 1967 — Morin E *El hombre y la muerte* Kairós Barcelona 1974 — Rahner K *Sentido teológico de la muerte* Herder Barcelona 1965 — Ruiz de la Peña J L *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* Aldecoa Burgos 1971 — Ruiz de la Peña J L, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* Sigueme Salamanca 1978 — Salas, A *La Biblia ante el mal alla* *inmortalidad o resurrección?* Biblia y Fe Madrid 1980 — Soler Pala M *Existencialismo y esperanza en la Teología de la muerte* PS Madrid 1972 — Vorgrimler H *El cristiano ante la muerte* Herder Barcelona 1981

MUNDO

SUMARIO I Premisa II El mundo según la palabra de Dios III El mundo según el cristianismo primitivo IV Huida del mundo V Encontrar a Dios en el mundo VI Espiritualidad mundana en la secularización VII Mundo espiritual VIII Perspectivas modernas de espiritualidad mundana IX Conclusión

I. Premisa

La realidad del mundo ha suscitado siempre dificultades en el terreno espiritual y ha sido valorada de manera contradictoria. La misma palabra "mundo" se presenta con significados diversos y puede asumir un contenido muy variado. El sentido que se le da debe deducirse del contexto. Recordemos las acepciones más comunes que se atribuyen a este vocablo. En su significado más empírico, mundo es el conjunto de seres y de cosas que existen juntamente, una cosa esta en el mundo si esta situada en un determinado lugar del espacio y en un tiempo concreto. Según la concepción técnico-científica, el mundo es el universo de cosas materiales situadas según un orden inmanente, un conjunto bien estructurado y autosuficiente, una realidad organizada en su intimidad según determinadas leyes universales un todo unitariamente armonizado. El hombre forma parte del mundo, ya que es un ser bien ordenado en sí mismo y coordinado con el todo. Sin embargo, este orden del mundo no se presenta como definitivo, ya que admite nuevas organizaciones y remodelaciones por parte del hombre, este bajo el poder responsable y humanizador de la iniciativa humana (GS 2). Finalmente, si se considera al mundo en la perspectiva cultural de nuestra época, entonces es el conjunto de relaciones humanas, de estructuras sociales, de instituciones públicas, de principios que dirigen la vida comunitaria, es el resultado sociológico cultural de la actividad diaria del hombre, que tiende a hacer del universo un ambiente favorable y confortable. La disparidad de concepciones no sólo aparece a propósito del sentido de la palabra "mundo", sino sobre todo acerca del alcance espiritual de la realidad mundana. Existen diversas experiencias espirituales cristianas que valoran e interpretan el mundo de las formas más diversas, lo miran de maneras diferentes, lo presentan dentro de culturas divergentes y sugieren actitudes ascéticas frente a él, que van cambiando con el tiempo. A título de ejemplo, podemos aludir a dos experiencias espirituales opuestas sobre el mundo. Para unos, la espiritualidad sólo puede realizarse fuera del mundo, más aún, despreciándolo. Estos espiritualistas siguen la invitación de san Juan de la Cruz a no preocuparnos de que todo el mundo se hunda, con tal de poder con-

servar la quietud del alma.¹ Para otros, la verdadera espiritualidad la dicta la manera como se situa hoy el mundo, éste, con su configuración actual, se inscribe dentro del reino de Dios y sugiere cual ha de ser la espiritualidad necesaria que hoy puede practicarse. El padre Teilhard de Chardin observaba, en relación con la actual preeminencia de las civilizaciones orientales sobre la mediterránea: "Hay otros que se asustan de la emoción o de la atracción que produce sobre ellos invenciblemente, el Astro nuevo que surge. El Cristo evangélico, imaginado y amado dentro de las dimensiones de un mundo mediterráneo, ¿es por ventura capaz de recubrir y de centrar todavía nuestro universo prodigiosamente engrandecido? El mundo, ¿no se halla en vías de manifestarse más amplio, más íntimo, más resplandeciente que el mismo Jehová? ¿No hará que nuestra religión estalle? ¿No eclipsará a nuestro Dios?"² [Sobre Teilhard de Chardin, ↗ Modelos espirituales II, 6].

II. El mundo según la palabra de Dios

La palabra de Dios presenta al mundo según la mentalidad particular del escritor. El hagiógrafo, cuando discurre sobre el mundo, no se centra en él, como si tuviera que considerarlo una realidad independiente. Lo imagina necesariamente como criatura que depende de Dios y esta confiada a la responsabilidad operativa del hombre (Gén 1,26, 2,15). Cuando afirma que "todo" ha sido hecho "muy bien" en la creación (Gén 1,31), exalta no una bondad objetiva presente en el mundo, sino la grandeza de la obra divina asociada al esfuerzo de la actividad del hombre (Sal 33, 65, Am 4,13, 5,8). Y cuando se permite formular alguna crítica del mundo, lo hace no porque este mal hecho en sí mismo, sino porque no se aviene a armonizarse con la voluntad ordenadora de Dios o no se pone al servicio del hombre en su caminar hacia Dios.

La reflexión bíblica sobre el mundo no es nunca una especulación abstracta. Es siempre una reflexión concreta, inherente a una situación histórica determinada del universo, en relación con un mundo visto en una posición momentánea y particular, considerado en una circunstancia singular y bajo un aspecto espiritual concreto, pensado en un mo-

ligno" (1 Jn 5,19; 1 Cor 2,6; 2 Cor 4,4). La vida espiritual cristiana se opone a la mentalidad mundana. ¿Cómo librarse del espíritu mundano? Si Juan señala como remedio el apartarse del mundo total y radicalmente (Jn 15,19; 1 Jn 2,15), Pablo invita a estar en el mundo y a apreciarlo como bueno (Rom 14,20; 1 Tim 4,3-4; 1 Cor 7,24), aunque la inminente parusía aconseja usar de él "como si" no lo usáramos (1 Cor 7,29). También para Pablo el sacrificio de la vida mundana puede expresar una disposición más perfecta para el reino que viene (1 Cor 7,1; 1 Tim 6,9-11).

Los padres de los tres primeros siglos (desde la *Didajé* hasta Clemente Alejandro), señalando la bondad del mundo como criatura de Dios, expresan la necesidad de separarse de él en el aspecto afectivo, sabiendo atestiguar una vida virtuosa orientada a los bienes celestiales. Sólo así se hace uno amigo de Dios. El uso de los bienes se convierte en virtuoso por medio de la renuncia interior. Al mismo tiempo, la comunidad cristiana primitiva subraya la necesidad de que desaparezca la figura del mundo presente, a fin de que pueda establecerse el reino de Dios. "Que venga la gracia y pase este mundo" (*Didajé* 10,6). "Si no estamos dispuestos a morir con su ayuda (la de Cristo) para imitar su pasión, su vida no está en nosotros (Ignacio, *Ad Magn.* 5,2).

En Oriente, el presupuesto espiritual para la huida del mundo lo expone Orígenes. Piensa que la perfección cristiana requiere el abandono incluso efectivo del mundo, un vivir como en el desierto. "Cuando el alma ha caminado a través de todas estas virtudes y ha alcanzado la cima de la perfección, sale de este siglo mundano y se separa de él" (*Hom. in Numeros*, 27,12). Espiritualidad de la huida, inspirada en la antropología de Orígenes, inculcada en sentido neoplatónico.

Durante la segunda mitad del s. III nace el movimiento espiritual del ascetismo bajo la forma eremítica, y poco después la cenobítica, movimiento ascético que comienza en Egipto y se va difundiendo por todo el mundo cristiano, desde Oriente a Occidente, desde Mesopotamia a la Galia, y, finalmente, a Irlanda. Se dibuja una ascesis de huida del mundo, que se irá concretando en modalidades bastante diversas. Ya en sus comienzos apuntan dos corrientes monásticas bastante diferentes entre sí: por una parte, el monaquismo egipcio,

centrado por completo en la espiritualidad bíblica, con el intento de hacer vivir el heroísmo de los primeros siglos cristianos; por otra, la espiritualidad ascético-mística de los padres capadocios, alimentada en la doctrina de Orígenes y en un humanismo culto.

¿Por qué surgió tan tarde esta experiencia monástica cristiana? ¿Cómo es que la comunidad cristiana no se inspiró al principio en la ascesis del desierto, que existía en el judaísmo esenio y que había practicado Juan Bautista? Además, la palabra de Dios podía servir de inspiración para considerar la existencia entera como una huida al desierto (Ap 12,6; 1 Cor 10,1-6). ¿Por qué los pocos anacoretas cristianos de los primeros siglos sólo en el s. IV suscitan esta costumbre generalizada en la Iglesia? ¿Cuál es el motivo?

Terminada la persecución contra los cristianos, éstos se sienten responsabilizados y honrados en las estructuras sociopolíticas. Lentamente va apareciendo una comunidad eclesial aburguesada y somnolienta, comunidad que corre el riesgo de confundirse con la institución civil pública. Frente a las pretensiones teocráticas del imperio cristiano, surgen entonces los monjes, intentando afirmar la dimensión escatológica del reino de Dios; no quieren que en la Iglesia se renueve el esquema veterotestamentario de un pueblo elegido identificado con un estado temporal o confundido con una entidad sociopolítica. Los monjes se definen como "el resto del nuevo Israel", en el que se desea testificar la auténtica espiritualidad cristiana.

Al huir al desierto, estos monjes se exponían a un peligro espiritual: construir una comunidad totalmente separada de la asamblea eclesial, proponer una piedad individualista para sustituir a la de la asamblea cristiana, abandonar la práctica sacramental para adquirir la gracia pascual mediante una dura ascesis personal. La Iglesia procuró reaccionar contra estos posibles abusos, impidiendo que se constituyeran órdenes religiosos exentas de la autoridad de los obispos ordinarios.

A pesar del peligro de perder el sentido sacramental de la comunidad eclesial, el florecimiento del monaquismo en el desierto marcó un gran desarrollo en la ascesis espiritual. Al monje oriental se le ha definido como el que se separó del mundo y renunció definitivamente a todas sus comodidades para

seguir solamente a Cristo. Su corazón está con Dios porque se ha apartado de los asuntos terrenos. Esta separación no la sugirió el desprecio platónico de la materia, sino que pareció la única forma de convertirse en imitador de Cristo, en compañero de Cristo, de revestirse del Espíritu de Cristo. El abandono del mundo fue una consecuencia del amor de Dios; fue un don de la gracia del Señor. La huida del mundo se constituyó en actitud típicamente cristiana: mortificación de los placeres temporales, abandono de las relaciones familiares, renuncia a la propia voluntad, desatención de la ciencia para estar más disponible a meditar la palabra de Dios día y noche. El cristiano que sigue en el mundo es considerado un perezoso, que ha escogido un compromiso de mediocridad. Posteriormente, Juan Crisóstomo intentará precisar que también los que viven en el mundo cumplen una vocación cristiana; llega incluso a preguntarse si un seglar virtuoso no será preferible a un monje mediocre.

La orientación espiritual monástica se fue difundiendo también por Occidente. San Ambrosio justifica la huida del mundo sobre todo porque los bienes terrenos son una continua y fuerte tentación al pecado (cf., por ejemplo, *Expositio in Ps. 118*, 12,39; *De Joseph*, 4,20). La soledad conduce a una relación personal con Dios (*De officiis*, III, 1,2). San Agustín, por su parte, presenta el mundo como ambivalente: vivir en él es también provechoso para el reino de Dios, aunque hemos de recordar que la vida secular esconde siempre un peligro en sí misma. El Occidente desarrolló durante toda la Edad Media esta ambivalencia agustiniana del mundo. En particular, la huida del mundo fue estudiada teológicamente y concretada como una invitación evangélica a entrar en una orden monástica a fin de practicar allí los consejos evangélicos. La espiritualidad de la huida del mundo se convierte en una teología espiritual monástica. [Sobre el tema "mundo" entre los orientales, ➤ Oriente cristiano VI, 1-2].

V. Encontrar a Dios en el mundo

La espiritualidad como huida del mundo había suscitado en la comunidad cristiana la convicción de que el mundo

estaba corrompido, de que en todos sus rincones asomaba la tentación, de que en él los senderos hacia el bien estaban interceptados. En un mundo semejante, presa de espíritus demoníacos, el mismo desarrollo de la técnica se reducía a ser una potenciación de la tendencia a la catástrofe (cf Gén 8,21; GS 2).

En contraposición a esta concepción mundana pesimista se intentó desarrollar una ascesis de confianza en el mundo, considerándolo como epifanía de Dios, como manifestación de su grandeza creadora y providencial (He 17,16-30; Rom 1,18-22). Esta espiritualidad requirió previamente que el cristianismo profundizase el sentido de su fe; que purificase su mirada para aprender a contemplar a Dios en el mundo; que recobrase un alma pura y simple, capaz de contemplar el universo tal como había sido creado en su bondad original. Todo esto no se reducía a puro esfuerzo mental, sino que exigía saber expresarse como un enamorado en busca de Dios; rastrear las huellas de su presencia en lo creado; recogerse de hablar de Dios con ocasión de cualquier circunstancia terrena; creer (como decía Platón) que Dios es el comienzo, el centro y el fin de todo; observar con la complacencia del místico embelesado cuanto nos rodea; descubrir en las criaturas un rostro amable y acogedor, reflejo de la bondad de Dios, y ver las cosas como personificadas porque en ellas alienta el soplo vital de Dios (SC 83; AG 3).

Esta experiencia contemplativa en el mundo y a través del mundo constituyó el testimonio de un san Francisco de Asís, que supo abrirse a lo creado con su profundo sentido evangélico de fraternidad. Francisco estuvo atento a las maravillas del universo; no lo vio contaminado por el pecado, sino que descubrió solamente en él huellas del buen Dios; no advirtió en él las trazas del pecado humano ni la presencia del mal. Para él la naturaleza entera estaba impregnada de Dios; tanto que las mismas expresiones brutales de violencia de lo creado se le antojaban simples manifestaciones del poder grandioso de Dios. Contemplaba las criaturas con la misma devoción con que leía el Evangelio; miraba las cosas como si fueran palabra de Dios, como ayuda en la vida espiritual, como ocasión de derramar su íntima caridad evangélica.

A esta experiencia mística, capaz de contemplar a Dios reflejado en la reali-

dad del mundo llega también san Juan de la Cruz en la conclusión de su *Cántico espiritual* (40 5) Confiesa allí que la unidad espiritual interior de su yo se ha hecho posible únicamente gracias a que su persona se había reconciliado con el mundo entero Solo cuando el contexto mundano queda purificado dentro del espíritu del hombre puede éste gozar de paz completa en su contacto sensible con las criaturas

Cuando se consigue esta visión contemplativa del mundo "según la teología oriental el hombre vuelve a hacer realidad su realeza no está ya sujeto a la ley sino que todo le está de nuevo sujeto El milagro se hace normal Con su santidad el hombre vuelve a ser rey ya no son las leyes las que rigen las cosas sino que es él quien la domina los osos van a comer el pan de manos de Serafín de Sarov las víboras obedecen al beato Charbel san Martín de Porres da de comer a los perros gatos y ratones en la misma escudilla san Sabas en la cueva invita a la leona que no soporta su presencia a que se busque otra morada si no quiere quedarse con él"

Admirable experiencia contemplativa dentro del mundo pero que podría juzgarse corta por un aspecto particular como propensa a descuidar la acción social capaz de hacer más humanamente confortable la realidad creada Podría ocurrir que la experiencia mística mundana apuntada llegara a sacralizar indirectamente una situación pública negativa al hacerla aceptar y vivir con espíritu evangélico El hecho de que san Francisco viviera la miseria y la sumisión proletaria de su tiempo con espíritu evangélico ayudó sin duda a hacer vivir situaciones parecidas con heroísmo cristiano caritativo pero a la vez institucionalizó indirectamente un mundo injusto como expresión de una providencia divina

Para corregir el posible influjo negativo de la contemplación caritativa del mundo se ha intentado una experiencia espiritual nueva y distinta dentro del mundo se ha querido testificar que somos imagen de Dios al consagrarnos en Cristo a recrear "una tierra nueva y unos cielos nuevos" (Ap 21 1) al comprometernos a llevar a creado a una "renovación del Espíritu Santo" (Tit 3 5) por iniciativa humana al proponernos renovar las cosas terrenas de modo que las podamos contemplar abiertamente como gloria del Señor (2 Cor 3 18)

El creyente no mira al mundo para contemplar en él la presencia de una bondad absoluta sino que se empeña en dominarlo mediante una instrumentalidad técnica para descubrirle un rostro nuevo El hombre escudriña el mundo con afán creador para percibir el rastro de Dios para sorprender en él una expresión más clara de la sabiduría creadora El mundo no es aun sino que ha de hacerse epifanía de Dios en Cristo por la actividad y la industria del hombre La persona humana se esfuerza mediante una continua creación para dirigir el mundo hacia metas nuevas

En el fondo de esta perspectiva late la preocupación del hombre por reivindicar su propia superioridad sobre lo creado por probar que es autónoma mente libre por mostrar que frente a su actividad laboral la realidad creada se revela no como naturaleza sino como historia por proclamar que no existe una creación inviolable sino que todo puede reducirse a cultura por demostrar en concreto que el microcosmos no posee los rasgos del reino sino que está llamado a ir adquiriéndolos mediante el trabajo humano

La acción transformadora del hombre en el cosmos ha hecho al mundo en ciertos aspectos más humanizado y confortable pero en otros ha puesto de relieve las limitaciones de la capacidad realizadora humana No es casualidad que en nuestra época haya surgido con empuje el problema ecológico [→ Ecología] Sobre todo la actividad cocrreativa humana ha empobrecido la innata capacidad del universo de despertar la conciencia de una difusa presencia providencial de Dios Para obviar este deterioro sobre todo espiritual del mundo es necesario que el hombre se pneumatice más en Cristo [→ Hombre espiritual] sea cada vez más cristiano en sentido evangélico a fin de introducir en sus realizaciones terrenas la obra redentora del Espíritu de Cristo Si a los místicos contemplativos de lo creado había que invitarles a transformar también ellos las instituciones civiles y eclesásticas deficientes a los revolucionarios sociopolíticos hay que convidarles a mostrarse también santos contemplativos según el Espíritu El revolucionario social tiene que ser el místico capaz de comunicar el espíritu caritativo evangélico al nuevo humanismo cultural Si en su obra humanizadora del mundo el hombre no proyecta el Espíritu de Cristo ese mundo humani-

zado estará cada vez más manipulado, será un mundo deshumanizado Es que lo humano no parece establecido como bondad auténtica más que cuando se integra en la creación entera dentro de la caridad del Señor

En conclusión podríamos decir que la espiritualidad en el mundo requiere la presencia simultánea de la gracia cristiana y de la cultura humana, del servicio eclesial y de la autonomía de realización sociopolítica del sacrificio caritativo y de la vivacidad operativa humana [→ Horizontalismo/verticalismo V]

VI Espiritualidad mundana en la secularización

En la perspectiva de la secularización lo sagrado no se estructura como algo autónomo en sí mismo que puede ponerse junto a lo profano, la actividad espiritual no debe caracterizarse como separada de la actividad operativa mundana El sentido evangélico debe verse realizado dentro de lo profano el compromiso religioso debe ofrecerse como constitutivo del compromiso propio del mundo No se trata de identificar la vida espiritual religiosa con la existencia mundana, semejante identificación llevaría a eliminar la realidad espiritual sagrada como inútil e inexistente Sin embargo, la existencia espiritual debe florecer y desarrollarse dentro del contexto mundano

Una espiritualidad secularizada puede configurarse de una doble manera reconociendo que el desarrollo de lo humano constituye el objetivo y el criterio primario de lo espiritual o bien que la vida espiritual se reduce a ser simplemente una cualificación singular de la misma actividad profana "Queridísimos míos, no os escribo un mandamiento nuevo, es, por otra parte, también un mandamiento nuevo el que os escribo" (1 Jn 2,7 8), ya que lleva a un compromiso por el mundo y dentro de la perspectiva mundana "según el Espíritu de Cristo"

En el planteamiento de la secularización, la perspectiva espiritual cristiana ofrece la posibilidad de ver el mundo en su visión integral, sugiere la actividad mundana en su realidad completa hace captar el progreso en la virtud como inmanente a la esfera profana Pretende

afirmar que la verdadera espiritualidad se legitima exclusivamente según perspectivas profanas y no según motivaciones religiosas abstractas debe estar dirigida por el criterio mundano no por el trascendente

A la luz de la espiritualidad secularizada el hombre mismo se siente liberado de un estado de minoría de edad es consciente de ser responsable de sí mismo se sabe soberano de sus actos y no está bajo la sumisión obsequiosa a una jerarquía sagrada, lo cual le acostumbra a vivir los acontecimientos como momentos de una historia construida por el hombre le hace reflexionar sobre los males como situaciones de las que es responsable la comunidad lo compromete seriamente a que se asegure un porvenir feliz le hace considerar válida la aportación religiosa solamente si ofrece una ventaja válida concreta en el tiempo presente le invita a basarse con preferencia en las indicaciones ofrecidas por las ciencias psicológicas sociológicas y económicas "Ser cristiano no significa ser un hombre religioso sino ser hombre" (D Bonhoeffer) La mentalidad espiritual secularizada impulsa a cada uno a mostrarse servicial con todos los demás y reduce la ascesis a la capacidad de promover a la comunidad en el plano humano "El verdadero culto a Dios es el servicio a la humanidad"

La mentalidad espiritual secularizada ¿puede acreditarse como auténtica expresión evangélica? Se admite que esta mentalidad tiene una inspiración cristiana si bien aparece mutilada y amortiguada en algunas expresiones cristianamente irrenunciables La espiritualidad secularizada admite el impulso hacia el reino de Dios pero lo refrena entre las exigencias mundanas presentes tiende a acoger el don de la caridad pero para limitarlo al amor humanista y social a los demás siente la necesidad del don del Espíritu pero para expresar la profecía en una promoción exclusivamente terrena exige la participación necesaria en el misterio pascual de Cristo pero para superar la innata tendencia egoísta y absorbente propone un ideal místico pero como don de sí a los hermanos y contemplación de Dios en lo creado Se presenta como una "tentación de reducir la misión (cristiana) a las dimensiones de un proyecto simplemente temporal a unas iniciativas de orden político o social"⁵

Una espiritualidad secularizada para

ser auténticamente cristiana debe vincularse siempre y en todo a Cristo como fuente de vida total. El Señor tiene una presencia polifónica en el mundo se presenta como animador y promotor no sólo de lo divino y de lo sagrado sino de toda la realidad incluso de la profana. En sentido cristiano hay que proclamar mayor de edad al laico porque sabe vivir por sí mismo en virtud de la gracia del Espíritu al político porque se dirige hacia Cristo a través de una autonomía responsable propia de la actividad social profana al científico porque sabe concentrarse en una búsqueda personal de promoción técnico científica para colaborar en la inauguración del reino que es don de Dios en Jesucristo al eclesial [Creyente] porque es capaz de escuchar responsablemente la palabra según las indicaciones del magisterio. De este modo la laicidad política la investigación científica y profana la comunión eclesial son otras tantas actitudes queridas por Cristo y que han de vivirse como modos de unirse en caridad con su obra redentora.

Con esto no se niega que algunos aspectos secularizantes puedan considerarse ventajosos para la misma espiritualidad cristiana. Tomando como ejemplo situaciones espirituales concretas hay que considerar auténticamente cristiana en un contexto secularizado la dirección espiritual del sacerdote [Padre espiritual] siempre que ayude al alma a discernir por sí misma cuáles son las orientaciones auténticas del Espíritu el testimonio de la propia fe evangelica realizado a través de un compromiso humano personal en favor de los demás la búsqueda de una emancipación económica para vivir libremente en el contexto político democrático y saber realizar una ayuda fraternal entre los hombres [Política] la participación en asambleas litúrgicas y en formas de piedad religiosa en donde se sepa expresar un sentido comunitario atestado responsablemente [Celebración litúrgica] 'Lo que sobre todo debemos transmitir unos a otros es el sentido de servicio del prójimo como nos lo indicó nuestro Señor traducido y realizado en las formas más amplias de solidaridad humana sin vengarnos de la inspiración profunda que nos mueve y de modo que la elocuencia de los hechos delate la fuente de nuestro humanitarismo y de nuestra sociabilidad (A. De Gasperi)

VII Mundo espiritual

Los cristianos a través de su comportamiento ascético van creando una atmósfera espiritual un hábito social un ambiente religioso un clima ascético generalizado. Este contexto de modo consciente o inconsciente viene a interferir y a repercutir en la personalidad espiritual que los creyentes están llamados a realizar. Los cristianos por vivir en un determinado ambiente religioso o en una determinada época cristiana manifiestan tendencia a sintonizarse con ciertos modos espirituales demuestran que sintonizan con intereses culturales comunes con modos compartidos de valorar experiencias interiores con ambiciones ascéticas muy similares y con experiencias eclesiales generalizadas. Por eso mismo los espiritualistas de una misma época saben comprenderse mejor entre sí que los que viven en un clima espiritual muy diverso.

Sin embargo hay que recordar que los espiritualistas en la medida en que tienen su propia personalidad interior y son dóciles a la dirección del Espíritu suelen quizá expresarse con autonomía frente a la espiritualidad dominante de su tiempo. Para un espiritualista auténtico el mundo espiritual dominante tiene sentido solamente si se interioriza conscientemente si puede ser vivido de manera original como momento de una personalidad espiritual propia y singular o si se califica como aspecto asumido y adaptado a la vocación interior propia.

Cuando cambia el mundo espiritual eclesial cuando hace inadecuados los compromisos ascéticos que se inculcaban comúnmente cuando demuestra como superadas las orientaciones religiosas que se practicaban antes comunitariamente el individuo creyente suele inclinarse a sentirse como privado de un apoyo que le daba seguridad espiritual. Esto significa que el mundo espiritual existente ha sido parte altamente integrante de esa personalidad ascética quizá incluso de forma excesiva. Al mismo tiempo enseña que la misma comunidad eclesial en los momentos de transición espiritual profunda y repentina tiene la misión de asistir y educar a sus fieles para que se orienten hacia nuevos comportamientos ascéticos que debe introducirlos en nuevas costumbres y opiniones éticas que ha de formarlos pacientemente en una nueva mentalidad cristiana. El cambio del

contexto espiritual comunitario no sólo lleva consigo una posible desorientación de la doctrina espiritual que se proponía antes en la comunidad eclesial sino que puede destruir la seguridad interior en que se habían atrincherado los fieles.

Al propio tiempo no es oportuno mantener a la comunidad cristiana dentro del contexto espiritual ya adquirido y estabilizado cuando la cultura resulta profundamente modificada. La persona que tiene conciencia de hallarse en un mundo cultural nuevo exige poder vivir su espiritualidad en armonía con la nueva atmósfera socio político cultural existente. La espiritualidad está sometida a la exigencia fundamental de unirse con la perspectiva unitaria en que tiene que vivir la persona. El yo es totalmente unitario y desea poder expresarse en cada una de sus dimensiones según una visión fundamentalmente idéntica. La unidad personal requiere medirse por la identidad social de la personalidad esto es "por la solidaridad que el individuo advierte con los ideales y los valores del grupo" (E. H. Erikson).

No se crea que el cambio del contexto cultural espiritual legitima una subversión de los valores perennes de la ascesis y de la mística cristiana. Se trata siempre y solamente de modalidades de preferencias de ciertas exigencias sociales o eclesiales de prácticas religiosas adaptadas a nuevos gustos de maneras privilegiadas de expresarse etc. Al mismo tiempo ningún espiritualista puede dejarse simplemente guiar por la atmósfera cultural de su tiempo. El Espíritu conduce al alma por senderos propios a experimentar el misterio pascual a veces incluso en contraste con el mundo espiritual dominante. Si en el aspecto biológico el organismo humano se va adaptando al ambiente en el aspecto espiritual el cristiano está llamado a ser creador con el Espíritu de Cristo es decir a realizar un mundo espiritual cada vez más conforme con el Evangelio. El hombre tiene necesidad de manifestarse como creador de un mundo espiritual a fin de sentirse plenamente realizado en su propia interioridad ascética.

Las relaciones entre el yo y el mundo espiritual se presentan demasiado laboriosas si se tiene en cuenta el devenir histórico de la espiritualidad como con texto eclesial y como experiencia singu-

lar de un alma. El asceta frente al mundo espiritual procede de un modo un tanto paradójico se propone dominarlo en el mismo momento en que tiene necesidad de dejarse guiar por el rodearlo de consideraciones mientras intenta discutirlo protegerse de su influencia en la actitud misma con que se abandona a su protección. Se trata de dos expresiones igualmente necesarias y propias de quien espiritualmente aparece ricamente débil y débilmente rico frente al ambiente espiritual circundante. El asceta desarrolla su personalidad moral inserto en el mundo espiritual un mundo que no agota sus aspiraciones sino que lo estimula a trascenderlo aunque siempre necesita sumergirse en él para alcanzar la propia vitalidad ascética. Si se dejara absorber enteramente por el ambiente espiritual adquiriría una espiritualidad sociológica mera expresión de un revestimiento exterior que excluye una auténtica vida en Cristo. En cambio si intentase realizarse ascéticamente sin contacto con su mundo espiritual propio sería un estirado carente de una vida espiritual armónica humana y establemente serena. El espiritualista tiene necesidad de sumergirse en el mundo espiritual de su tiempo precisamente en el momento en que tiene que trascenderlo en virtud del Espíritu de Cristo.

VIII Perspectivas modernas de espiritualidad mundana

En el siglo XIX se proyectó y experimentó la espiritualidad cristiana frente al mundo como *consecratio mundi* un apostolado sumamente generoso pero que creía poder recuperar la profanidad del mundo dentro de cierto proselitismo clerical. Sucesivamente se perfiló la espiritualidad del *engagement* con el propósito de llegar al humanismo integral se creía que el compromiso como fuente de progreso constituía en sí mismo una verdadera espiritualidad cristiana. Frente a estos nuevos movimientos espirituales la teología se había dividido en dos corrientes una afirmaba que existe continuidad innovadora entre el orden histórico y el reino de Dios (encarnacionista) mientras que otra subrayaba más bien la ruptura discontinua (escatologista). Prevalció la corriente encarnacionista la escatología trascendente guarda una relación necesaria con la promoción humana en

la historia salvífica, aquélla se va realizando ya dentro de la edificación en el tiempo presente. Por eso el compromiso temporal quedó proclamado como un deber social incluso en virtud de la fe. En esta corriente no se mostró operante con suficiente claridad el sentido revolucionario caritativo pascual.

Actualmente la espiritualidad cristiana ha profundizado más en su inserción mundana. Entre los aspectos actuales propios de una espiritualidad mundana, se puede recordar el papel eclesial, considerado comunmente como uno de los aspectos dominantes [↗ Iglesia II].

Es voluntad de Dios que el hombre se santifique inmerso en la realidad cotidiana terrena no ya fuera, sino dentro de las preocupaciones seculares. Semejante tarea no se reduce al desempeño escrupuloso de los propios deberes profesionales, ni a ocupar puestos eminentes en la sociedad sociopolítica, ni tampoco a la práctica de una promoción puramente humana. Su principal misión consiste en hacer fermentar dentro de la realidad secular el espíritu sacramental eclesial. El mundo no sólo ha sido creado, sino también redimido por Cristo. El cristiano tiene que continuar en lo creado la obra tanto creadora como redentora que está sacramentalmente presente en la Iglesia (LG 48). "El Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo" (DV 8).

La comunidad cristiana introduce el fermento pascual en el mundo de muchas maneras, que se integran entre sí. Sólo el pueblo eclesial de Dios por entero sabe vivir en Cristo toda la riqueza de aspectos espirituales que caracteriza a la Iglesia como sacramento del Espíritu en relación con el mundo. Cada uno de los miembros de la Iglesia sabe interpretar y atestiguar solamente unos aspectos parciales de la vida sacramental eclesial. Si el monje nos hace recordar que lo único que interesa es ponernos a escuchar la voluntad de Dios [↗ Escatología], el sacerdote se consagra a recordar que a Dios se llega exclusivamente a través del sacrificio del Señor y participando de su misterio pascual [↗ Ministerio pastoral], mientras que el ↗ laico está llamado a mostrar que el mundo entero en su misma realidad profana "gime y está en dolores de parto hasta el momento presen-

te" (Rom 8,22) para poder expresarse como realidad del reino de Dios. Vocaciones cristianas múltiples, que deben desarrollarse simultáneamente en el mundo y sobre el mundo, integrándose entre sí como diversos carismas de una única Iglesia, de modo que sepan comunicar de manera más integral la salvación de Cristo al mundo.

¿Y cómo se justifica la vocación eclesial del laico en el mundo? Según los designios del Padre, el universo entero tiene que ser llevado a su perfección mediante la redención de Cristo, y la Iglesia, como pueblo de Dios, es el sacramento del Espíritu del Señor toda ella en cada uno de sus miembros tiene el compromiso de recapitular todas las cosas en Cristo. Por el bautismo el cristiano no queda separado del mundo, sino que se le coloca en él como fermento pascual para santificarlo en virtud del Espíritu de Cristo. El fiel no tiene ninguna necesidad de ser delegado por la jerarquía eclesiástica para encargarse de la santificación del mundo, es un deber que asumió al recibir el bautismo. El laico se caracteriza como miembro de la Iglesia no por estar cerrado y segregado en una espiritualidad interior propia, sino por entregarse al mundo y en el mundo. El Espíritu le ofrece carismas para el bien de la Iglesia, pero de una Iglesia se entiende, que es sacramento de fe en servicio del mundo. Ser discípulo de Cristo en su Iglesia significa ser servidor del mundo. Y ésta es la única manera de permanecer en el seguimiento de Cristo: ser coreddentores con el único Redentor.

¿La misión cristiana del laico afecta también a su deber de promoción humana del mundo? El cristiano, como tal está llamado a vivir en el mundo la realidad dramática de la Iglesia. Y la Iglesia no se confunde con el mundo. Por eso mismo la odia el mundo (Jn 15,18s) ella, sin embargo, tiene que permanecer encarnada dentro del mundo (Jn 17,14s) para poder introducir en él el fermento del misterio pascual del Señor. De manera semejante, el cristiano si como hombre está comprometido en la promoción humana del mundo, como bautizado está consagrado por entero a revolucionar la presente humanización según el misterio pascual del Señor. Teilhard de Chardin observaba: "La divinización de nuestro esfuerzo por el valor de la intención que implica, infunde a un alma preciosa a todas nuestras acciones, pero no confiere a su cuerpo

la esperanza de una resurrección. Ahora bien, esta esperanza no es imprescindible para que sea completa nuestra alegría"⁶. El cristiano está comprometido en hacer resurgir un mundo nuevo según el Espíritu de Cristo.

El cristiano pertenece al mundo no tanto por la solidaridad según la carne como en virtud de la misión salvífica propia del misterio pascual de Cristo, en el que se inicia mediante el sacramento eclesial. El cristiano, si vive realmente en el misterio pascual de Cristo, es un profeta que promueve al mundo contestando su espíritu mundano, debe testimoniar en él qué es lo que significa ser Iglesia en el mundo, debe mostrar que también las realidades mundanas han de orientarse hacia su forma nueva (GS 34, 42, 57, LG 31, encíclica *Mater et Magistra*, 255).

IX. Conclusión

El mensaje evangélico sobre el mundo ha sido visto de diferentes maneras dentro de la experiencia de la caridad eclesial y ha florecido en modalidades espirituales y culturales diversas. Esas modalidades espirituales revelan la riqueza inagotable presente en la caridad del Espíritu de Cristo, sirven para comprender cómo a lo largo de la historia de la salvación el cuerpo místico de Cristo se ha encaminado hacia una experiencia más próxima a la realidad del reino de Dios.

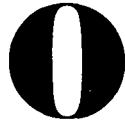
La caridad con el mundo ha significado confianza en su bondad creada, ha señalado la huida de él para poder atestiguar un auténtico mensaje evangélico caritativo, ha demostrado el empeño por encontrar a Dios dentro de las realidades mundanas a través de la purificación personal o de las estructuras sociales, ha procurado poner de relieve la autonomía de lo secular, válido en sí mismo para el reino de Dios, ha recordado que la misma vida espiritual puede reducirse y constituirse como mundo ambiental, y se ha manifestado actualmente como compromiso de los cristianos en la Iglesia para el servicio de los hombres en el mundo. Todo lo que se ha afirmado es solamente una indicación muy somera de una rica explicitación de la caridad en su desarrollo a lo largo de la historia de la salvación es una caridad que sigue estando abierta a nuevas manifestaciones en el siglo presente y en el futuro.

Por debajo de esta progresiva formulación del compromiso espiritual del hombre en el mundo asoma un anhelo que nunca se ha satisfecho por completo: el de liberar al mundo de la esclavitud del pecado de la muerte y de la ley. La espiritualidad eclesial está dirigida toda ella al esfuerzo de liberar al mundo una liberación que nunca se realiza de modo total. En esta tarea los cristianos tienen que demostrar que han sido ellos personalmente los primeros liberados, la libertad espiritual sólo puede comunicarla quien la posea en su propia existencia (GS 40, LG 8). "Vosotros sois la sal de la tierra, vosotros sois la luz del mundo" (Mt 5,13-14). El creyente actúa sobre el mundo porque, al liberarlo, facilita y al mismo tiempo atestigua su propia liberación en el Espíritu de Cristo.

T. Goffi

Notas—(1) *Opere di S. Giovanni della Croce* Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi Roma 1855 909 910 —(2) P. Teilhard de Chardin *El medio divino* Athanas Taurus 1981³ 18 —(3) Teilhard de Chardin *Mon univers en Oeuures* Seul Paris IX 80 —(4) D. Barsotti *Ascesi di comunione*, Morcelliana Brescia 1976 —(5) Pablo VI *Evangelium nuntiandi* 32 —(6) Teilhard de Chardin *o.c.* (nota 2) 29

BIBL.—AA VV *Le mepris du monde* Aubier Paris 1965 —AA VV *Mundo y exis tencia cristiana* en "Rev. de Espiritualidad" n. 151 (1979) —AA VV *El mundo y la Iglesia en el futuro* Estela Barcelona 1968 —Aguirre balizategi P *Configuración eclesial de las culturas hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vat II* Univ de Deusto Mensajero Bilbao 1976 —Alfaro J *Hacia una teología del progreso humano* Herder Barcelona 1969 —Boff C *Teología de lo político* Sígueme Salamanca 1980 —Castañeda R *Mundo y fe en evolución radical. Las estructuras revolucionarias del proceso de secularización eclesial*, Studium Madrid 1979 —D'Souza J *Iglesia y civilizaciones*, Sal Terrae Santander 1969 —González Montes A *Razon política de la fe cristiana* Univ Pontificia Salamanca 1976 —Metz J B *Teología del mundo* Sígueme Salamanca 1970 —Minnerath R *Les chrétiens et le monde* 2 vols Gabalda Paris 1973 —Moltmann J *El futuro de la creación* Sígueme Salamanca 1979 —Nicolás A *Teología del progreso* Sígueme Salamanca 1972 —Rabut, O A *Valor espiritual de lo profano*, Estela Barcelona 1965 —Roqueplo, Ph *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?* Sígueme Salamanca 1969 —Spicq C *Vida cristiana y peregrinación según el Nuevo Testamento* Ed Católica Madrid 1977



OBEDIENCIA

SUMARIO I Obediencia según la Palabra II Obediencia en la primitiva experiencia eclesial III Obediencia evangélica inculturada IV Verificación histórica de la obediencia inculturada V Criterio preferencial entre las formas de obediencia VI La obediencia en la perspectiva del Vat II VII Obediencia como redención de la autoridad según el Vat II VIII Obediencia en la actual inculturación espiritual IX Recapitulación sobre la obediencia cristiana

I. Obediencia según la Palabra

Dios se encuentra con los hombres en su vida cotidiana, lleva a cabo su historia de la salvación participando de su historia terrena “¿Qué nación hay tan grande que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros Yahvé nuestro Dios, siempre que lo invocamos?” (Dt 4,7) Un Dios que habita cerca de los hijos de los hombres (Num 35,34) establece con ellos múltiples y ricas relaciones crea relaciones de autoridad-sumisión, de mando-obediencia, de superioridad-respeto La adhesión humana a la voluntad divina se convierte en un momento privilegiado de la historia de la salvación, se constituye como signo de que se ha establecido una convivencia de amor con Dios salvador La comunidad de los creyentes consigue su propia liberación en la medida en que sabe acoger y vivir en coloquio continuado en la intimidad vital con su Dios; en la proporción con que sabe expresar amor y obediencia a ese Dios

La obediencia a Dios se hace posible solamente en virtud de un don divino, gracias a su voluntad salvífica, por su gratuita benevolencia En efecto, es un signo de su amor el hecho de que él ma-

nifieste su voluntad, que eleve a la criatura a mantener coloquio con él, que la haga capaz de vivir según su beneplacito Dios salva al hacer a los hombres conscientes de su voluntad, al constituirlos capaces de obedecer a sus designios, al educarlos dentro de su historia de manera que sean respetuosos con él, al destinarlos a convivir en la intimidad de sus confidencias de amigo

La alianza ha manifestado en la obediencia este nuevo rostro, la ha señalado como el don carismático ofrecido por Dios a los hombres, la ha propuesto como desposorio de intimidad entre Yahvé y su pueblo “Entonces te desposaré conmigo para siempre te desposaré 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) La alianza sugiere el sentido y el modo de vivir la obediencia Las criaturas, favorecidas por la amistad de Dios, tienen que amarlo a través de la conformidad con su voluntad, capacitadas para estar con él, tienen que saber “caminar ante la mirada de Yahvé” llamadas a su intimidad, tienen que saber intuir sus deseos para cumplirlos Los hombres tienen que practicar la obediencia como una manera de atestiguar que son una sola cosa con Dios como un modo de conocer los pensamientos secretos del Omnipotente y realizarlos, como una expresión de estar en intimidad de amor con el Padre celestial (Gén 17,9 Ex 19,5s, Sal 119, 2 Mac 7,1 42)

La obediencia, por ser un modo de convivir en la intimidad de amistad con Dios, orienta a los hombres hacia una vida divina al modo de la vida de Dios, los capacita para una existencia de amor caritativo, los hace madurar hacia la participación en las relaciones intratrinitarias divinas San Pablo precisaba que la obediencia cristiana está enca-

minada hacia la libertad de los hijos de Dios orienta a experimentar un vivir libre en el Espíritu de Cristo en comunión con el Padre (Gál 4,31 2 Cor 3,17) La obediencia, en el espíritu de la alianza, es tender a vivir como Dios vive

Si la revelación nos ha hecho conscientes del compromiso de obedecer a Dios para experimentar y atestiguar una vida libre en el amor divino nos ha manifestado también que la voluntad divina en la existencia actual solo puede captarse de ordinario a través de las vicisitudes y de las perplejidades terrenas, mediante los intermediarios autoritativos humanos, escudriñando los signos de los tiempos Únicamente en una futura era escatológica será posible captar la voluntad divina inmediatamente en Dios Actualmente tendemos a ello a través de ciertos signos difundidos en la creación y mediante ciertos imperativos autoritativos humanos Al presente los hombres, incluso cuando quieren obedecer a Dios, dan su adhesión a las autoridades que hacen sus veces cuando quieren conformarse con los deseos divinos intentan poner en práctica leyes formuladas por los hombres cuando quieren mostrarse respetuosos con el plan divino, se someten a unos superiores terrenos Los mismos israelitas sentían la necesidad de una palabra autoritativa que fuese humana Decían a Moisés “Háblanos tu y te escucharemos pero que no nos hable Yahvé, para que no muramos” (Ex 20,19) Aunque en su actitud de observancia legal buscaban siempre el sentido recóndito de la voluntad divina investigaban la manera de unirse al Omnipotente “Mi corazón te habla y te busca mi rostro, es tu rostro, Yahvé, lo que yo busco” (Sal 27,8)

El pueblo elegido educado en la religiosidad de los escribas y los fariseos, se había convencido de la necesidad de mostrarse respetuoso con la ley de Moisés procuraba practicar con esmero las numerosas prescripciones legales y rituales existentes, se comprometía a querer todo lo que le inculcaba la autoridad legítima En este laudable intento de uniformarse con la ley se fue, sin embargo, abandonando lentamente y cayendo en un lamentable olvido, ya no buscaba unirse amorosamente con su Dios a través de la ley sino que se detenía en la materialidad de la prescripción legal Los israelitas habían dejado de buscar el rostro de Dios, pues ponían sus complacencias en el representante

de su autoridad no expresaban ya la intención de conocer la voluntad del Señor pues les bastaba con escuchar los dictámenes preceptivos formulados en la *torah*, no se esforzaban ya en convivir en la intimidad del omnipotente Yahvé, porque consideraban suficiente vivir dentro del orden sancionado por la autoridad En el primer puesto no estaba ya la relación inmediata con Dios, sino el cumplimiento literal de la ley Dios vio entonces que los israelitas buscaban una seguridad humana “Su corazón no era recto con él y no eran leales a su alianza” (Sal 78,37) Comprendió que se sentían ricos con sus prescripciones legales, seguros de conquistar la salvación en virtud de sus propias obras conformes con la ley, no tenían ya necesidad de suplicarle para que les manifestase su voluntad salvífica

Jesús a través de su palabra y de su vida, vuelve a proponer la autoridad-obediencia dentro del espíritu de la alianza que él renueva y perfecciona Muestra que la obediencia debe tender a realizarse como vida íntima de amor con el Padre por encima de todo intermediario como convivencia con Dios y en Dios Toda su existencia tuvo como único intento uniformarse con la voluntad del Padre (Jn 8,29 16,32) de manera que se sentía una sola cosa con él (Jn 10 30) La experiencia pascual de Cristo manifestó no solo su adhesión a la voluntad divina, sino también un modo de convertirse en espíritu resucitado y de poder introducirse de esa forma en la vida divina de caridad (Jn 10,17 18) para conocer así la voluntad del Padre dentro de una intimidad confidencial

La vida de obediencia de Cristo se ofrece como modelo para todos los hombres, obediente es el que participa del misterio pascual del Señor para ser hecho capaz de esta forma de convivir caritativamente con el Padre, y de aprender a conocer así sus deseos y vivirlos con amor respetuoso

Jesús replanteó dentro del contexto de la nueva alianza no sólo la obediencia, sino también la misión de la autoridad Prescribió que toda autoridad se esforzase en reflejar realmente la voluntad divina Y este nuevo rostro de la autoridad es el que el mismo Cristo vivió entre los hombres, él quiso ser sacramento perfecto de la autoridad del Padre (Jn 13,13, Mt 28,18) Fue no tanto un representante de Dios Padre, cuanto el que pone en contacto inmediatamente

te con lo que el Padre desea "Las palabras que os digo no las digo de mi cuenta, mas el Padre, que está en mí, hace sus obras Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí" (Jn 14,10-11) Para el Evangelio, la autoridad no hace las veces de Dios; no lo sustituye mandando según sus propios criterios humanos sobre los subditos La autoridad está llamada a poner en una convivencia inmediata al subdito con Dios en el Espíritu de Cristo "Tiene la misión de hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado" (GS 21) tiene la función de educar a los fieles para que se sepan poner a escuchar inmediatamente la voz del Padre

II. La obediencia en la primitiva experiencia eclesial

Jesus, en su vida y en su Evangelio, puso de manifiesto el corazón de la obediencia perfecta indicó el auténtico sentido profundo de la obediencia cristiana Recordó que una observancia de los preceptos es cristiana sólo si tiende de alguna manera a adherirse a la palabra del Padre, precisó cual es el criterio espiritual primario al valorar la autoridad y a los subditos recuerdo que no existe una obediencia evangélica si no expresa caridad hacia el Padre

En la comunidad eclesial se procuró indicar y experimentar en qué medida era posible armonizar el espíritu evangélico de obediencia con la situación de creyentes implicados en asuntos terrenos, en la maraña de normas civiles y religiosas, sin tener nunca la posibilidad de encontrarse personalmente con el Señor Si Jesus señaló la autoridad-obediencia en su perspectiva utópica de convivencia con el Padre la Iglesia reestructuró esta indicación evangélica del Señor adaptándola a las situaciones históricas vividas por el pueblo creyente, pueblo enfrascado en los negocios de este siglo y privado de la intimidad cercana con el Señor La comunidad de los creyentes debe comprometerse en medio de los problemas terrenos, debe estimular a practicar reglas y ordenaciones humanas, debe mostrar de qué manera y hasta qué punto ha de vivirse la enseñanza de su Señor

¿Cómo interpretó y vivió la comunidad eclesial esta obediencia evangélica? En primer lugar, mantuvo su fe en la enseñanza del Señor sobre la caridad Aceptó el deber de tender a vivir la

obediencia de forma ideal como respuesta a la Palabra como sumisión a la voluntad de Dios en Cristo, como participación-continuación de la obediencia del Señor La obediencia entra en la historia salvífica sólo si existe una manera de vincularse con Dios en Cristo según las indicaciones de la nueva alianza, si en cierto modo es expresión de una vida caritativa que consiste en inaugurar en si mismo una coparticipación de la vida divina trinitaria Por eso la autoridad eclesial no se estructura como un oficio que se justifique en si mismo, sino como epifanía de la autoridad de Dios en Cristo, como sacramento que pone al mismo superior en situación de escuchar inmediatamente al Espíritu, como carisma que Cristo emplea para la salvación de los hombres La autoridad y la obediencia en la comunidad eclesial están ancladas en Cristo (2 Tes 3,14) para llegar a Dios Padre (He 6,7 Rom 1,5 2 Tes 1,8)

Esta propuesta ideal evangélica de obediencia que la Iglesia inculca fielmente entre los creyentes, no se declara realizable en virtud de un compromiso personal, no se propone ante todo como deber moral o ascético Es siempre una situación que depende de como vive una persona en la vida caritativa de como se inserta en el Cristo integral de como es partícipe del reino del Padre, de cómo esta pneumatizada en el yo de tal manera que sepa comulgar con los demás dentro del amor de Dios Precisamente porque la autoridad-obediencia indica la manera de vincularse y vivir identificados con el querer íntimo de Dios en Cristo ¿Acaso puede uno con su propio esfuerzo comprender "cual es la anchura la longitud la altura y además la profundidad y conocer el amor de Cristo que sobrepaja todo conocimiento" (Ef 3,18-19)? Para conocer los pensamientos del Padre y conformarse con ellos, es necesario ser transformado en nuestro propio yo y en nuestra propia vida, de manera que nos convirtamos en espíritu del mismo modo que Cristo resucitado "Nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios" (1 Cor 2,11)

¿De qué manera se le comunica al alma este don del Espíritu, que capacita para obedecer a Dios en la propia intimidad? A través de la participación en el misterio pascual que se verifica prácticamente en la recepción de los sacramentos Ya en virtud del bautismo, el yo va adquiriendo lentamente una

transformación radical, se convierte en un ser resucitado, se cualifica como espíritu, se hace uniforme con la vida divina caritativa, adquiere capacidad para estar en unión de intimidad con el Señor Y a medida que el yo va siendo pneumatizado en virtud del misterio pascual del Señor, tiene la posibilidad de obedecer en sintonía con los deseos del Padre, según un espíritu caritativo, en unión con la voluntad divina El misterio pascual de Cristo, comunicado al alma, confiere la capacidad o la posibilidad de realizar una obediencia cristiana según el espíritu filial del Señor Jesus En este sentido la espiritualidad tradicional ha afirmado que la obediencia con espíritu filial al Padre es posible al creyente solo cuando éste se inscribe en la obediencia de Cristo Señor al Padre

Como el creyente nunca en la tierra esta transformado por completo en sentido pascual, no ha resucitado del todo no esta nunca totalmente pneumatizado no posee jamás definitivamente la caridad completa, su obediencia esta siempre fundamentalmente retenida por la voluntad de la autoridad mundana, si bien, por vivir en el Espíritu de Cristo tiene que mostrar en cada uno de sus actos obedienciales cierta intención dirigida a Dios en Cristo, en cada una de sus adhesiones al superior terreno tiene que saber remontarse al contacto personal con el Señor, en el cumplimiento de las disposiciones humanas, tiene que intentar descubrir el plan divino

De hecho, entre los cristianos este empeño de obediencia cristiana se realizó de diversas maneras en su forma inicial Podemos indicar algunas intenciones obedienciales que los mismos apóstoles sugerían a los fieles de la primitiva Iglesia Unas veces les invitan a elevarse con el pensamiento y con el corazón al Señor Jesus, de manera que le obedezcan directamente a él como a Hijo del Altísimo "Someteros todo entendimiento a la voluntad de Cristo" (2 Cor 10,5) Se deja de lado toda autoridad humana para poder encontrarse únicamente con la del Señor Otras veces se parte del reconocimiento de la presencia válida del superior humano y de sus mandatos, se acogen con respeto esos preceptos terrenos, pero con espíritu de fe se los ve como si estuvieran dictados por Cristo, como si fueran preceptos utilizados por Dios para comunicarse a nosotros como si el rostro del Señor se presentase bajo el del superior

terreno "Las mujeres sean sumisas a sus maridos, como si fuese el Señor, siervos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor y respeto, con sencillez de corazón, como a Cristo" (Ef 5,22, 6,5) En otras circunstancias se advierte a los fieles que tienen que permanecer dentro de una obediencia humana (inherente a la vida política, social o familiar), que puede valorarse de forma crítica según su radio de capacidad realizadora Sin embargo, incluso en esta hipótesis, los cristianos son invitados a motivar su obediencia en el amor al Señor, a fin de seguir su ejemplo y atestiguar socialmente cómo obedece un discípulo de Cristo "Vivid sujetos a toda autoridad humana por amor al Señor" (1 Pe 2,13)

Sucede también a veces que se propone como obligatoria la obediencia por ser virtud social, que se justifica por una exigencia de bien comun, de orden público de cooperación entre los hombres, como respeto a las jerarquías constituidas Se advierte una ausencia de relación intencional explícita con Dios en Cristo Pero incluso en esta hipótesis se acepta la obediencia en cuanto implícitamente se la considera como virtuosa, ya que objetivamente puede referirse a los deberes exigidos por el orden providencial divino, puesto que Dios quiere que entre los hombres exista una autoridad con vistas al bien comun "Siervos, someteos con todo respeto a los amos, no solo a los buenos e indulgentes, sino también a los violentos pues agrada a Dios soportar por causa suya las vejaciones injustamente inferidas" (1 Pe 2 18s) Según las diversas situaciones sociales y eclesiales y el grado de formación espiritual de los individuos se han sugerido en la comunidad eclesial diferentes modalidades de practicar la única obediencia cristiana evangélica

III. Obediencia evangélica inculturada

La obediencia cristiana caritativa se va dibujando según modalidades no siempre conscientemente claras, entre otras cosas porque no aparece como una realidad distinta, como un don exclusivamente carismático Está llamada a presentarse y a estructurarse en el interior y a través de la experiencia humana de las relaciones sociales y culturales existentes Como la Palabra de

Dios se comunica mediante palabras humanas, como el Hijo de Dios viene a convivir entre los hombres asumiendo la carne mortal, como la voluntad salvífica del Padre en Cristo se expresa a través de la sacramentalidad de la Iglesia, como el amor caritativo del Espíritu se difunde a través de los modos humanos del amor, así también la obediencia caritativa en Cristo y con Cristo al Padre entre los hermanos se ofrece como fermento en el interior de las maneras humanas de obedecer.

La obediencia caritativa cristiana está llamada a encarnarse en los diversos rostros históricos culturales de la obediencia humana. Entre los hombres se alternan varias formas de humanismos, se establece una variada riqueza expresiva de modalidades autoritativas y de sumisión, se configuran nuevos aspectos en las relaciones sociales o jerárquicas, se dibuja una evolución histórica en los modos de vivir virtuosamente en la obediencia. Todo esto es un aspecto de lo humano que debe asumir la caridad evangélica para ofrecérselo redimido a los hombres. Cuando los cristianos asumen el estilo cultural del tiempo a propósito de las relaciones sociales de autoridad sumisión y lo saben redimir testimoniando con ello un espíritu evangélico, desarrollan un carisma al servicio de la Iglesia. Es propio de la misión evangelizadora de la Iglesia asumir el humanismo cultural histórico, a fin de expresar en él y a través de él la fuerza renovadora del acontecimiento salvífico. De esta manera "se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de pueblos, ilustradas con la luz del Evangelio" (AG 22).

La inculturación de la obediencia caritativa atestigua que el Señor es inagotablemente rico en su intimidad amorosa con el Padre y puede permitir a su Iglesia participar de sus bodas místicas a través de las más diversas experiencias humanas. Y al mismo tiempo permite a la Iglesia denunciar críticamente los modos culturales de autoridad-obediencia vividos en la sociedad actual, atestiguando proféticamente en ella que semejante experiencia cultural podría o debería vivirse de modo evangélico.

La inculturación demuestra a la Iglesia que no puede detenerse en una misión evangelizadora que sea definitiva

El mundo se encuentra en una continua renovación de su tensión humanista y la Iglesia es consciente de que su misión se desarrolla en jalones sucesivos con paciente longanidad, adhiriéndose con sentido realista a las situaciones históricas culturales, comprometiéndose con las visiones humanas para redimir las, reviviendo en continuidad el misterio pascual del Señor.

Sería humana y cristianamente fatal encuadrar la vida de los fieles dentro de una ordenación fija en lo que respecta a la práctica virtuosa de la obediencia, eso sería alienar su disponibilidad de leer y valorar la experiencia espiritual en devenir, anular su creatividad cultural, imponer a los acontecimientos un sentido preconstituido, limitar la realidad a un sentido único, mostrar la espiritualidad cristiana reducida a una monotonía asfixiante. Ahora bien, la misma virtud cristiana de la obediencia está interesada en saber interpretar, leer y renovar la realidad concreta en despertar la creatividad e inventiva, que suscitan continuamente nuevas formas de bien.

Por otra parte históricamente la práctica de la obediencia cristiana no ha sido nunca concebida de una manera ahistórica, fuera de un contexto cultural concreto. Ha sido siempre el aspecto de un conjunto armonizado de valores existente en una época determinada, el reflejo de un determinado modo espiritual de vivir imperante en una iglesia particular. En general, se tiende a absolutizar el sentido de autoridad-obediencia tal como se ha comunicado durante la educación de la adolescencia. Por esta tendencia a absolutizar, siempre que cambia el contexto socio-cultural espiritual se suscitan crisis. Se tiende a pensar que se rechaza el principio mismo de autoridad-obediencia, y no solamente una de sus formas culturales. Ello también porque la comunidad eclesial no se muestra dispuesta u oportuna en testimoniar la actuación evangélica profética de la nueva forma de autoridad-obediencia. Y todo esto engendra una desorientación espiritual. No pocas veces la desobediencia o contestación juvenil es una repulsa de la inculturación anticuada con que se presenta la virtud de la obediencia, mas que un sus traerse a una vida virtuosa obediente.

Los nombres de las virtudes siguen sin variar, pero su contenido experimenta una continua modificación. El que ve las cosas desde fuera tiene la

impresión de que la vida espiritual es un sector terriblemente fijado de una vez para siempre, vinculado a unos valores detalladamente imposibles de su perar. Pero lo cierto es que esta profundamente sometida a un devenir socio-cultural eclesial.

IV. Verificación histórica de la obediencia inculturada

Para hacer concreto y convincente el discurso sobre la obediencia inculturada, sera conveniente poner algunos ejemplos. Segun la antigua sabiduría griega, el universo es un cosmos debidamente armonizado en sus partes con el todo estructurado con gran arte, dirigido y basado en una voluntad divina. El hombre tiene que mostrarse obediente conformandose con este orden estable¹. Lo que fundamenta la obediencia humana no es la antropología sino la cosmología². Los estoicos, en cambio, partiendo de la experiencia de los limites y de los males existentes en el mundo, no aconsejan la inserción corpórea en la unidad del cosmos ni la contemplación bienaventurada de sus bellezas, sino la huida del ambiente de los sentidos y del cuerpo para refugiarse en un mundo totalmente distinto a través de la experiencia vivida del ápice del alma. La obediencia se presenta como ascesis del yo para introducirse en una atmósfera nueva, donde se une lo bello con lo bueno.

Para la Sagrada Escritura el cosmos yace en un estado imperfecto, y ademas en decadencia, debido al pecado del hombre. No se prescribe la obediencia para insertar la conducta humana en el orden universal ni para huir de él sino para poner al hombre en comunión con Dios. Y puesto que la palabra revelada habla de una escucha inmediata y mediata de la voluntad divina, los cristianos han procurado ponerse en situación reverente al Espíritu de Dios de dos maneras fundamentales directamente o mediante intermediarios.

En primer lugar, orientándose hacia la comunión inmediata con Dios, algunos creyentes han intentado purificar su propio yo a fin de capacitarlo para sintonizar con el Espíritu, así lo hicieron los carismáticos o pentecostales (cf 1 Cor 3,16, 6,19, LG 4). Otros han seguido a un director espiritual penumático, como en los tiempos monásticos de san Antonio abad, en los que el pa-

dre espiritual no ejercía una autoridad desde fuera, sino que ofrecía solamente el testimonio del Espíritu que actuaba en él. Otros constituyeron una fraternidad en la que se edificaban mutuamente para lograr todos juntos detectar y atestiguar las inspiraciones del Espíritu y constituir una *komonia* o comunidad dócil a los carismas vividos entre hermanos, es lo que sucedió en la comunidad apostólica (He 4,32s) en el cenobitismo de Pacomio o en el programa primitivo monástico de san Francisco de Asis. En la fraternidad se intenta trascender la autoridad humana, cada uno de los miembros, mediante una ascesis personal, se esfuerza en identificarse con el Espíritu haciéndose "sacramento de filiación" (I Brianchaninov).

San Buenaventura intento presentar la vision de la obediencia segun el Espíritu de Cristo en una estructuración teológica. Considera que la perfección de la obediencia depende del grado de amor caritativo que le sirve de fundamento. La obediencia es perfecta en cuanto que expresa y se identifica con la caridad. En la proporción en que el alma se purifica pasualmente en la medida en que se transforma en el Espíritu de Cristo, segun el grado de participación en la vida divina caritativa, tiene también la posibilidad de intuir los deseos del Padre, de elevarse con obediencia inmediata hasta sus sentimientos y sus deseos. Esta concepción espiritual, basada en el acto de fe, mas que detenerse en el superior que representa al Señor, intenta llegar directamente al Padre mediante el Espíritu de Cristo, aunque ordinariamente esto es posible sólo a través del dialogo con los hermanos (sobre todo con el superior) y al servicio del bien de la comunidad.

En la comunidad eclesial se ha vivido otra experiencia obediencial la de no buscar la comunión inmediata con el Espíritu de Cristo sino someterse "con espíritu de fe a los superiores que hacen las veces de Dios" (PC 14). Dios, en su orden providencial, se dirige a los seres más pequeños mediante intermediarios, se vale de personas constituidas en autoridad para coordinarlo todo segun su orden providencial; manifiesta ordinariamente su voluntad a través de los superiores. La autoridad se convierte en un oficio, se institucionaliza, va asumiendo una configuración muy condicionada por el contexto cultural de los tiempos.

En el monasterio benedictino la autoridad-obediencia se establece dentro de los módulos feudales; se estructura según una modalidad altamente jerárquica, en la que "todo ha de ejecutarse con el consentimiento del abad" (*Regla*, 49), ya que "se va hacia Dios siguiendo las huellas de Cristo, obedeciendo" al abad (C. Marmion). Para san Ignacio de Loyola la perfección consiste en adherirse de la manera más completa al superior, teniendo "con él no sólo un mismo querer y no querer", sino "sometiendo el propio juicio al de él". "Haga cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dejar llevar y regir de la divina Providencia por medio del superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se deja llevar adonde quiera y tratar como quiera, o como un bastón de hombre viejo, que sirve a quien lo tiene en cualquier sitio y para cualquier cosa"³. Se puede llegar a la obediencia ciega; el alma, dejando aparte toda consideración prudencial humana, con sentimientos de fe se abandona al querer del superior (*alieno iudicio ambulare*), sabiendo que en él se manifiesta la voluntad de Dios. Se sabe por la fe que el superior hace las veces del Señor, está "en lugar de Cristo".

Lo mismo que san Buenaventura es el teólogo teórico más eminente sobre la obediencia como adhesión inmediata a Dios en Cristo, así lo es santo Tomás para la obediencia como adhesión a Dios mediante el precepto del superior. Para santo Tomás el criterio de la obediencia perfecta depende de la presencia del mandato y de su completa ejecución (*S. Th.* II-II, q. 104, a. 4). La atención primera no se dirige tanto a superar el precepto humano para centrarse en la palabra del Señor, cuanto a considerar el modo de acoger y ejecutar el precepto. Esto puede hacerse con una doble modalidad de perfección; primeramente, ejecutando su contenido por estar mandado; no por su aspecto prudencial, sino por su forma imperativa (*S. Th.* II-II, q. 104, a. 2); entonces el obediente implícitamente acata la autoridad en cuanto prescribe determinadas acciones; en segundo lugar, se puede expresar un ánimo obediente más perfecto todavía, cuando el súbdito se empeña en obedecer más allá del ámbito común; cuanto más extensivamente acepta uno ser súbdito, más perfecto es en la obediencia (*S. Th.* II-II, q. 104, a. 5, ad 3). El perfecto obediente se

muestra dispuesto a dejarse mandar en todo por el superior, sin poner límites a su competencia legítima. La perspectiva tomista no es propiamente la de la fe, sino una consideración teológica sobre el ejercicio de la obediencia como virtud moral. En consecuencia, santo Tomás pide que el súbdito proceda, incluso en la obediencia, valorando la bondad de lo que se le manda, asumiendo una responsabilidad crítica, expresando una presencia personal digna. "La persona, así como está obligada a proceder según su propio consejo en todas sus acciones, así también debe hacerlo en actitud de obedecer al superior" (*S. Th.*, II-II, q. 104, a. 1, ad 1). Santo Tomás intuía fácilmente que, al fundamentar la obediencia no en el Espíritu de Cristo, sino ante todo en el mandato de los superiores, se podía dar lugar a no pocos abusos: la autoridad puede sentir la tentación de imponer la adhesión a una visión inadecuada de valores subordinados a sus órdenes, de exigir la aceptación absoluta de unas propuestas de suyo contingentes, de obligar a tener como voluntad de Dios ciertos preceptos puramente humanos, de hacer aceptar como sagrada la orden existente impidiendo cualquier tipo de contestación y de evolución. El súbdito ha de ser un colaborador críticamente responsable con la autoridad a fin de promocionar la verdad y el bien común.

San Francisco de Sales y santa Juana Francisca de Chantal († 1641) buscan un nuevo perfeccionamiento de la concepción ética tomista sobre la obediencia. Para ellos la obediencia es perfecta cuando se muestra integrada en el fondo de su acto por un conjunto de virtudes, dado que la obediencia está destinada a completarse con las demás actitudes virtuosas de la persona. La obediencia no se configura aisladamente, sino sólo como momento de una vida enteramente virtuosa. El obediente consigue ser verdaderamente tal sólo si en el mismo acto de obediencia ejercita la piedad filial, el espíritu de caridad, el sentido de sacrificio, la prontitud de la adhesión, la docilidad prudente, la sagacidad eficiente, la humildad paciente y otras cualidades espirituales. No existe la persona virtuosamente obediente, sino que el obediente es virtuoso si es tal en sentido integral (principio de la totalidad virtuosa en dimensión personal). Si para santo Tomás la obediencia guarda relación con las demás virtudes,

sobre todo porque éstas pueden ser objeto del precepto del superior (*S. Th.* II-II, q. 104, a. 2, ad 1), para san Francisco de Sales y santa Juana F. de Chantal la obediencia se constituye integrándose en el ejercicio de las demás virtudes.

La inculturación de la obediencia puede depender no solamente del contexto socio-político-eclesial o de una propia visión teológico-espiritual, sino también inconscientemente de predisposiciones personales de los espiritua-listas, de sus estados psico-caracteriales, de los modos propios de vida ascética o de sus experiencias comunitarias. Puede resultar útil recordar algunos ejemplos. San Francisco de Asís propuso al principio a su comunidad religiosa la observancia evangélica de la fraternidad; después de una amarga experiencia de convivencia religiosa comunitaria, impuso a los hermanos una obediencia eminentemente canónica; pasó de la forma evangélica de caridad a la estructuración legalista-eclesial.

Pedro de Bérulle († 1629), profundamente consciente de su dignidad carnal, acogió la concepción metafísica neoplatónica del Pseudo-Dionisio, que contempla una visión jerárquica del mundo espiritual. Según Bérulle, las gracias divinas trinitarias descienden sucesivamente sobre las almas a través de Cristo, la Virgen y el superior. Y el súbdito no puede remontarse hasta Dios para recibir sus gracias más que a través del superior. La acción de Dios se perfila mediante una gradación de unidades jerárquicas. "De este modo Dios, que es unidad, lo conduce todo a la unidad y por grados distintos de unidad viene y desciende hasta el hombre y el hombre va y sube hasta Dios y llega a disfrutar así de la unidad suprema y original de la divina esencia"⁴.

Carlos Condren († 1641) tiene la experiencia de su ser psicasténico, de su vida interior atormentada, de su existencia psíquica y socialmente agitada. Partiendo del presupuesto de la nada de la criatura, propone la obediencia como un anonadamiento. "Cuando Dios hizo salir de sí a las criaturas, les dio un ser hecho de la nada y de este modo, al darles un ser formal y visible, el ser real y verdadero de esas cosas ha permanecido siempre en él [...] lo que ahora vemos nosotros en las cosas creadas y en las criaturas no es su ser real y verdadero, ya que las cosas creadas y las criaturas no tienen en sí mismas su

realidad". El Espíritu, "al darse a los hombres, los aniquila en su misma donación; a tal punto ésta es santa y no puede tolerar nada creado, ni puede sufrir nada fuera de su pureza" (Carta inédita). Y así, la obediencia vivida, como un renegar de sí mismo, es la única manera de acercarse hasta Dios.

V. Criterio preferencial entre las formas de obediencia

Si la obediencia ha tenido múltiples expresiones (de las que no hemos puesto más que unos breves ejemplos), si ha conocido una continua inculturación, si ha indicado diversas maneras de acatamiento del Espíritu, si ha considerado que era posible practicar la imitación de Cristo de formas distintas, si ha manifestado una comunidad eclesial caracterizada por formas carismáticas diferentes, ¿podría establecerse una preferencia entre esas formas? ¿Se puede hacer una valoración crítica sobre el modo más evangélico de expresar la obediencia cristiana?

Quizá no sea conveniente expresar un juicio preferencial absoluto. Toda forma virtuosa de obediencia ha correspondido a un contexto socio-cultural determinado; ha querido indicar un *kairós* o gracia eclesial propia de una época determinada en la historia de la salvación; ha reflejado una etapa espiritual particular experimentada por la comunidad cristiana. Precisamente por esto, cuando se oye discutir la forma con que a uno lo han educado o con que ha vivido la obediencia de su vida pasada, no debe imaginarse que ha vivido una ascesis equivocada o malgastada. Tiene que pensar que se ha portado tal como lo exigía el propio tiempo salvífico y eclesial. Por otra parte, los mismos que hoy son renovadores puede que se encuentren también, en una edad más avanzada, discutidos a causa de unas nuevas costumbres a propósito de la obediencia.

Lo que permanece como espiritualmente esencial es vivir con espíritu de fe-caridad la obediencia dominante; no detenerse en la red de la ley humana, sino remontarse a la unión íntima con el Señor Jesús; no pensar nunca que basta con respetar la voluntad del superior, sino intentar relacionarse con la voluntad del Padre. Si las relaciones humanas con la autoridad intermedia son imposibles de eliminar, cristianamente no

está permitido olvidar la tensión hacia un contacto directo con el Padre en el Espíritu de Cristo. En la regla de la fraternidad de Taizé leemos "Si esta regla hubiera de considerarse como un resultado final y nos dispensara de la continua búsqueda de los designios de Dios de la caridad de Cristo, de la luz del Espíritu Santo significaría entonces cargarse con un fardo inútil, mejor sería no haberla escrito nunca"

VI. La obediencia en la perspectiva del Vat. II

La obediencia cristiana tiene una exigencia irrenunciable que la autoridad humana sea cada vez más transparente a la voluntad divina, de forma que la misma obediencia de los creyentes pueda expresarse y orientarse como sumisión inmediata a Dios Padre en Cristo. Semejante perspectiva de la autoridad obediencia refleja la índole escatológica de toda la vida cristiana: desea ser una anticipación de la vida caritativa futura; quiere ser participación de la autoridad obediencia que vive el Cristo Señor en el esplendor de su gloria (LG 42)

¿Cómo presenta el Vat II la autoridad-obediencia? ¿Sabe poner de relieve la novedad evangélica de la virtud de la obediencia? El Vat II recuerda la indicación esencial del evangelio cuando habla de la jerarquía eclesial: "En la persona de los obispos, a quienes asisten los presbíteros el Señor Jesucristo, Pontífice supremo, está presente en medio de los fieles" (LG 21, CD 2). La jerarquía, al hacer presente a Cristo, no hace más que facilitar una auténtica obediencia cristiana entre los fieles, obediencia que puede definirse de este modo: un ofrecer directamente "a Dios, como sacrificio de sí mismos la plena entrega de su voluntad" (PC 14).

El Vat II al señalar una perspectiva ideal de la autoridad eclesial, no ha pretendido negar las posibles deformaciones de las situaciones existenciales autoritativas. Cristo está presente en la jerarquía, aun cuando sus titulares puedan ser intermediarios y representantes indignos. El concilio se muestra consciente de los límites de lo humano, incluso cuando está revestido de carácter sagrado. La autoridad humana, por muy noblemente elevada que se encuentre, esconde en sí misma la tentación de lo

demoníaco, a veces se expresa en la ambigüedad de desahogar sus ansias de poder, en sus mismos gestos de entrega puede cultivar la pretensión de poseer, en los mismos momentos de purificación ascética puede engañarse sobre la eficacia de su juicio inapelable. La autoridad, constituida para manifestar el Espíritu puede quizá apartar en parte de él, instituida para liberar a los hombres a fin de que se abandonen con confianza en manos del Señor, los somete a veces a las estructuras terrenas y a su propia persona. Precisamente por esto el Vat II recomienda a todos los que están constituidos en autoridad en la Iglesia que "no sofocan el Espíritu" (LG 12) y que sean conscientes de que junto con toda la comunidad también ellos "están siempre necesitados de purificación" (LG 8, UR 4 7). "La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente" (LG 48).

El Vat II dirige unas palabras análogas a los fieles sobre el deber de la obediencia. Recordando que tienen que vivir en una sumisión dirigida inmediatamente al Señor, les recomienda que se preserven sobre todo de la ilusión de estar iluminados de modo carismático y que no se creen autosuficientes en su caminar hacia el Señor. Al mismo tiempo, les invita a recordar que son posesión de Cristo, evitando vivir en el servilismo respecto a los superiores. La vida cristiana caritativa es esencialmente libre por ser vida de hijos de Dios, por estar impregnada de la espontaneidad del amor caritativo e injertada en Cristo liberador (PO 15). "Vosotros en efecto, hermanos, fuisteis llamados a la libertad" (Gál 5,13). El Vat II reconoce repetidas veces la vocación del cristiano a la libertad (LG 9, GS 39, 42) aunque luego ese cristiano se degrade fácilmente en actitudes de servilismo y de lisonja respecto a la persona de los superiores o bien se inclina a rechazar esa libertad por miedo a asumir responsabilidades personales a tal punto que resulta casi artificioso aquel testimonio del concilio, de que la obediencia cristiana "conduce a la libertad más madura de los hijos de Dios" (PO 15).

El Vat II no tiene la pretensión de establecer ya en la tierra una autoridad obediencia exactamente al estilo de la caridad futura, no exige que se tenga

tal fe en un poder que se le mire como un espejo totalmente terso de la luz del Espíritu, ni sugiere a los fieles que se crean capaces de mantenerse dentro del querer de Dios sin necesidad de prescripciones terrenas, ni se imagina que los cristianos puedan vivir la obediencia con la plena libertad de los hijos de Dios que viven en la consumación del amor caritativo. El concilio se limita a sugerir el espíritu renovador evangélico que lentamente debe imbuir las relaciones de autoridad obediencia, que re que en cierto modo se sepa enunciar proféticamente su futura forma caritativa una iniciación cristiana de nuevas relaciones caritativas de autoridad obediencia que se traduce concreta mente en la función de "servicio".

La autoridad debe desempeñarse como un servicio y no como un dominio "Aquel de entre vosotros que quiera ser grande que sea vuestro servidor" (Mt 20 26s Rom 11 13, LG 24 27 32). De manera semejante los cristianos son obedientes siempre que, siguiendo el ejemplo de Cristo y haciéndose conformes a su imagen obedientes en todo a la voluntad del Padre se consagren con todo su ánimo a la gloria de Dios y al servicio del prójimo (LG 41-42). Concebir la autoridad y la obediencia como un servicio de cada uno a todos los demás y de todos a cada uno es definir esas actitudes como capacidad de hacer el bien como obsequio al Espíritu interior es comunicar la caridad en las relaciones humanas sintiéndose cada uno movido a sacrificarse por los demás a imitación de Cristo y por su gracia es hacer que germine la auténtica libertad en las comunidades, ya que los miembros aprenden a dejarse iluminar y a vivir según los dones del Espíritu (1 Jn 2 26). El Vat II ha indicado el fermento evangélico de servicio que debe introducirse y difundirse entre las experiencias humanas de autoridad y de obediencia aunque es consciente de que no pocas veces ha estado ausente entre la autoridad y los súbditos. Estos bienes caritativos de la autoridad de la obediencia del servicio y de la libertad hay que brindarlos continuamente a los hombres y "después de haberlos propagado en la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volve remos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal" (GS 39)

VII. Obediencia como redención de la autoridad según el Vat II

Los estudios de psicología y de sociología están de acuerdo en presentar el poder como sometido a una radical ambigüedad con una potencialidad contaminada por lo demoníaco con una tendencia a la prevaricación imposible de eliminar. La autoridad incluso cuando es conferida por el sacramento, permanece inclinada a exaltarse en su misión de servicio. El sacramento incoha una potencialidad, genera el deber de realizarse progresivamente no asegura una realización virtuosa. Por el sacramento la autoridad se confiere dentro del dinamismo pasual con el compromiso de purificarse cada vez más de su propio egoísmo radical y con el convencimiento de ofrecerse continuamente a la redención de Cristo.

La autoridad se plantea en términos dialécticos. De ella hay que decir al mismo tiempo que habla en nombre de Cristo y que tiene que uniformarse con el Espíritu para poder expresarse en nombre de Cristo, que representa al Señor y que debe capacitarse para dirigir en nombre del Señor que es Cristo en la tierra y que tiene que hacerse imagen viva y perfecta de Cristo. El error está en escoger o proponer un solo de los dos elementos. Si nos detenemos exclusivamente en la identidad actual con Cristo Señor se forja un absoluto que sabe a idolatría se desconoce que el mismo poder eclesial experimenta un continuo paso pasual del vivir según la carne al vivir según el Espíritu. Limitarse a considerar la autoridad como si fuera solo un compromiso de conformarse con la autoridad de Cristo es desconocer la fe que nos impone el deber de descubrir a Cristo actualizado en su Iglesia (LG 20 21 CD 2).

De una manera análoga, también el acatamiento por parte del fiel de la autoridad eclesiástica se sitúa en una actitud dialéctica. En primer lugar no hay que escandalizarse de la posible ambigüedad latente en la autoridad, buscando en ello el pretexto para sustraerse a la obediencia. En relación con la misma jerarquía eclesiástica el Señor ha dejado al creyente dentro del contexto de no haber resucitado todavía definitivamente en Cristo, de no estar aun en disposición de mirarse con seguridad en la voluntad del Padre, sino de tener que adherirse a ella a través de la

mediación eclesial El presente no es un tiempo de posible unión total con el Señor, sino de un paso pascual hacia él por medio de la autoridad eclesial De este modo, la misma obediencia caritativa del cristiano, en el acto mismo de adherirse al precepto del superior, está totalmente inmersa en el devenir purificativo pascual, se arraiga en la fe, ya que no goza con claridad de la palabra del Señor, se integra en la esperanza, ya que no se siente suficientemente iluminada por la luz del Espíritu [PC 14, Párrafo VI, *Evangelica testificatio* AAS 63 (1971) 510]

Al mismo tiempo el fiel tiene la obligación de no habituarse a una autoridad eclesial situada en la ambigüedad, tiene que agudizarla para que se convierta al Señor Entre otras cosas, la jerarquía eclesial está llamada a atestiguar en el mundo cómo puede y debe ser redimido el poder difundido en las asambleas humanas La autoridad eclesial en relación con el mismo ejercicio del poder que se practica entre los hombres, tiene que saber suplicar a Dios lo mismo que hacía Jesucristo "Por ellos yo me santifico, para que también ellos sean santificados en la verdad" (Jn 17,19)

Al fiel se le ha confiado la salvación de la autoridad Con respeto filial y con amor caritativo tiene que comprometerse a promover en la asamblea eclesial la presencia de una autoridad que corresponda lo mejor posible a la grandeza de Cristo Se trata de una tarea inherente al estado mismo del cristiano Un creyente es por vocación una persona que sigue a Cristo, que se conforma con él, que se convierte en una actualización de la misión del Señor en el día de hoy Esto supone que el cristiano, a medida que es redimido y hecho partícipe del cuerpo místico del Señor, tiene que ser con Cristo y en Cristo un redentor El cristiano ha sido salvado no para sí, sino para los hermanos, no para una ventaja propia, sino para difundir la caridad entre los demás Por esa vocación suya tiene el cometido de santificar filialmente a sus mismos superiores

En conclusión, según el Vat II el fiel tiene que asumir frente a la autoridad actitudes sumamente dialécticas, se muestra establecido en adhesión respetuosa al superior, pero al mismo tiempo intenta trascenderlo para vincularse inmediatamente al Padre en el Espíritu de Cristo, reconoce a la autoridad

como gracia para remontarse al plan de Dios y llevarlo a cabo y, al mismo tiempo, se compromete a promoverla para hacerla menos alienada de los deseos de Dios, tiene fe en que en la jerarquía esta presente el Señor, pero sabe también que el rostro de Dios en Cristo es inefable, se abandona a la obediencia como camino para adquirir la libertad cristiana, pero al mismo tiempo ha de comprometerse a ir más allá de la persona del superior para no caer en el servilismo

VIII. La obediencia en la actual inculcación espiritual

Es tarea de la comunidad eclesial dedicarse a la evangelización, no solo anunciando la palabra revelada, sino sobre todo intentando traducirla al lenguaje corriente, concretándola según los problemas actuales, expresándola según las culturas corrientes En particular, a propósito de la autoridad obediencia, la comunidad eclesial tiene el deber apostólico de indicar, bien la enseñanza revelada, bien como esta en enseñanza esta llamada a redimir y a expresar de una forma nueva las relaciones actualmente vigentes entre autoridad-obediencia Las indicaciones conciliares sobre la obediencia eclesial no libran a esta virtud de la aventura de progresivas inculcaciones posteriores El Vat II se limitó a ofrecer algunos aspectos teológico-pastorales, que es preciso tener en cuenta en las experiencias sucesivas sobre la práctica de la obediencia

La comunidad eclesial suele expresar la evangelización a través de palabras y de prácticas, interpretadas y vividas por dos grupos diversos de sus miembros los laicos y los religiosos Ellos ofrecen dos modos de vida cristiana llamados a integrarse entre sí y juntos, señalan una catequesis eclesial menos incompleta La praxis cristiana de la autoridad-obediencia entre los fieles y los religiosos se denomina carisma eclesial En efecto su experiencia no sólo tiene la finalidad de acoger y traducir en su propia existencia la enseñanza evangélica sobre la autoridad-obediencia sino también la de proclamar a todos —creyentes y no creyentes— que la comunidad eclesial vive la enseñanza del Señor sobre la autoridad obediencia, que la Iglesia es creíble por la verdad que profesa y practica, que es hermoso y provechoso

vivir según el Espíritu, presente y operante en la Iglesia Por eso la autoridad-obediencia han de vivirla la jerarquía eclesial, los laicos y los religiosos como servicio de la Iglesia como apostolado entre los no creyentes, como modo insustituible de evangelización

La autoridad obediencia, vivida por los laicos y los religiosos es necesariamente evangélica, aun cuando los laicos y los religiosos la ejerzan de diversa forma El pluralismo de experiencias eclesiales de autoridad obediencia (existentes entre las múltiples familias religiosas o entre los diversos grupos de laicos creyentes) se estructura y se armoniza como en un mosaico, para manifestar mejor la hermosura del rostro de la Iglesia No hay que establecer comparaciones de preferencia entre estas experiencias cristianas, a no ser en cuanto que consigan de hecho expresar una mayor caridad en cuanto que sepan atestiguar una mas profunda reactualización de la presencia del Señor entre los hombres

Si se quisiera presentar la obediencia cristiana inculcada en un sentido moderno, ¿cómo habría que describirla? ¿Cuáles serían sus características actuales permanentes? ¿Dentro de qué notas culturales y espirituales podría expresarse hoy? El mundo actual se caracteriza por el establecimiento de unas nuevas costumbres se ha pasado de una sociedad unitaria y jerárquica a otra pluralista, democrática y liberal, de una comunidad diferenciada a otra igualitaria, de la época de competencias universales a la de la especialización, de la estructura política monárquica a la de los órganos de gobierno, de una sociedad estable a otra dinámica Si ayer los hombres se sentían fascinados ante perspectivas trascendentes ultraterrenas hoy se va introduciendo una mentalidad marcadamente horizontal, que limita la culpa a la falta contra las exigencias sociales, respecto al bien que se debe a los demás, en relación con una sociedad futura que construir Se trata de una "solidaridad sin Dios", superación del egoísmo, basada en una motivación social que pretende prescindir de una obediencia orientada a Dios Además, el hombre moderno mira el cosmos no tanto como un orden sagrado, en el que insertarse y al que adherirse, cuanto como una energía escondida e inagotable que hay que aprovechar y reordenar, superando todas las resis-

tencias nocivas El hombre está llamado a ser sobre todo responsable para domar y transformar el mundo en provecho suyo y saber situarse en él como en una casa hecha a su propia medida

Dada la cultura actual que hemos señalado, la comunidad eclesial tiene la misión de asumir todo lo que es válido en este nuevo estilo autoritativo para redimirlo y atestiguarlo en su posible forma evangélica La asamblea creyente en el contexto actual es invitada ante todo a considerar la autoridad, más que como prerrogativa de una persona, como valor comunitario que se ha de vivir "en" y "para" la comunidad Por parte cristiana habrá que testimoniar que la comunidad jerarquizada en otras épocas, prefiere hoy presentarse como fraternidad caritativa A través del mismo modo de ejercer la autoridad, hay que saber crear un contexto eclesial, que predisponga y favorezca una vida caritativa entre los fieles que haga aflorar el deseo ardiente de instalarse en relaciones interpersonales al estilo de las relaciones trinitarias existentes en Dios Por la presencia de la autoridad, los individuos tienen que sentirse llamados a una corresponsabilidad comunitaria que sea expresión de una riqueza carismática interior, han de ser promovidos a gozar de la gracia pentecostal en favor de un sentir propio en el Espíritu de Cristo, tienen que capacitarse para una madurez espiritual, de modo que puedan autodirigirse con vistas a un vivir comunitario Por tanto, autoridad como servicio para educar cristianos adultos en Cristo, como formación y fraternidad caritativa

En particular, cuando se trata de autoridad eclesial que haya de ejercer se entre los fieles laicos ha de consentir en éstos la autonomía personal y política necesaria Los laicos cristianos están llamados a hacer surgir de las realidades profanas, de los problemas vividos en el mundo, de los asuntos cotidianos, de las condiciones ordinarias de la vida familiar y social el sentido evangélico con iniciativas propias, tienen que dar testimonio de una fe ricamente responsable Pero todo esto no es posible si el creyente no testimonia autonomía personal, discernimiento prudencial propio, aportación creativa individual No se tolera someterse a una obediencia cristiana que despersonalice al individuo, que lo sujete pasivamente La experiencia cristiana debe saber mostrar que en la práctica es posible intuir y adherir-

se a la voluntad del Padre descubrir la acción de Dios dentro de los acontecimientos humanos escuchar al Espíritu de Cristo en medio de las situaciones terrenas. En sentido cristiano parece más apropiado hablar de responsabilidad personal y colectiva que de autonomía. Un laico cristiano más que autónomo en el significado estricto de la palabra es corresponsable con los hermanos ante el Señor en su colaboración por establecer el reino de Dios. Si se distingue como contestatario no es por independencia de juicio ni por convicciones personales sino para combatir cuanto impide la llegada del reino.

El testimonio de autonomía responsable se propone como misión eclesial obhgada en la actualidad para todos los grupos laicos de perfección evangélica y de apostolado. Su servicio apostólico primordial consiste en ser comunitariamente testigos de una auténtica vida adulta en Cristo en saber irradiar el sentido caritativo a través de una personalidad integrada con esplendor en todos sus valores humanos y cristianos. No se genera una desviación individualista sino un afinamiento del sentido espiritual ya que los laicos comprometidos en la perfección evangélica se sienten estimulados a ser cada vez más adultos abiertos a la solidaridad comunitaria y entregados a la promoción de sus hermanos. El que ejerce entre ellos la autoridad se llama 'responsable' pues no se sitúa sobre el grupo sino dentro del grupo tiene la finalidad de estimular a la comunidad a autorregularse, esta empeñado en hacer experimentar una fraternidad de integración mutua es un estímulo para la colaboración comunitaria. Su poder autoritativo de decisión aparece solamente cuando falta la concordia autodisciplinada entre los miembros. Es verdad que esta colaboración sólo puede practicarse comunitariamente si se expresa y se vive como caridad fraterna de manera que el grupo se parezca mucho a una familia bien organizada en la que todos se quieren y todo resulta amable.

La autoridad obediencia cuando es vivida actualmente como un carisma entre los religiosos ¿qué mensaje evangélico pretende anunciar primordialmente? ¿Qué verdad desea atestiguar en el mundo actual? Dada la cultura espiritual de nuestra época en la que se indica como ejemplar a la persona adulta en Cristo en la que se admira a los que asumen conscientemente la respon-

sabilidad según el Espíritu del Señor en la que uno se siente comprometido a atestiguar su propio carisma eclesial se vislumbra la necesidad de que la espiritualidad consagrada sea vivida con un nuevo estilo. Bajo la influencia del nuevo contexto cultural también el monje y el religioso desean presentarse no ya como una persona sacrificada dentro de una obediencia sofocante sin iniciativas personales no ya como el ejemplo del que camina guiado solamente por los demás. Quiere mostrar que en el convento se vive una obediencia que no limita la libertad ni la responsabilidad evangélicamente entendidas. El subdito no sacrifica su propia libertad. La falsa mitificación de la obediencia religiosa debiera desaparecer de la literatura ascética. El sacrifica su libertad lo mismo que la sacrifica cualquier otra persona (en el matrimonio en los deberes sociales etc.) y lo hace para realizar una vida libre de dimensión comunitaria' (K Rahner).

En particular la comunidad religiosa esta llamada a atestiguar el sentido de la caridad como fraternidad. El superior y los subditos se comprometen a vivir juntos para integrarse fraternalmente en la búsqueda de la voluntad auténtica del Padre. Se corrigen mutuamente en sus propias angulosidades egoístas o de imposición para poder comprender juntos qué es lo que Dios quiere. Intentar hacer ver que la vida fraterna es maravillosa. ¡Qué bueno y sabroso es vivir juntos como hermanos! (*in unum*)'. Cuando existe la verdadera caridad fraterna Dios esta presente y comunica sus deseos salvíficos. El convento por vocación es la casa de la fraternidad evangélica''

IX Recapitulación sobre la obediencia cristiana

En una perspectiva cristiana el creyente tiene que acoger a la autoridad como una invitación para descubrir la voluntad divina como un camino para llegar a la comunión de intenciones con Dios en Jesucristo como una llamada a contemplar detras de una orden el rostro del Señor. Por esta exigencia de fe el cristiano debiera ir haciéndose poco a poco adulto en Cristo sintiéndose cada vez más liberado de la exigencia de tener un guía humano debiera intentar crecer en autonomía espiritual

hacia el bien sintiendo cada vez más superflua la acción autoritativa.

Para favorecer en los fieles su abandono en manos del Espíritu interior el superior —y su actitud orientativa— debiera limitarse a atestiguar personalmente cómo se vive según el Espíritu de Cristo. En este sentido podía afirmar el Señor 'Yo os he dado ejemplo para que hagais vosotros como yo hice' (Jn 13 15). Y san Pablo insistía "Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo" (1 Cor 11 1 cf Flp 3 17 1 Tes 1 6). El abad Poimene a un monje que le consultaba si tenía que aceptar el cargo de superior entre los hermanos respondió "De ninguna forma. Sé para ellos un ejemplo no un legislador" (PG 65 363). El superior tiene que ser el que testimonia y educa sobre cómo hay que obedecer a Dios cómo hay que vivir en espíritu de adhesión a la voluntad del Padre cómo es preferible dejarse guiar por el Señor.

Puede ser que la comunidad no tenga una visión clara sobre lo que Dios quiere o que los subditos no acojan la invitación a la vida ejemplar que testimonia el superior. En esa hipótesis es obligado el coloquio entre el superior y los subditos coloquio que enriquezca a las dos partes. La autoridad y los subditos intercambian opiniones y se integran en un espíritu de escucha mutua para poder descubrir juntos la voluntad del Padre. Cuando ni siquiera a través del coloquio fraterno se logra aclarar de forma concorde la voluntad divina el superior tiene que dictar lo que crea más oportuno para el bien espiritual de cada uno y de la comunidad. Estamos ante una obediencia que demuestra la fragilidad del espíritu humano incluso cuando esta comprometido a escuchar al Espíritu. Es que la obediencia evangélica en el Espíritu es una meta de perfección a la que deben tender todos los fieles pero cuya posesión segura y total nadie tiene. Esta es propia de Cristo y los creyentes la comparten en la medida en que la reciben como don del Señor. Todos los cristianos deberían aplicar "Señor concédeme poder obedecer según la forma de tu espíritu caritativo".

T Goffi

Notas—(1) Aristóteles *Física* c VIII —(2) Aristóteles *Ética a Nicómaco* VI 7 —(3) San Ignacio de Loyola *Constituciones en OC* p VI c 1 547 —(4) P Bérulle *Discurso sobre el estado y las grandezas de Jesús* c 7

BIBL—AA VV *La obediencia en el cristianismo* en Concilio 159 (1980)—AA VV *La autoridad en la Iglesia* en *Comunión* n 5 (1980)—AA VV *Madurez cristiana y comunión eclesial* en *Rev de Espiritualidad* 164 (1982)—Collins S *Coraje y sumisión* Chie Tarrasa 1978—Goffi T *Obediencia y autonomía personal* Mensajero Bilbao 1969—Gutiérrez L *Autoridad y obediencia en la vida religiosa* Inst Teol de Vida Religiosa Madrid 1974—Hausherr J *La obediencia religiosa Teología de la voluntad de Dios y obediencia* Mensajero Bilbao 1968—Metz J B *La fe en la historia y en la sociedad* Cristiandad Madrid 1979—Moreno A *El Opus Dei. Anexo a una historia* Planeta Barcelona 1977—Muller A *El problema de la obediencia en la Iglesia* Taurus Madrid 1970—Rahner K *Marginales sobre la pobreza y la obediencia* Taurus Madrid 1962—Rueda B *Redescubrir la obediencia* Inst Teol de Vida Religiosa Madrid 1975—Solle D *Imaginación y obediencia* Si gueme Salamanca 1971.—Véase bibl de las voces *Consejos evangélicos y Contestación profética*

ORACION

SUMARIO I Definición de la oración II El carácter específicamente cristiano de la oración III Abba Padre II Oración en Cristo y a Cristo III Creo en el Espíritu Santo III Oración presencia y escucha de Dios I La iniciativa divina II El papel de la Sagrada Escritura III El papel de la comunidad de fe IV El papel del pobre IV La centralidad de la eucaristía I Dar gracias siempre y en todo lugar II Oración y sacrificio de sí mismo III La eucaristía Oración y evangelización IV El papel de los demás sacramentos V Tradición sacerdotal y tradición profética I El papel del sacerdote II Las desviaciones del sacerdotalismo III La tradición profética VI Las devociones

La historia de la salvación comienza en el momento en que el hombre se hace capaz de recibir la revelación en la respuesta y en la oración. Para nosotros el hombre no se define a partir del uso de ciertos instrumentos o desde la posibilidad de cambiar el ambiente en que vive. Ni siquiera es suficiente la definición de *homo sapiens*. Se define como *homo orans* en cuanto que adora escucha y responde a Dios confirmando verdad a su propia existencia.

Sin oración el hombre no llega a la verdad ni descubre su nombre. Nuestra existencia es un don. Somos llamados por la palabra creadora de Dios y esta palabra es una invitación a vivir conscientemente en su presencia. Viviendo a través de la llamada que nos da la

vida, podemos encontrarnos en la escucha y en la respuesta a quien nos da un nombre unico y todo lo que somos No podemos encontrar nuestra identidad mas que volviéndonos a Dios, que es origen y fin de nuestra vida

I. Definición de la oración

No nos es posible definir al hombre sin recurrir al entendimiento de la oración Y, del mismo modo, no podemos comprender la verdadera naturaleza y la meta de la oración sin comprender la vocación total del hombre ¿Quién es el hombre que reza? ¿Es oración el reflexionar sobre el misterio del propio ser? ¿Es oración el acto de quien admira la grandeza del universo o intenta comprender el significado de su propia existencia? Ciertamente estos actos son fundamentales en el hombre, pues en ellos expresa su dignidad y su dinámica hacia lo verdadero y lo bueno, pero no se puede definir todo eso como oración

Las tres notas indispensables con que se caracteriza la estructura interna de quien experimenta la realidad de la oración son "La fe en un Dios personal, vivo La fe en su presencia real Un dramático diálogo entre el hombre y Dios, al que se sabe presente"¹ Será útil que reflexionemos sobre cada uno de estos tres elementos

a) *Fe en un Dios personal, vivo* No se habla a una idea, a una cosa o a una fuerza impersonal Quien hace oración sabe que se encuentra frente a la sabiduría suprema, que lo conoce No basta una fe en el significado de la vida o en una persona humana, sino que es necesaria la fe en Dios, en el Amor

b) *Fe en la presencia real de Dios* El que hace oración tiene fe en la presencia real y activa de Dios, que se revela y nos invita de esta forma a que le respondamos "Una presencia verdadera es posible tan sólo como respuesta a la revelación real de Dios La fe vive de la oración Realmente la fe viva en su esencia no es otra cosa que oración En el momento en que creemos de veras, nos expresamos con la oración, y allí donde cesa la oración cesa también la fe viva"²

c) *Confianza en que el Dios que nos ha hablado y sigue revelándose escucha nuestra oración* La oración supo

ne, por lo tanto, una relación tu-yo y yo tu La fe que da fuerza a la oración se puede condensar de la siguiente forma "Tu eres y yo soy gracias a ti y tu me invitás a vivir contigo" El creyente que piensa que no debe despertar a Dios se expresa drásticamente en el profeta Elías "Elías comenzó a burlarse de ellos, dándoles este consejo '¡Gritad más fuerte, pues es Dios! Pero esta cavilando, o retirado, o se encontrara de viaje, tal vez esté durmiendo, y tenga que despertarse'" (1 Re 18,27)

Estas tres condiciones constitutivas de la oración se dan allí donde existe religión auténtica Pero esto no excluye el que la conceptualización pueda no ser así de clara Puede suceder que una persona determinada se declare pan teísta, mientras que en realidad hace oración y considera a Dios como un "tú" Allí donde se hace oración con confianza y con fe viva, allí está la presencia del Espíritu de Dios Y la gracia de Cristo no está ausente, aunque quien hace oración no conozca ni a Jesús ni el misterio de la Trinidad

II. El carácter específicamente cristiano de la oración

"Ante Dios no hay acepción de personas" (Rom 2,11) Al hablar, por lo tanto, del carácter específico de la oración cristiana no debemos vanagloriarnos frente a los que no son cristianos Se impone, sin embargo, la meditación sobre los muchos motivos de reconocimiento por la vocación que se nos ha reservado, y la consecuencia de dar testimonio atractivo y convincente de nuestra oración El cristiano que reza sabe qué es la vida eterna conocer a Dios como padre del Señor Jesús, conocer a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, mediador entre nosotros y el Padre, y creer en el Espíritu Santo, que ora en nosotros

1 **ABBA ¡PADRE!** Todas las oraciones de todos los tiempos alcanzan su culminación en Cristo, el cual llama a Dios omnipotente "Padre" de forma única su "Abba, ¡Padre!" resuena en los corazones de los apóstoles, y con este nombre Jesús nos invita y nos enseña a dirigirnos a Dios El Resucitado dice a María Magdalena "Subo al Padre mío y Padre vuestro, Dios mío y Dios vuestro" (Jn 20,17) No creemos sola

mente en un Dios personal, creador, omnipotente, sino que lo adoramos y lo amamos como Padre, nuestro y del Señor Jesús Esto nos da una confianza única, pero no olvidemos que él está "en los cielos", es decir, que se trata del Dios santo, mientras que nosotros somos las criaturas, no pocas veces, lamentablemente, pecadoras Cuanto mas conscientes seamos del pecado, tanto mayores serán no solo nuestro temor, sino también la gratitud, la alegría y la felicidad en la oración

Cristo ha hecho visible al Padre Pero nuestra oración no podrá unirse a la suya cuando invoca al Padre, si no nos unimos también al amor que ha manifestado a todos los hombres

Cada uno de nosotros esta delante de Dios con un nombre irrepetible, mas para encontrar ese nombre debemos vivir la solidaridad de la salvación, que expresa nuestra fe en nuestro Padre y en Cristo, solidaridad de salvación encarnada

2 **ORACIÓN EN CRISTO Y A CRISTO** En Cristo se nos hace mas cercano el Padre y se manifiesta como "Dios con nosotros" Sólo en Cristo podemos atrevernos a decir "Padre nuestro" Es Cristo quien nos da el valor de orar con confianza, de él aprendemos a adorar a Dios en espíritu y verdad, y esta adoración tiene valor en tanto en cuanto se une a la suya y se ofrece en su nombre La oración cristiana tiene como base no sólo la fe en Cristo, sino también su conocimiento³

En la liturgia nuestra oración suele dirigirse al Padre por medio de Cristo nuestro Señor El, verdadero hombre asume nuestras oraciones y les da el valor de la suya Pero Jesús es también verdadero Dios, por eso nuestra oración litúrgica comunitaria, y con mayor razón nuestra oración personal, puede dirigirse directamente a él No se piense que de esta forma se deja relegado al Padre, antes bien, en Cristo se fortifica la unión con Dios en el Espíritu Santo A Cristo puede ofrecerse un culto latréutico

En la invocación de la Virgen, de los santos y de los ángeles, la cuestión es distinta No se trata ya de culto o de adoración, sino de la comunicación que manifiesta nuestra fe en la comunión de los santos La invocación de los santos vivifica también nuestra unión con Cristo, recordándonos que en él somos una sola familia

3 **CREO EN EL ESPÍRITU SANTO** - La oración específicamente cristiana expresa una fe viva en la Trinidad Creemos en el Espíritu Santo, dador de vida y que es adorado juntamente con el Padre y con el Hijo Podemos adorar a Dios en espíritu y en verdad precisamente porque somos hijos de Dios guiados por el Espíritu "Porque no recibisteis el espíritu de esclavitud para caer de nuevo en el temor, sino que recibisteis el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar Abba, ¡Padre! El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom 8,15-16)

Es el Espíritu Santo quien nos da la sabiduría y el gusto de una oración correcta Nos hace vigilantes en la espera del Señor y atentos a los signos de los tiempos que son los signos de la presencia de Dios Y así se hace posible gracias al Espíritu la oración, que es integración entre fe y vida

III. Oración: presencia y escucha de Dios

Dios esta siempre presente, pero esta presencia suya es recibida y transforma nuestra vida solo si oramos Por medio de la oración se cumple la reciprocidad de las conciencias y la presencia recíproca La presencia divina es fuente de vida y de luz En la oración tomamos conciencia de ella y nos abrimos a la vida y a la luz En ella vivimos con intensidad el momento presente, porque encontramos al Señor de la historia en el reconocimiento y en el agradecimiento por cuanto nos ha dado en el pasado y en la espera de la transfiguración final

1 **LA INICIATIVA DIVINA** - En la oración específicamente cristiana se manifiesta una gran conciencia de la iniciativa divina Dios nos ha amado antes de que nosotros existiéramos y nos llama antes de que hayamos dado el mas mínimo paso hacia él Esta iniciativa del Señor la subraya toda nuestra fe La justificación, es decir, la justicia que nos salva, la paz mesiánica, la reconciliación, todo se concibe como don gratuito e iniciativa de Dios "Todo viene de Dios, que nos reconcilia con él por medio de Cristo" (2 Cor 5,18) La experiencia mística de los santos se caracteriza por la conciencia de esta iniciativa, y tanto mayor será el progreso de la vida espiritual del

hombre cuanto más atento y agradecido esté al don que se le hace

Sería un error atribuir la iniciativa y el carácter gratuito solamente a los fenómenos sobrenaturales. Para el hombre de oración todas las cosas llevan la marca de la iniciativa divina e invitan a la alabanza, a la gratitud y a la adoración. Dios habla mediante las realidades creadas. Todo ha sido creado en el Verbo: todas las obras de Dios son palabras, mensajes, dones e invitaciones para darle gracias y alegrarnos. Sabemos que el acto de admiración ante la belleza de lo creado no puede llamarse oración, no obstante, es indispensable para su desarrollo. De hecho, cuanto más progresa una persona en la oración, tanto mayor es su admiración por lo creado, porque todo le habla de la grandeza, de la majestad, de la sabiduría y de la bondad de Dios. Todas las cosas son palabras de un Padre que con sus dones nos llama a la solidaridad, a la justicia y a la caridad fraterna. Por ello el cristiano disfruta al contemplar la evolución del mundo, pues todo aparece y se convierte en mensaje mediante el Verbo eterno y con vistas a la encarnación.

“Los cielos narran la gloria de Dios y la obra de sus manos pregona el firmamento” (Sal 19,2). Especialmente la presencia de Dios se manifiesta en el hombre creado a su imagen. Dios está presente en nosotros mismos y en el prójimo como creador, redentor y artífice que lleva adelante, para acabarla, la obra que tan maravillosamente ha comenzado. Esta obra maestra es una invitación a colaborar con él, debemos ser corresponsables y correlatores de su amor. Todo hombre está llamado a convertirse en signo visible, en sacramento de la presencia de Dios, para recordar su activísima presencia e invitar a la alabanza, a la acción de gracias y a la intercesión. La escucha de la palabra de Dios, presente en lo creado y sobre todo en el hombre, se convierte en oración si adoramos y alabamos a Dios, al tiempo que demostramos, frente a toda realidad que nos circunda, la responsabilidad, que constituye una auténtica respuesta al Creador.

La iniciativa más maudita del Padre es la encarnación del Verbo eterno en Cristo Jesús. Este Verbo resuena en toda obra creada, en todos los acontecimientos de bondad, de justicia, de belleza y de auténtica alegría. “El Verbo se hizo carne y habitó con nosotros y

nosotros vimos su gloria, gloria cual de un ungüento del Padre, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1 14). Esta iniciativa del Padre exige tanto más nuestra gratitud y nuestra adoración cuanto más conscientes somos de nuestra dignidad. Dios nos ha amado el primero cuando éramos pecadores, su iniciativa inmerecida imprime un tono preciso a la oración de los fieles, ésta es amor agradecido, amor que debe ser digno de aquel con que Dios nos ha precedido en la encarnación, en la muerte y en la resurrección de Cristo. La presencia del Verbo eterno hecho carne es una gracia y una llamada a imbuir toda idea y toda acción de un amor capaz de corresponder de alguna forma al amor de Dios. Todas las palabras y obras de Dios adquieren esplendor y fuerza atractiva si se consideran con vistas al Verbo encarnado. “Porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, todo fue creado por él y para él; y el mismo existe antes que todas las cosas y todas en él subsisten” (Col 1,16-17).

Cristo no es solamente la palabra definitiva y completa del Padre —palabra en la que se nos da el significado de toda obra—, sino que también es la respuesta perfecta. En su humanidad, unida al Verbo eterno, Cristo responde en nombre de toda la creación y también en nuestro nombre. Y así se convierte él en gracia para nosotros y en obligación de unirnos a él y de transformar nuestra vida para darle una respuesta auténtica y total, reconocida y solidaria en la salvación, a la medida de su respuesta, que, en la sangre, fue la expresión suprema de la solidaridad.

La oración específicamente cristiana está marcada por el hecho de que Dios no se expresa nunca con palabras vacías, sino que su palabra es eficaz, es acontecimiento y es obra visible. Así pues, la oración del cristiano jamás puede disociarse de la historia de la salvación y de los acontecimientos, sino que debe integrarse como palabra que lleva frutos de caridad, de justicia, de creatividad y de fidelidad.

Una forma de presencia activa de Dios la constituyen los —signos de los tiempos (cf especialmente SC 43, GS 4, UR 4). Para quien no cree y se niega a prestar su propio corazón a la escucha de la palabra, el libro de la historia es un libro sellado y carente de sentido. Mas para el cristiano que conoce a Cris-

to y reconoce en él al señor de la historia, los acontecimientos históricos se convierten en una palabra poderosa que requiere una respuesta solidaria. Esta dimensión de la vida cristiana queda delineada en el Apocalipsis: “Vi en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. Vi un ángel poderoso, que exclamaba con fuerte voz: ¿Quién es digno de abrir el libro y de romper los sellos?” (5,1 2). Y la apertura de los sellos se describe a continuación en términos dramáticos y solemnes: “Un cordero en pie, como degollado, tenía siete cuernos y siete ojos (éstos son los Siete Espíritus de Dios, enviados por todo el mundo). Se acerco y tomo el libro de la derecha del que estaba sentado en el trono. Cuando hubo tomado el libro, los cuatro animales y los veinticuatro ancianos se prosternaron delante del cordero, teniendo cada uno en la mano un arpa y copas de oro llenas de perfumes (las oraciones de los santos). Ellos cantaban un cántico nuevo: Tu eres digno de tomar el libro y de abrir sus sellos, porque has sido degollado y has rescatado para Dios con tu sangre a los hombres de toda tribu, lengua y pueblo y nación. Tu has hecho para nuestro Dios un Reino de Sacerdotes reinando sobre la tierra” (5,6-10). Así pues, cuando el cordero abre los sellos no aparecen cartas escritas, sino acontecimientos de la historia, que manifiestan un significado profundo y ofrecen “las oraciones de los santos”.

En la sensibilidad a los signos de los tiempos y en la vida solidaria y responsable radica el carácter propio de los cristianos, reino de sacerdotes. Esta dimensión hace evidente la imposibilidad de que la oración cristiana se reduzca a una simple recitación de fórmulas. Ante el creyente se abre siempre la perspectiva y el programa del “Padrenuestro”. El es vida: integración entre fe y vida por la vigilancia frente a los signos de los tiempos y por la prontitud de una respuesta personal y solidaria.

2. EL PAPEL DE LA SAGRADA ESCRITURA.— La Sagrada Escritura es *palabra de Dios* de forma privilegiada. Sin una actitud de disponibilidad a la respuesta, no se la puede meditar ni resulta provechosa. No olvidemos que la Escritura narra la historia de las relaciones de Dios con el género humano y de este género humano —formado de santos, profetas y so-

pecadores— con Dios. Por eso habla a cuantos permanecen integrados voluntariamente en esta historia y están dispuestos a ser coagentes de la misma junto con Cristo y con los santos.

El estudio científico de la Escritura presta un servicio precioso a la misma oración. [Experiencia espiritual en la Biblia. Palabra de Dios. Salmos] y a una vida inspirada en ella, porque ayuda a comprender la dinámica de la historia de la salvación y las circunstancias concretas en las que Dios habla y solicita una respuesta existencial y orante. Quien lee la Biblia esperando únicamente recibir consuelo de ella sin estar dispuesto a corresponderle como coautor de la historia salvífica, quebranta la dinámica de la palabra divina y ve esfumarse su propia meta. Pero tampoco el que estudia el texto sagrado con actitud crítica sin espíritu de oración se encuentra en la longitud de onda que permite captar su auténtico significado.

Todos, al menos una vez en nuestra vida deberíamos sentir la exigencia de leer la Biblia entera con especial atención, porque ella nos enseña a escuchar y a responder con toda nuestra vida. Entonces sería para nosotros lo que debe ser una escuela de oración.

No todas las oraciones del Antiguo Testamento representan para el cristiano una respuesta adecuada a Dios. La situación del Antiguo Testamento es distinta de la nuestra. Algunas de aquellas oraciones muestran todavía la penumbra de la época de la espera. Pero la imperfección misma de aquellos sentimientos debe transformarse en motivo de gratitud por el don de la luz que hemos recibido en Cristo. Y no se olvide que aquella imperfección refleja la lenta trayectoria de la conversión de cada hombre, incluso del hombre de hoy. El hecho de que nuestra imperfección pueda compararse de alguna forma con la de los santos del Antiguo Testamento, debe ser motivo de confusión y de humilde propósito ante la gracia superabundante de Cristo, debemos aprender a orar como Cristo nos ha enseñado y como los grandes santos de la nueva alianza lo han experimentado. Antes de leer la Escritura pongámonos en presencia de Dios con plena conciencia y recordemos que por medio de ella quiere el Señor hablarnos e invitarnos a dar una respuesta en todas las circunstancias en que se encuentre nuestra vida. Si no reflexionamos sobre el significado de la palabra que nos es dirigida y so-

bre las exigencias que implica para nuestra vida no es una lectura y es cucha auténticas

3 EL PAPEL DE LA COMUNIDAD DE FE El creyente no parte de cero en su oración. Es siempre un ser que ha renacido en la comunidad de fe, de esperanza, de amor y de alabanza de Dios. También ésta es una iniciativa gratuita de Dios, una invitación al reconocimiento y a la docilidad. A la comunidad nos unimos en la escucha de la palabra de Dios en la búsqueda de los signos de los tiempos, en la respuesta cultural y existencial. Tanto más eficaz será para nosotros el apoyo de la comunidad cuanto más dispuestos estemos a dar nuestra aportación a su vida de fe y de compromiso total y a su culto, recordando que en la comunidad se manifiesta para nosotros la plena comunión de los santos. *Esta comunión no se olvida precisamente en la eventualidad de que la comunidad visible se manifieste como comunidad débil y pecadora.*

La conciencia de la unión con todos los santos aumenta nuestra confianza en la oración y al mismo tiempo nos impele a la solidaridad tanto en la oración como en la vida. La gratitud por la intercesión de los santos será una razón para interceder por todos los hombres.

4 EL PAPEL DEL POBRE - En la tradición profética la oración es un descubrimiento de la palabra que Dios dirige mediante el pobre. La acogida humilde, agradecida y generosa del pobre es un progreso en el conocimiento de Dios y en la verdadera oración.

El hombre imagen de Dios, nos revela el rostro divino si nos acercamos al prójimo con un amor generoso y desinteresado. Si aceptamos al otro esperando de él una posible recompensa, no se da verdadera trascendencia del yo hacia el otro. En cambio, si servimos humildemente al pobre reconociendo su derecho a nuestra solidaridad en su dignidad y en su miseria, entonces escuchamos verdaderamente la voz de Dios, la cual procede tanto de lo alto como de lo bajo. Este es uno de los pensamientos centrales de la filosofía y de la teología de Manuel Levinas. "El otro que en tanto otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento —glorioso abatimiento—, tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del Señor Il-

mado a investir y a justificar mi libertad"⁴

Quien reconoce en el pobre la dignidad y el derecho de ser amado y ayudado supera el propio yo y se hace persona en diálogo, mientras el otro se formula la invitación más gloriosa y urgente a responder. Respondiendo de esta forma al pobre se responde a Dios y se llega a un conocimiento más profundo de la trascendencia divina, condición necesaria para una oración específicamente cristiana. Y es sumamente conveniente que recordemos siempre que esta oración es posible a todo hombre de buena voluntad.

IV. La centralidad de la eucaristía

Lo que hemos dicho hasta aquí sobre la oración específicamente cristiana, encuentra su punto central en la eucaristía. En ella adoramos al Padre en Cristo con Cristo y por Cristo en ella recibimos el don del Espíritu que al mismo tiempo nos hace capaces de acoger tal don supremo y de transformar nos nosotros mismos en don.

La eucaristía es el centro del culto de la Iglesia, ella crea siempre de nuevo la comunión de fe, de esperanza, de caridad y de adoración en espíritu y verdad.

1 DAR GRACIAS SIEMPRE Y EN TODO LUGAR - Eucaristía significa *acción de gracias*. Jesús tomando el cáliz de la salvación aceptando su suprema vocación de Sumo Sacerdote y de víctima, "dio gracias". Al celebrar la eucaristía entramos en la misma dimensión. Toda perversión y alienación entró en el mundo porque el género humano no quiso dar gracias y se negó a honrar a Dios como Dios. "Ellos son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, se oscureció su insensato corazón" (Rom 1 21). En la acción de gracias y en la adoración en espíritu y verdad ofrecida por Jesucristo al Padre se cumple nuestra redención. Entrando en esta dimensión de gratitud, el hombre se hace partícipe de la redención y coartífice con Cristo.

Es fácil advertir la dimensión eucarística en todas las partes de la misa y su manifestación en todos los momentos de la vida y de la oración de los fieles. El rito penitencial del comienzo y sus evocaciones durante la misa son una

confesión de alabanza, un alabar al Señor porque es bueno. Podemos recordar nuestros pecados sin desesperación ni frustración, porque conocemos al Redentor y reconciliador, porque sabemos que estamos redimidos y reconociendo esta redención obtendremos la liberación del egoísmo.

Durante la misa ofrecemos oraciones, suplicas e intercesiones en espíritu de gratitud (cf Flp 4,6), conscientes de que van unidas a las de Cristo y de los santos.

Al escuchar la palabra de Dios, respondemos "Damos gracias a Dios", o bien "Gloria a ti Señor". No es posible recibir la bendición de la palabra de Dios sin escucharla y acogerla con espíritu de gratitud.

La profesión de fe en la recepción gozosa y grata de la buena nueva transforma la vida en una fe agradecida que da fruto en la caridad y la justicia.

En el ofertorio afirmamos que todo lo que somos y lo que poseemos es don de Dios. Este don tiene una dimensión social, y a él debe asociarse el hombre en el servicio del reino de Dios y del prójimo, y solamente entregándose en respuesta a Dios puede gozar de su presencia.

Con estas disposiciones podemos entrar en la gran oración eucarística que nos muestra como vía de salvación el dar gracias siempre y en todo lugar. En la proclamación de la muerte y de la resurrección del Señor se profundiza la fe en la redención del sufrimiento y de la muerte. La acción de gracias debe estar, por tanto presente en el momento del sufrimiento y de la muerte unidos al sufrimiento y la muerte de Cristo para alabanza del Padre.

2 ORACIÓN Y SACRIFICIO DE SÍ MISMO

Cristo se hace presente y se entrega en la eucaristía. Ungido por el Espíritu Santo, se entregó para gloria del Padre y por la salvación de los hombres en toda su vida, y de forma particular en el momento de la muerte. Cristo resucitado está presente en el poder del Espíritu Santo y continua dándose y enviando este mismo Espíritu a los hombres para que sepan entregarse a la gloria de Dios Padre en el servicio del prójimo. Tan sólo de esta forma el hombre participa verdaderamente en el sacrificio eucarístico y recibe la comunión que permite a Cristo continuar su obra salvífica en él y por su medio. También así aceptamos nosotros nuestra misión maravi-

llosa ser mensajeros de paz y de reconciliación.

3 LA EUCARISTÍA ORACIÓN Y EVANGELIZACIÓN - La eucaristía es acción de gracias que responde a la proclamación solemne y central del mensaje evangélico. Si los fieles y los sacerdotes supieran *celebrar y vivir* el memorial de la muerte y resurrección de Cristo, su vida se transformaría bajo todos los aspectos en testimonio gozoso y agradecido de la salvación. Será, por tanto, la celebración eucarística lo que decida el porvenir de la evangelización.

A la Iglesia se le ha prometido, precisamente con vistas a la evangelización, la presencia particular y la asistencia del Señor. Esta presencia tiene su punto culminante en la eucaristía, en una comunidad que da gracias por el Evangelio y que vive en él hasta el punto de hacer de sus miembros un evangelio vivo. No habrá nunca una crisis peligrosa para las vocaciones sacerdotales y religiosas cuando se sepa celebrar la eucaristía, proclamar el Evangelio y responder con gratitud, quien vive de esta forma sabe que la consagración al servicio de la buena nueva es uno de los dones más grandes de Dios.

4 EL PAPEL DE LOS DEMÁS SACRAMENTOS

Referidos a la eucaristía, también los demás sacramentos son esenciales para la oración específicamente cristiana. Los sacramentos son proclamación de la buena nueva en una forma muy concreta y en un ambiente cultural. Son una intercesión en la comunión de los santos. Son oración de suplica expresada ante los signos de la promesa. Son puntos de encuentro entre la palabra de Dios que toca y transforma al hombre y su respuesta con Cristo en la comunión de fe.

En el bautismo el Padre, que proclama el hijo suyo a Cristo en el bautismo del Jordán, nos llama solemnemente para ser hijos suyos en Cristo. Confirmados por la palabra sacramental podemos atrevernos a llamar con la misma confianza "Padre nuestro" al Dios omnipotente. La inserción en el cuerpo místico de Cristo no nos permite olvidar la solidaridad que caracteriza a nuestra vida, por ello siempre debemos decir explícita o implícitamente "Padre nuestro". En el bautismo celebramos precisamente aquello que Cristo recibía en la sangre de la alianza nueva y eterna. De esta forma la oración, que se apoya en él, nos

dirige constantemente hacia la eucaristía: celebración central y culminante de la nueva y eterna alianza que une entre sí a todos los bautizados.

En el santo crisma recibimos el sello del Espíritu Santo. La oración específicamente cristiana se expresa en el credo "Creemos en el Espíritu Santo". La tercera persona de la Trinidad es un don personal. La oración que corresponde a este don superabundante es sobre todo la oración de acción de gracias y de alabanza. Esta espiritualidad encuentra su traducción concreta en el descubrimiento del bien en nosotros y en los demás en el recíproco reconocimiento que nutre a la oración de alabanza y de acción de gracias.

La celebración del sacramento de la reconciliación nos prepara a gozar de la comunión. Quien ha cometido un pecado mortal no puede ser digno de celebrar la eucaristía sin haber gozado antes del perdón y de la reconciliación con Dios. Pero aun en el caso de que un cristiano no cometa normalmente pecados que provoquen la muerte no por esto debe olvidarse del sacramento de la reconciliación: *ha de celebrarlo como confesión de alabanza y de acción de gracias.* Celebrar este sacramento —y así lo subraya el nuevo rito— significa orar tanto por parte del sacerdote como por parte del penitente en un diálogo que nos abre a nuevas dimensiones personales y sociales. El sacerdote alaba y adora la misericordia divina mientras proclama en la absolución y en el diálogo de fe el don de la paz. La recepción de este don por parte del pecador no puede dejar de expresarse en alabanza y acción de gracias.

La ordenación sacerdotal es especialmente una efusión del Espíritu para que el ordenado tenga un recuerdo reconocido y pueda celebrar y vivir cada vez más dignamente la eucaristía, con una vida que la refleja de continuo. La vocación sacerdotal es en primer lugar una vocación a ser hombre y maestro de oración para que todo el pueblo sacerdotal de Dios pueda llegar a la adoración en espíritu y verdad.

El matrimonio entre cristianos es sacramento de forma distinta, porque los esposos reciben la certeza de la presencia de Cristo siempre que están unidos en su nombre. "Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al

encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además permanece con ellos para que los esposos con su mutua entrega se amen con perpetua fidelidad, como él mismo ama a la Iglesia y se entrega por ella" (GS 48). El recuerdo agradecido que honra la presencia eficaz de Cristo une a los esposos, a los padres y a los hijos de tal forma que cada vez los hace más conscientes de Dios y más abiertos entre sí. Es, por lo tanto, fundamental la oración de la familia. Compete a los padres iniciar a los hijos en la oración que es integración entre la fe y la vida.⁵

V. Tradición sacerdotal y tradición profética

1 EL PAPEL DEL SACERDOTE [➤ Misionero pastoral]. El sacerdote participa de la misión profética de Cristo sumo sacerdote. Se define como hombre de oración, adorador de Dios en espíritu y verdad, hombre espiritual que puede proclamar el misterio de la salvación en el culto y en la vida, maestro de oración específicamente cristiana.

Quien haya penetrado en el sentido de la precedente reflexión sobre el carácter central de la eucaristía y de los sacramentos, podrá comprender fácilmente el carácter central del papel sacerdotal para que todos los creyentes sepan vivir una oración auténtica y sepan qué es una oración auténtica. Por ello creo que los seminarios deberían tener como misión primordial la de ser una escuela de oración, de forma que los sacerdotes puedan siempre vivir en ella como hermanos y testigos visibles de su misión solidaria de promover el espíritu y la práctica de la oración.

2 LAS DESVIACIONES DEL SACERDOTISMO. Ya en el Antiguo Testamento y en la misma historia de la Iglesia, se puede ver con frecuencia una típica desviación del sacerdotismo. No se trata, evidentemente, aquí de lo que es nota característica en el sacerdote que participa del sacerdocio profético de Cristo. Se trata, por el contrario, de aquellos que no son hombres plenamente espirituales o que, reunidos en grupo, se consideran como clase privilegiada y tienden a mantener a los laicos en una posición subordinada como seres inmaduros, provocando así una grave desviación de la oración. En estas situaciones es fácil encontrar sacerdo-

tes muy escrupulosos en la observancia de las rubricas más minuciosas (que en el pasado se habían multiplicado de forma impresionante y estaban respaldadas por penas exageradas) o en la pronunciación de ciertas palabras, mientras que se olvidan de la misión principal: la adoración de Dios en espíritu y verdad. Esta desviación tiene como consecuencia el reducir la oración a una recitación sin contacto con las alegrías, las esperanzas, las angustias y los sufrimientos de los seres humanos. De esta forma viene a faltar una de las notas esenciales, cual es la integración entre fe y vida.

Precisamente en esta decadencia verdadera desintegración— se manifiesta la fuerza del pecado original, es decir, de la *sarx* (como llamaba Pablo al egoísmo encarnado y a la tendencia decadente del hombre). Allí donde falta la espontaneidad y la creatividad en la oración, la "carne" toma la delantera. Este sacerdotismo— tendencia de la clase sacerdotal demasiado preocupada por su propia superioridad, comprueba la verdad de las afirmaciones de Pablo: "No es que seamos capaces por nosotros mismos de pensar algo como proveniente de nosotros, pues nuestra capacidad viene de Dios, que nos ha capacitado para ser ministros de la Nueva Alianza, no de la letra, sino del espíritu, pues la letra mata, pero el Espíritu da vida" (2 Cor 3,5-6).

3 LA TRADICIÓN PROFÉTICA - Contra la degeneración sacerdotalista, Dios en su misericordia envió a los ➤ profetas. También había entre ellos sacerdotes, pero no eran mayoría. Cristo es el profeta. Y no pertenece a la clase sacerdotal. La oración profética brilla por la integración de la fe en la vida. Todo su ser se expresa ante Dios en la aceptación: "Aquí estoy, Señor llámame, aquí estoy, envíame".

Modelo de sacerdote y de todos los miembros del pueblo sacerdotal de Dios lo es siempre Cristo profeta, el adorador del Padre en espíritu y verdad. Jesús nos enseña la síntesis entre oración y vigilancia: entre amor de Dios y del prójimo.

Debemos estar reconocidos y agradecidos por la bondad de Dios, que continúa mandando profetas, hombres y mujeres que se distinguen por su espontaneidad y por la creatividad de su oración, por el sentido del presente, por la meditación orante. Allí donde se vive la tradición profética no existe el

penoso complejo de inseguridad. La oración profética es el distintivo del pueblo de Dios peregrinante, que camina tras el Señor de la historia. Sobre todo en tiempo de profundas transformaciones culturales y sociales, debemos recurrir a Cristo como profeta y comprobar nuestra continuidad con la historia profética de la Iglesia.

VI. Las devociones

Sería una pérdida el olvidarnos de las devociones que la piedad popular ha hecho más tradicionales. En ellas, si se celebran con espíritu adecuado, se encuentran la riqueza de la oración.

Para un católico contará siempre con su estima la visita al Santísimo Sacramento. La renovación litúrgica nos ha hecho más conscientes del carácter central de la misma celebración eucarística, en la que no debiera faltar la comunión. Pero esto no ha de ser motivo para que olvidemos la visita al Santísimo Sacramento. La presencia humilde y continua de Cristo en el tabernáculo, siempre dispuesto a recibir y visitar a los enfermos, podrá refrescar nuestra memoria agradecida. La mera presencia ante aquel que se queda con nosotros puede traernos paz, alegría y muchas veces un gran entusiasmo, que se expresa en la oración afectiva. La visita al Santísimo Sacramento es una continuación contemplativa de la celebración eucarística y nos prepara a la siguiente. Del mismo modo debe estimarse la bendición eucarística, en ella alabamos la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo en espera de su venida fuente de toda bendición.

Desde los tiempos de san Francisco, el *via crucis* ha dado frutos abundantes en la vida de muchos cristianos. Es una devoción fácil y atractiva, que radica también de forma contemplativa en la celebración eucarística.

Entre las devociones más agradables de los cristianos —especialmente de los católicos y de los ortodoxos— se cuenta la veneración de la Virgen María mediante la meditación o el canto del *Magnificat*, oración magistral de María, reina de los profetas. También el rosario, si se lo recita meditando verdaderamente los misterios principales de nuestra salvación, patentiza su relación con la eucaristía. Pero es importante que no sea una recitación mecánica de padrenuestros y avemarias. Debe haber

tiempo suficiente para leer el relato evangélico del misterio y tiempo suficiente para la meditación y la oración espontánea, que nos lleven a la recitación recogida de las fórmulas tradicionales de oración. El Vat. II afirma: "La participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto; más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol" (SC 12). Además, el concilio añade normas directivas para la profundización y la renovación de todas las devociones y de los ejercicios piadosos: "Se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, con tal que sean conformes a las leyes y a las normas de la Iglesia... Ahora bien, es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia por su naturaleza está muy por encima de ellos" (SC 13) [↗ Ejercicios de piedad].

B. Häring

Notas—(1) F. Heller, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionssoziologische Untersuchung*, Munich 1923.—(2) E. Brunner, *Uner Glaube. Eine christliche Unterweisung*, Berna-Lipsia 1935, 126.—(3) Cf B. Häring, *Preghiera: presenza e ascolto di Dio*, Ed. Paoline, Catania 1974, 79-120.—(4) E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sigüeme, Salamanca 1977, 262.—(5) Cf B. Häring, *Preghiera: integrazione tra fede e vita*, Ed. Paoline, Catania 1974.

BIBL.—AA. VV., *Oración cristiana para tiempos nuevos*, Espiritualidad, Madrid 1976.—AA. VV., *Nuevas experiencias de oración en la vida religiosa*, en "Confer", n. 73, (1981).—AA. VV., *Un riesgo llamado oración*, Sigüeme, Salamanca 1974.—Ballester, M. *Oración profunda. Camino de integración*, PPC, Madrid 1979.—Bloom, A. *Comenzar a orar*, PPC, Madrid 1980.—Boghigues, R. *Escuela de oración: 50 formas sencillas de orar*, PPC, Madrid 1978.—Borst, J. *Método de oración contemplativa*, Sal Terrae, Santander 1981.—Caba, J. *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Bibl. Institute Press, Roma 1974.—Castillo, J. M. *Oración y existencia cristiana*, Sigüeme, Salamanca 1979.—Estrade, M. *En torno a la oración*, Narcea, Madrid 1977.—González Núñez, A. *La oración de la Biblia para el hombre de hoy*, Marova, etc. Madrid 1977.—Guardini, R. *Introducción a la vida de oración*, Dinor, Pamplona 1964.—Guerra, A. *Oración en un mundo secularizado*, Paulinas, Madrid 1973.—Hamman, A. *La oración*, Herder, Bar-

celona 1987.—Häring, B. *Centrarse en Dios! La oración, aliento de nuestra fe*, Herder, Barcelona 1976.—Loew, J. *En la escuela de los grandes orantes*, Narcea, Madrid 1976.—Luzarraga, J. *Oración y misión en el evangelio de Juan*, Universidad de Deusto, Bilbao 1978.—Llopis, J. *Pedir es comprometerse*, PPC, Madrid 1982.—Mello, A. *Sadhana, un camino de oración*, Sal Terrae, Santander 1979.—Metz, J. B.-Rahner, K. *Invitación a la oración*, Sal Terrae, Santander 1979.—Pikaza, J. *25 temas de oración. Retiro espiritual y compromiso cristiano*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid 1982.—Ródenas, A. *Orar con Cristo. Algunos rasgos fundamentales de la plegaria cristiana a la luz del NT*, Secr. Trinitario, Salamanca 1979.—Tigresos, E. *Grupos de oración*, Paulinas, Bogotá 1977.

ORIENTE CRISTIANO

SUMARIO: I. Introducción - II. Espiritualidad antropológica: 1. La vida natural (kata physin); 2. La imagen y la semejanza con Dios - III. Diálogo con Dios: 1. La oración y sus definiciones; 2. Grados de la oración; 3. La oración continua - IV. La contemplación: 1. El Oriente contemplativo; 2. La esencia de la contemplación; 3. Grados de la contemplación; 4. La mística de la "luz" y de las "tinieblas" - V. El órgano de la contemplación: el corazón puro: 1. La importancia del "corazón" en la espiritualidad oriental; 2. La "sobriedad" del corazón; 3. Apatheia - VI. La cosmología espiritual: 1. Vida en el mundo. Huir del mundo; 2. El mundo al servicio del hombre y la tarea del hombre en el mundo; 3. El culto a los iconos - VII. La sociedad humana: 1. La soledad y la vida común; 2. La caridad; 3. La Iglesia.

I. Introducción

La expresión Oriente cristiano designa aquí a las iglesias de la parte oriental del imperio romano y a las comunidades que surgieron en dependencia de ellas, tanto ortodoxas como unidas a Roma. Lo que actualmente maravilla más en la situación del Oriente cristiano es la variedad y diversidad de ritos, de jurisdicciones y a menudo también de dogmas. En cambio, la doctrina espiritual manifiesta una sorprendente unidad, a pesar de que no puede encerrarse en fórmulas rígidas.

Nacida de la inspiración evangélica, la espiritualidad oriental se presenta como típicamente tradicional. Los orientales no se han olvidado nunca de que los escritos de los padres de la Iglesia son primordialmente fuentes de vida espiritual. Por eso no sintieron jamás verdadera necesidad de escribir un manual de

espiritualidad; ésta debe ser una vida "de acuerdo con las divinas escrituras"¹, entendiendo también con este término los escritos de los padres y de los escritores espirituales².

Solamente cuando las incursiones de los sarracenos obligaron a los monjes a abandonar sus monasterios y sus bibliotecas, se sintió la necesidad de tener un resumen de la doctrina espiritual de los padres. Surgieron así las *Pandektai* del monje Antiocho (s. VII) (PG 89, 1419-78), la *Synagoge* de Pablo Evergetino (s. XI)³, las *Pandektai* de Nicón de la Montaña Negra (s. XI)⁴. En tiempos más recientes se hizo famosa la *Philocalia* de Nicodemo Hagiorita⁵.

El que aspire a un estudio profundo de la espiritualidad oriental tiene que recurrir a sus fuentes, principalmente a los padres de la Iglesia. Algunas obras son indispensables para este objetivo: la *Vida de san Antonio* de Atanasio (una instrucción esencial para los monjes), las *Reglas* de san Basilio (fundamento de todas las reglas cenobíticas de Oriente), los *Apotegmas de los padres* (fuente de las más completas informaciones sobre los diversos aspectos de la vida espiritual en forma de aforismos), las diversas *Centurias* (colección de centenares de sentencias, entre las que destacan las *Centurias sobre la caridad* de san Máximo el Confesor), la *Escala del Paraíso* de san Juan Climaco, las *Catequesis* de Teodoro Estudita.

Entre los autores bizantinos ejercieron notable influencia el gran místico Simeón el Nuevo Teólogo († 1020), Gregorio Sinaíta (s. XIV), el monje Nicéforo († después del 1363) y, más recientemente, Nicodemo Hagiorita († 1809).

Entre los numerosos autores de lengua siríaca, podemos citar a Afraates, Efrén, Santiago de Sarug († 521), Isaac Sirio de Nínive (s. VII). La literatura armenia y georgiana es casi exclusivamente religiosa. En traducciones parciales es accesible el clásico "Pindaro armenio", Gregorio de Narek⁶. De Etiopía tenemos numerosos apócrifos, himnos bíblicos, poesías marianas, documentos biográficos. Para tener una idea de la espiritualidad rusa, a falta de fuentes de primera mano hay que recurrir a estudios varios⁷.

II. Espiritualidad antropológica

1. LA VIDA NATURAL ("KATA PHYSIN") - "El hombre creado a imagen (de Dios)

—escribe V. Losskij— es la persona capaz de manifestar a Dios en la medida en que su naturaleza se deja penetrar por la gracia deificante"⁸.

En la antigüedad los estoicos propagaron el principio de que la vida moral es la vida "según la naturaleza". Los autores espirituales de Occidente recurren pocas veces a este programa, porque toman de ordinario el término "naturaleza" en un sentido peyorativo: la *natura lapsa*, con sus inclinaciones perversas. En consecuencia, enseñan que hay que "hacer violencia a la naturaleza", "mortificar la naturaleza"⁹. Para los orientales, por el contrario, la naturaleza (en griego *physis*, de *phyein* = crecer) significa todo lo que Dios ha plantado, creado y que nosotros estamos obligados a cultivar. Por tanto, son "naturales" las virtudes, como la fe y la caridad; "contra la naturaleza" son los pecados y las pasiones malas (*pathe*), "natural" es la *apatheia*, la ausencia de movimientos sensibles desordenados. Pero en la terminología de los orientales pertenece también a la naturaleza todo lo que en el vocabulario occidental se designa como gracia, la vida espiritual en su plenitud.

El concepto de "espiritual" (en griego *pneumatikós*) tiene una larga historia y contiene los más diversos matices, desde las exageraciones heréticas hasta un concepto totalmente laicizado¹⁰. Es mérito de san Ireneo de Lyon haber contribuido a fijar el significado de esta palabra en la tradición oriental. El cristiano es "espiritual" porque el Espíritu Santo forma parte de su vida: "El hombre perfecto está compuesto de tres elementos: la carne, el alma y el Espíritu" (*Adv. haer.*, V, 9,1-2; PG 7,1144s).

Las páginas más hermosas de la tradición oriental exponen este gran misterio de la vida cristiana, que consiste en las múltiples y variadas relaciones entre el espíritu humano y el Espíritu Santo, en la penetración de la vida divina en la actividad humana, en la divinización del hombre. Teófanos Recluso, autor ruso del siglo pasado († 1894), resume de este modo la enseñanza tradicional: "La esencia de la vida en Jesucristo, de la vida espiritual, consiste en la transformación del alma y del cuerpo y en introducirlos en la esfera del Espíritu, es decir, en la espiritualización del alma y del cuerpo"¹¹.

El pensamiento cristiano prolonga el ideal de Platón de la *syngeneia* o conaturalidad con Dios (cf *Protágoras*,

322a) pero al mismo tiempo evita ver en las nociones puramente psicológicas las propiedades humanas que son con secuencia de la filiación divina y que se derivan de la presencia del Espíritu. Por eso mismo la espiritualidad la inmortalidad y la libertad no se consideran como prerrogativas del alma humana en si misma sino del Espíritu es decir del alma humana divinizada¹²

2 LA IMAGEN Y LA SEMEJANZA CON DIOS. El origen de este tema se remonta a la filosofía platónica que obliga a buscar la semejanza con Dios según las propias posibilidades (Platón *Leyes* IV 716bc). Pero los padres recurren a los textos bíblicos especialmente a Gén 1 26 27 y Sab 7 24 28 y desarrollan este tema de un modo característico de la mentalidad de Oriente buscando la causa ejemplar más que la eficiente.

Los místicos occidentales de la Edad Media suelen seguir a san Agustín que ve las huellas de la santísima Trinidad en la estructura del alma humana. Los orientales prefieren otro aspecto el arquetipo es el Padre. Cristo es su única y verdadera imagen el hombre fue creado "según la imagen" es decir según Cristo.

Además los padres griegos establecen una distinción entre la "imagen" y la "semejanza" la imagen es inicial la perfección esta en la semejanza. Por consiguiente la vida espiritual consiste en pasar de la imagen a la semejanza.

A la pregunta de en donde reside la imagen responden de diversas maneras. Los padres de la tendencia alejandrina dicen solo en la mente en la parte superior del alma. Por eso la semejanza con Dios se hace perfecta en la contemplación. Bajo este aspecto sucede lo mismo para el hombre que para la mujer. Para los antioqueños el hombre es imagen de Dios debido a su dominio del mundo de la naturaleza irracional y de las pasiones.

El pecado no destruye la imagen pero la "cubre" con la "imagen del diablo" "de la bestia" "del César" (expresiones de Orígenes). El baño del bautismo o de las lágrimas de la penitencia lavan y restituyen la imagen de Dios a su esplendor primitivo¹³.

"Todo hombre —escribe Diádoco de Foticea (*Cap gnostica* 4 Sources chrétiennes 5 [1966] 86)— ha sido creado según la imagen de Dios alcanzar la semejanza divina se le concede a quien somete su libertad a Dios por medio de

un gran amor. Ya no pertenecemos a nosotros mismos una vez que nos hemos hecho semejantes a aquel que median te el amor nos ha reconciliado con Dios".

III Diálogo con Dios

1 LA ORACIÓN Y SUS DEFINICIONES. La filosofía especulativa griega no llegó a concebir ni a justificar la relación personal con Dios ya que lo consideró como Ser absolutamente trascendente y por tanto indiferente al curso del mundo o bien como Ser immanente en el cosmos a manera de una ley inmutable. Las religiones antiguas limitan a menudo las relaciones con Dios a ciertos actos oficiales. En cambio el cristianismo anda en busca de un diálogo vivo y permanentemente entre la persona humana y libre y el Padre celestial. Según una fórmula antigua el hombre se dirige en la oración al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo (cf Orígenes *Sobre la oración* 15 PG 11 464Ds). Una gran parte de los escritos espirituales de Oriente son tratados sobre la oración que según Teofanes Recluso es "la respiración del Espíritu" "el barómetro de la vida espiritual"¹⁴.

En los escritos de los padres se pueden recoger numerosísimas definiciones de la oración que expresan cada una alguno de sus aspectos. Las tres principales son las siguientes: a) elevación de la mente a Dios (Evagrio *De orat* 35 1173D Damasceno *De fide orthodoxa* 24 PG 94 1089C) b) coloquio con Dios (Evagrio *De orat* 3 PG 1168D) c) petición a Dios de las cosas convenientes (Basilio *Hom in mar Julittam* 3 PG 31 244A).

Si la tercera definición puede decirse bíblica la primera proviene de la filosofía griega y para ser cristianizada tuvo necesidad de dos adiciones importantes: es una elevación para entrar en diálogo con Dios (segunda definición) y esta elevación de la "mente" (en griego *nous*) o mejor dicho del "corazón" no es un acto puramente intelectual ni un razonamiento sobre las cosas divinas. En este aspecto insisten mucho los autores que hablan de la contemplación.

2 GRADOS DE LA ORACIÓN. Al ser un acto vital y personal la oración afecta a todas las facultades humanas pero no siempre del mismo modo. Según preva-

leza una facultad u otra los orientales distinguen los grados de la oración en correspondencia con la estructura antropológica de la vida espiritual: 1) la oración *corporal* o *vocal* consiste sobre todo en recitar textos sagrados; 2) la oración *mental* se presenta como un esfuerzo de la inteligencia para comprender y ponderar las verdades divinas; 3) la oración del *corazón* es afectiva cuando la relación con Dios se ha convertido en una actitud vital sentida en una disposición constante; 4) la oración *espiritual* es un grado excepcional de la oración cuando la actividad del Espíritu que reza en nuestro corazón se hace tan manifiesta que las facultades humanas callan y parecen casi superadas (éxtasis)¹⁵.

3 LA ORACIÓN CONTINUA. Los ascetas orientales estuvieron buscando una solución satisfactoria a la pregunta: "¿Cómo obedecer al precepto del Apóstol "Orad sin cesar"?" (1 Tes 5 17). Se propusieron diversas soluciones. Los *mesalianos* (en griego *euchitai* = orantes) rechazaban todo trabajo que no fuera la oración. Los *acemetas* de Constantinopla dividieron a la comunidad monástica de manera que mientras unos trabajaban los otros rezaban y viceversa. Pero la clásica fue la solución de Orígenes aceptada por todos los ortodoxos (*Sobre la oración* 11 PG 11 452) reza siempre el que une la oración con las obras buenas (cf el *Ora et labora* de san Benito). Sobre el problema de la frecuencia de las oraciones explícitas los monjes estaban de acuerdo en que había que hacerlas lo más a menudo posible santificando cada hora del día de esta orientación surgió la idea de celebrar las "horas canónicas".

El objetivo de las oraciones frecuentes es llegar a un *estado de oración* (*katastasis proseuches*) es decir a una disposición estable que en si misma puede llamarse ya oración y de la que espontáneamente nacen los actos de oración explícita siempre que se presenta la ocasión. Evagrio Pónico piensa que la cumbre de este estado es la "oración pura" que supone la ausencia de formas o de imágenes sensibles en la mente: el olvido del mundo y la visión de la pura luz divina¹⁶. Basilio por el contrario no cree que el hombre tenga que olvidarse de todas las cosas creadas basta con conservar el recuerdo de Dios (*Mneme Theou*) incluso al mirar las cosas del mundo que son una voz de

Dios. Este recuerdo suscita en el alma un afecto de gratitud perenne¹⁷.

Los padres del desierto supieron apreciar el efecto psicológico de las oraciones breves o jaculatorias para hacer nacer en el alma un amor constante. Una de estas se hizo famosa en el Oriente la *oración de Jesús*: "Señor Jesús Cristo Hijo de Dios ten piedad de mí pecador". A la difusión de esta oración contribuyó ampliamente la publicación de la *Philocalia* (cf *supra*) y en tiempos más recientes la del popular libro *Strannik el peregrino ruso*¹⁸. Al valorar el sentido de esta invocación algunos ponen el acento en el nombre de Jesús: "la virtud de la presencia de Dios pero más tradicionalmente se pone de relieve su significado *catanyceico* es decir el esfuerzo por llegar a la disposición humilde delante de Dios el sentimiento del propio pecado y la petición de misericordia. Los hesicastas unieron la invocación de Jesús con el "método psicofísico" que facilita la concentración por medio de la respiración y de una actitud especial del cuerpo¹⁹.

He aquí un pasaje característico de *Strannik el peregrino ruso*. Desde entonces camino sin cesar y rezo ininterrumpidamente la oración de Jesús que es para mí más preciosa y más dulce que todas las cosas del mundo. A veces ando hasta setenta kilómetros en un día y no me siento cansado sólo se que he rezado. Cuando un frío intenso me agarró de repente con más intensidad mi oración y me siento aliviado. Cuando el hambre comienza a torturar invoco con más frecuencia el nombre de Jesús. Cristo y me olvido de que quería comer. Cuando estoy enfermo y me duelen la espalda las piernas y los brazos escucho las palabras de la oración y desaparecen mis dolores. Si alguno me hierme basta pensar "¡Que dulce es la oración a Jesús!" para que la ofensa y el resentimiento se alejen y sean olvidados. Lo único que deseo es orar orar incesantemente cuando rezo mi alma se inunda de alegría. ¡Solo Dios sabe lo que me pasa! pero ahora comprendo —¡Dios sea bendito!— lo que quieren decir las palabras del Apóstol *Orad incesantemente*²⁰.

IV La contemplación

1 EL ORIENTE CONTEMPLATIVO. La Iglesia oriental se dice "María e iden tífica con "Marta" a la Iglesia de Occi-

dente. Según la legislación de Justina no (*Nou*, 133), la contemplación es el único fin de la vida monástica.

El problema de la contemplación es el problema del conocimiento en general. El primer conocimiento es el sensible. Los griegos, desde un punto de vista psicológico, fueron de naturaleza "visual". Para ellos, según el dicho de Plotino "es hermoso lo que agrada a la vista". Pero pronto la filosofía denunció la insuficiencia de los sentidos, que nos ofrecen solamente la opinión (*doxa*). La verdad (*idea*, *logos*) se descubre con el ojo del entendimiento (*nous*), por eso, cuando el entendimiento contempla el objeto más noble, es decir, a Dios la contemplación alcanza su perfección.

La revelación del Antiguo Testamento es, por el contrario, religión de la palabra de Dios, escuchada y practicada, y su documento principal es la *Ley*. La objeción que surge de estas consideraciones históricas es la siguiente: la idea de la contemplación ¿no es quizá una herencia de la filosofía griega, que disminuye el significado de las buenas obras? La respuesta a esta objeción se encuentra en la constatación de las profundas adaptaciones que ha sufrido la contemplación filosófica para poder ser asumida como el ideal de la vida espiritual de los cristianos²¹.

2 LA FENOMENOLÓGICA DE LA CONTEMPLACIÓN - La "verdadera gnosis" de los cristianos no es una contemplación estética, los ascetas no intentaron desarrollar el sentido de la belleza de las formas sensibles.

Tampoco es la "ciencia simple" (*psile gnosis*), que junto con la dogmática, fue despreciada frecuentemente por los ascetas, los cuales se complacían en proclamarse "ignorantes y analfabetos" (cf He 4,13)²² y llegaron a fingirse "locos por Cristo"²³.

La contemplación es el conocimiento religioso que descubre el *logos theotéles*, el sentido "final" de las cosas, aquello para lo cual fueron hechas, la Providencia que se expresa en los acontecimientos del mundo, el "sentido espiritual" escondido bajo la "letra" de la Escritura. Ese sentido no se encuentra "razonando", sino como "palpando" por medio de una intuición (Máximo el Confesor, *Ad Thalassium*, q 32 PG 90,372) de los *logos* de las criaturas (expresión de Orígenes), de la sabiduría divina escondida en cada una de las cosas (Basilio).

Condiciones indispensables de esta contemplación son la iluminación divina y la pureza moral. Los ascetas espirituales expresan este asentamiento por medio de una máxima *Praxis theorias anabasis* = la práctica de la virtud es la ascensión hacia la contemplación (Orígenes *In Lucam hom*, 1, ed Rauer, 9 10), o también el amor conduce al conocimiento (Gregorio Nacianceno, *Carm*, I, II, 10, v 984 PG 37,751).

3 GRADOS DE LA CONTEMPLACIÓN - La *theoria* es la "ciencia de los seres", ya que todo lo que Dios ha creado es objeto de la contemplación.

El grado inferior consiste en la "contemplación natural" (*theoria physike*), o sea en la visión de Dios por medio de las criaturas visibles, ya que el universo fue creado para ser escuela de las almas (Basilio, *Hom in Hexahemeron*, 6 1, PG 29,117).

Viene luego la "contemplación de las cosas invisibles" cuando el alma, superando las apariencias visibles, empieza a vislumbrar la lucha invisible que se desarrolla en el mundo (expresiones de Orígenes). La "contemplación de la Providencia" descubre los designios de Dios, su voluntad, que actúa en el mundo, y se convierte en la "contemplación del juicio" cuando la Providencia se muestra como castigo por algún pecado.

El grado supremo de la contemplación es la *theologia*, la "contemplación de la santísima Trinidad". En esta vida no puede nunca ser perfecta. No se puede conocer la esencia de Dios. Según Gregorio Palamas († 1359) y sus seguidores, se trata de la visión de las *energeiai*, de los esplendores de la divinidad, que penetran el mundo. Los autores siríacos prefieren hablar de la visión del "lugar de Dios", especificando que el lugar natural de Dios es el alma humana, creada a su imagen y semejanza.

4 LA MÍSTICA DE LA LUZ Y DE LAS "TIENEBLAS" - Estas dos formas místicas dependen de la influencia que la caridad ejerce en la esencia de la *theoria*.

La mística de la luz (tendencia de Evagrius) supone que el entendimiento después de haberse purificado por medio de las virtudes, especialmente de la caridad, se simplifica, se libera de la multiplicidad de los conceptos, se queda "desnudo", no "razona" ya, sino que "ve" a Dios. La caridad es, por tanto,

indispensable, pero la visión se alcanza por medio del entendimiento.

En cambio, la mística de las tinieblas (tendencia de Gregorio Niseno y del Pseudo-Dionisio) supone que Dios se encuentra fuera de las leyes de la inteligencia. Para alcanzarlo hay que salir fuera de la actividad del entendimiento (*ex-stasis*). Por tanto, sólo el amor transporta el alma a los brazos de Dios, en la tinieblas.

Gregorio Niseno conoce además, un tercer estado la *epektasis*²⁴, la visión del Dios infinito en el deseo infinito del alma²⁵.

"A veces es suficiente — escribe el Pseudo-Macario (*Hom*, 83, PG 34,258 A) — que uno doble las rodillas para rezar, y en seguida su cuerpo se ve inundado por la divina energía y el alma goza de la presencia del Señor como de la del Esposo. Otras veces, por el contrario, después de un día entero de empeños laboriosos o dispersivos, uno en una breve hora de oración, encuentra a su yo interior arrebatado en la oración y sumergido en el ilimitado mar de lo eterno con gran dulzura su mente, absorba y suspendida permanece en aquella región inefable. En ese momento callan todas las preocupaciones exteriores y las fuerzas de la mente atraídas por las incommensurables e inefables realidades celestiales, llenas de un asombro indecible, solo consiguen formular esta oración "¡Ojalá mi alma pueda, junto con mi oración emigrar a la otra orilla!"

V. El órgano de la contemplación: el corazón puro

1 IMPORTANCIA DEL CORAZÓN EN LA ESPIRITUALIDAD ORIENTAL - "La noción de corazón — escribe B. Vyšeslavcev²⁶ — ocupa un puesto central en la mística de la religión y en la poesía de todos los pueblos". Numerosos autores rusos afirman que la fe cristiana es simplemente una "disposición del corazón"²⁷.

Dejando de lado los problemas que plantea esta terminología, nos limitamos a señalar algunos aspectos de esta noción *a*) el corazón indica la "totalidad" de la persona humana, a diferencia de las otras facultades o de sus momentos concretos, *b*) esta totalidad de mi "yo" escondido se manifiesta por medio de "sentimientos" del corazón, o sea a través de un conocimiento intuitivo y contemplativo, esos sentimientos pue-

den considerarse verdaderos a condición de que el corazón sea puro, *c*) con frecuencia "corazón" equivale a "conciencia", a voz del Espíritu dentro del alma, *d*) desde los tiempos de Orígenes se habla de cinco "sentidos espirituales", que expresan los diversos aspectos de la intuición propia de la mente o del corazón humano frente a la realidad espiritual²⁸.

"La función del corazón — escribe Teófanos Recluso²⁹ — consiste en sentir todo lo que afecta a nuestra persona. Por consiguiente, siempre y sin descansar el corazón siente el estado del alma y del cuerpo y al mismo tiempo las múltiples formas impresionadas que producen las acciones particulares, espirituales y corporales, los objetos que nos rodean y con los que nos encontramos, nuestra situación exterior y, de manera general, el curso de la vida.

Por tanto el corazón no puede estar ni un momento tranquilo, al contrario, está siempre en un estado de agitación y de alarma, lo mismo que un barómetro antes de una tempestad.

Pero el significado del corazón en la economía de la vida no consiste solamente en el hecho de que reciba impresiones y de un testimonio sobre el estado pacífico o inquieto de la persona humana. El corazón conserva la energía de todas las fuerzas del alma y del cuerpo. Fijaos qué pronto se hace lo que a uno le gusta mientras que los brazos se caen y los pies quedan como clavados en tierra cuando hay que hacer algo que no le dice nada al corazón.

En el corazón se concentra la actividad espiritual del hombre. Las verdades reciben allí su cimiento. Las buenas disposiciones hunden allí sus raíces, mientras que es obra del corazón dar sabor a las cosas, hacer amable lo que hay que hacer. Cuando se despierta el sentimiento de dulzura en presencia de la realidad espiritual, esto es la señal de que el alma resurge después de la muerte del pecado. Por eso tiene tanta importancia la formación del corazón, ya desde el principio, en la vida espiritual"³⁰.

2 LA SOBRIEDAD DEL CORAZÓN - Mientras que los mesalianos (secta del s. IV de origen sirio) afirman que la maldad reside "dentro del corazón", los ortodoxos creen que los malos pensamientos vienen "de fuera", de los demones. Los autores describen con una fina observación psicológica las etapas de la penetración progresiva del pensa-

miento malo (*logismos*) en el corazón y en la actividad humana. Generalmente se distinguen cinco grados: 1) *probole*, la primera sugestión del mal, 2) *syndyasmos*, un "discurso" con esa sugestión, 3) *pale*, lucha contra la tentación, 4) *synkathesis*, consentimiento en el pecado, 5) *achmalosia, pathe*, la esclavitud, la pasión.

El verdadero pecado consiste solamente en el consentimiento, pero las etapas anteriores perturbaban la tranquilidad de la vida espiritual. Es imposible evitar las sugestiónes del mal. El arte consiste en eliminar los "discursos" en ternos con su malicia por medio de la "sobriedad mental" (*nepsis*), de la guardia del corazón (*phylake kardias*) y de la atención (*prosoche*), hay que "matar a la serpiente apenas asome la cabeza" y no permitir que entre en el paraíso del corazón. Todas estas expresiones aparecen con frecuencia en los escritos de los autores de tendencia "hesitasta".³¹

Se matan los malos pensamientos introduciendo en la mente pensamientos saludables, contrarios a las tentaciones, sacados de la Escritura. Este método se llama *antirrhesis*, contradicción. El tratado de Evagrio Pónico *Antirrhētikos* contiene una lista de semejantes pensamientos. Es suficiente también la invocación a Jesús, ya que este nombre es "poderoso contra todos los demonios".

Para rechazar los malos pensamientos, hay que distinguirlos de las sugestiónes saludables. El "discernimiento de espíritus" es un don del Espíritu Santo pero también fruto de la experiencia. El principiante, incapaz de este discernimiento (*diakrisis*), tiene que manifestar sus pensamientos al padre espiritual. Esta práctica de dirección se llama *exagoreusis* y es distinta de la confesión sacramental. Para facilitar la *diakrisis*, Evagrio propone un catálogo de ocho "pensamientos genericos", fuentes de toda malicia: 1) *gastrimargia*, gula, 2) *porneia*, fornicación, 3) *phylargyria*, avaricia, 4) *lype*, tristeza, 5) *orge*, cólera, 6) *akedia*, envidia, 7) *kenodoxia*, vanagloria, 8) *hyperephania*, soberbia.³² En Oriente se hizo tradicional este catálogo evagriano, mientras que en Occidente se transformó en los "siete pecados capitales".

3 "APATHEIA". Esta palabra tiene su origen en el vocabulario de los estoicos y expresa el ideal de una vida tranquila "según la razón" (*logos*) y no "según las

pasiones" (*pathe*). Para los monjes orientales la *apatheia* fue siempre como la cumbre de la purificación del corazón, fundamento necesario para orar bien. Los occidentales no aceptaron este término, porque lo confundían con la insensibilidad (Jerónimo) o con la impecabilidad (Agustín).

La verdadera *apatheia* cristiana no significa la ausencia de sensibilidad o de tribulaciones, no es la inmunidad contra los *logismoi*, ya que los malos pensamientos amenazan a cualquiera. Es, por el contrario, una fuerza del espíritu para resistir a las pasiones. No es posible gozar de esta fuerza sin observar los mandamientos sin la caridad. Los estados de paz psicológica no son infalibles y nadie puede jamás sentirse seguro. La *apatheia* de los monjes orientales no debe confundirse con un "quietismo" sino que esta más bien cerca de la "indiferencia" ignaciana, plena disponibilidad del alma para orar la voz de Dios.³³

"Esta libre de las pasiones —dice san Juan Climaco (*Scala Paradisi*, 30 PG 88,1148)— el que purificada su carne de toda mancha aparta su mente de todo vínculo con las criaturas y sometiéndola a ella su sensibilidad, mantiene siempre su alma delante de Dios, venciendo todo límite natural. Esta libre de las pasiones aquel que siente hacia la bondad aquella fascinación que los que no están libres sienten por el vicio".

VI La cosmología espiritual

1 VIDA EN EL MUNDO. HUIR DEL MUNDO. Ni la filosofía ni las antiguas religiones orientales resolvieron el problema de la relación entre Dios y el mundo, o caen en el dualismo (el mundo espiritual es radicalmente opuesto al mundo material) o en el monismo (Dios y el mundo son una sola cosa, estoicismo "religiones cósmicas" panteístas).

En la Biblia Dios se distingue claramente del mundo, pero el universo creado depende de él. El mundo es, además, el lugar donde Dios lleva a cabo la salvación. Incluso en el Nuevo Testamento, el mundo visible es objeto de la solicitud paternal de Dios, pero en san Juan y en las cartas de Pablo prevalece el sentido peyorativo del "mundo" las fuerzas que resisten a Cristo. Este segundo sentido es el que prevalece ampliamente en la literatura ascética

del oriente, las exhortaciones a la "huida del mundo" son numerosísimas.³⁴ Lapidariamente expresa este espíritu la máxima "Rechaza los bienes terrenos para tener los bienes eternos" (cf. por ej., Efrén, *De perfectione monachi*, ed. Assermani II, 412D).

Pero los ascetas orientales se guardan muy bien de predicar la huida del mundo en sentido dualista. Cuando oponen el mundo material al espiritual, lo temporal a lo eterno, el silencio monástico al ruido de las plazas públicas, son conscientes de que ninguna de estas categorías traduce el significado exacto del antagonismo ascético entre el "mundo" y Dios. La actitud práctica del hombre frente a las cosas creadas es tan variada como diversos son los grados de perfección. Si el comienzo de la conversión está caracterizado por la renuncia perfecta a todo lo que no es Dios, el progreso espiritual se encamina hacia la "alegría pascual", hacia la visión de Dios en todo lo que existe. Bajo este aspecto, no es justo hablar de dos tendencias en la espiritualidad oriental (la huida del mundo y la espiritualidad cósmica), sino más bien de dos etapas en la evolución dinámica hacia la perfección.

2 EL MUNDO AL SERVICIO DEL HOMBRE Y LA TAREA DEL HOMBRE EN EL MUNDO. El pensamiento cosmológico de los Padres debe buscarse especialmente en sus homilias sobre el *Hexahemeron*, en las que exaltan la belleza y la bondad del universo creado. La unidad entre el hombre y el mundo se expresa bajo dos aspectos: 1) el mundo está al servicio del hombre, 2) el hombre ejerce una misión en el mundo.

El "servicio" que el mundo presta al hombre, para los orientales, no es tanto la utilidad práctica, sino más bien en orden a la contemplación. El mundo refleja la sabiduría divina, es por tanto, un gran espectáculo para las almas (Basilio, *In Hexahemeron*, 6,1, PG 29,117A), guía nuestra mente hacia lo invisible por medio de las cosas visibles. Los ortodoxos rusos expresan esta verdad fundamental por medio de sus doctrinas "sofíológicas" o "sofíamcas" (V. Soloviev, S. Bulgakov, P. Florenskij).³⁵ En los iconos, la Soñía de Dios se representa bajo la forma de un ángel sobre el trono de este mundo que conduce a quienes lo encuentran hacia Cristo, sabiduría eterna, imagen del Padre invisible.

Se subraya también el otro aspecto la

responsabilidad del hombre respecto del mundo. El tiene que cultivarlo, librarlo del mal, purificarlo por medio de la ascesis, divinizarlo. Dios ha hecho al hombre como una maravillosa "mezcla" de espíritu y de materia —dice Gregorio Nacianceno— con la finalidad precisa de espiritualizar la materia (cf. *Or.*, 45,7, PG 36,632A). Divinizar el mundo es la tarea del hombre, que con frecuencia subraya V. Soloviev.

Elementos esenciales de la llamada "alegría pascual de la Iglesia oriental" son estos dos aspectos, unidos en orden a la visión espiritual del mundo divinizado, que constituyen igualmente un programa del arte de los iconos.

"En todos los rincones de la tierra crecen plantas —escribe Juan Crisóstomo (*Sobre la providencia*, 731, SC 79,127)— Y todo eso es para ti, hombre. Lo mismo que las artes son para ti, las ciudades y las aldeas son para ti, el sueño es para ti, la muerte es para ti, la vida es para ti. Y será también para ti mañana, cuando todo eso se haga mejor. Porque, sin duda, se hará mejor, y se hará precisamente para ti. La providencia de Dios resplandece con mayor fuerza que la luz de este mundo".

"¿Qué hermosas son las obras de Dios! —escribe un peregrino ruso— Hubo días y noches en los que literalmente yo moría por amor de Dios. ¿Que cerca estaba Cristo de mí en aquellos momentos? Lo sentía dentro de mí, lo sentía en todas las formas de la naturaleza. Todo parecía decir: 'Cristo está en mí'. Así lo decían los campos, los árboles, las hierbas, las flores, las piedras, los ríos, las montañas, los valles, todas las criaturas. Todo se hacía templo suyo, morada suya. No había un solo objeto, grande o pequeño, puro o impuro, donde yo no sintiera a mí Dios".³⁶

3 EL CULTO A LOS ICONOS. Los orientales afirman de buen grado que hay una diferencia esencial entre "pintura" religiosa y un "icono". La pintura representa a un santo en su "estado terreno y corporal", el icono tiene que dar testimonio de la presencia de Dios en las formas visibles. No es una casualidad el que la primera obra de un iconógrafo sagrado debiera ser el icono de la transfiguración en el monte Tabor, donde el cuerpo de Jesús "nos hizo ver, aquel día, la misteriosa imagen de la Trinidad" (liturgia bizantina).

Para mostrar este sentido divino y escondido, la iconografía oriental recurre

a un múltiple simbolismo. La composición del cuadro, la perspectiva, los colores, la luz, los elementos decorativos, todo recibe un sentido dogmático.

Los defensores de las imágenes sagradas han declarado que no existe una diferencia esencial entre los libros santos, la tradición escrita y la tradición pintada. "Lo que la palabra comunica al oído la imagen lo muestra silenciosamente por medio de su representación" (Basilio *Homilia sobre los cuarenta mártires*, 2 PG 31 509A). Por eso la lucha contra los iconoclastas en los ss VIII y IX se transformó en una defensa de la doctrina ortodoxa.

Pero los iconos son también objeto de culto en las numerosas funciones litúrgicas y en la vida privada. El culto de las imágenes es una consecuencia de la economía de la encarnación lo mismo que nuestra mente asciende a lo invisible por medio de lo visible, así la gracia de Dios se comunica por medio de las imágenes sagradas.³⁷ [Imagen III]

"Estaba un día —recuerda el filósofo ruso I Kirejevskij— en la capilla (se trata en este caso de la iglesia de la Madre de Dios Iberskaja el santuario más celebre del antiguo Moscú) y miraba la milagrosa imagen de la Madre de Dios, pensando en la fe de los pequeños, del pueblo que rezaba a mi alrededor. Algunas de las mujeres y de los ancianos enfermos se arrodillaban, hacían la señal de la cruz y se inclinaban profundamente. También yo empecé a mirar con gran confianza los santos rasgos de su rostro y poco a poco se fue aclarando el misterio de su fuerza milagrosa. Sí aquí había algo más que una simple tabla de madera con una pintura. A través de los siglos aquel icono se había ido empapando de los ríos apasionados de los movimientos de los corazones de las plegarias de la gente desgraciada. De este modo se había ido llenando de la fuerza que ahora salía de él. Se había convertido en un órgano vivo, en un lugar de encuentro entre el Creador y los hombres. También yo caí de rodillas y recé con devoción"³⁸

VII. La sociedad humana

1 LA SOLEDAD Y LA VIDA COMUN - Los libros espirituales de Oriente provienen casi exclusivamente del ambiente monástico. Pero esta circunstancia no altera su valor universalmente cristiano. Va

que, a juicio de los Padres, el monje no es más que un cristiano auténtico, que observa todos los mandamientos del Evangelio.³⁹

La vida monástica en Oriente ha conservado hasta hoy numerosas formas de vida solitaria.⁴⁰ Según el canon 4 del concilio de Calcedonia del año 431⁴¹, todos los monjes están obligados a buscar la *hesychia*, la paz interior necesaria para la oración perfecta. Los *hesicastas*, gran corriente espiritual del Oriente, especialmente del monte Athos a partir del s. XIV están convencidos de que esta paz interior no se puede obtener más que por medio de una soledad completa en la vida eremítica.⁴²

Pero la vida solitaria fue severamente criticada por san Basilio, el gran legislador de la vida cenobítica o vida en común (*Regla Grande*, 7, PG 31 928 935). A sus ojos, el solitario parece vivir contra la naturaleza humana, privado de todos los recursos necesarios para la vida del cuerpo y del alma. El ideal que busca san Basilio es volver a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, en la que "la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma" (He 4,32)⁴³. "Yo creo —escribe san Basilio (*Regla Grande*, 7 PG 31,928)— que la vida en común con varios hermanos tiene, bajo muchos aspectos, más ventajas que la vida solitaria. En primer lugar, nadie se basta a sí mismo en cuanto a las necesidades materiales y las exigencias del cuerpo. Al contrario, todos nos necesitamos mutuamente para procurarnos lo que nos falta. El pie por ejemplo, posee la facultad y la acción que le es propia pero le faltan las otras facultades y acciones. Privado de la ayuda de los demás miembros, sus fuerzas serían impotentes e insuficientes para conservar la existencia o buscar lo que necesita. Lo mismo ocurre en la vida solitaria. Lo que tenemos resulta inútil y lo que nos falta no nos lo podemos procurar. De hecho, Dios nuestro Creador ha decidido que necesitamos unos de otros, como está escrito (cf 1 Cor 12,12-26), para que estemos unidos los unos a los otros".

2 LA CARIDAD - Las críticas que hacían san Basilio a los eremitas les afectan sólo en parte. También ellos insisten en la necesidad de estar unidos unos con otros por medio de la caridad espiritual, que es "el fin de la vida práctica", "la puerta del conocimiento", la condición de la vida contemplativa y la única ley

universal de la convivencia humana. Máximo el Confesor cree que si desapareciera la *philautia*, es decir, el amor perverso a sí mismo, desaparecerían todas las diferencias en el trato entre los hombres, las características del amor cristiano son la universalidad, la perennidad y la igualdad.⁴⁴

El "cosmopolitismo" cristiano se expresa de dos formas en los escritos de los Padres: 1) negativamente, el cristiano no está en su propia casa en ningún lugar del mundo (esto dio origen a la *xenia*, a la *xenitena*, vida en un país extranjero que practicaban los monjes orientales); 2) positivamente todo el mundo es la patria para el justo, la pluralidad de lenguas es consecuencia del pecado, mientras que la venida del Espíritu concede su comprensión (cf Gregorio Nacianceno *Or.*, 41,16, PG 36, 449C).

Para subrayar la diferencia entre el amor humano nacido del deseo y de la necesidad y el amor divino, comunicación gratuita del propio bien, la lengua griega dispone de dos términos: *eros* y *agape*. El *eros* humano no debe ser eliminado como cree A. Nygren⁴⁵ sino perfeccionado por el don divino de la *agape* para hacer al hombre capaz de una acción humano-divina.⁴⁶

"El hombre ama a los demás —escribe Máximo el Confesor (*Sobre la caridad*, II, 9-10, PG 90,985)—, tanto justos como injustos, por estas cinco razones por amor de Dios, lo mismo que el hombre virtuoso ama a todos los hombres y es por ello amado incluso por los no virtuosos, por instinto natural, como aman los padres a sus hijos y son amados por ellos, por vanidad, como los que son alabados y aman a quienes los aplauden, por interés, como el rico es amado por sus clientes, por sensualidad, como los que sirven al vientre aman a los que organizan festines. El primer amor es digno de encomio, el segundo es amor intermedio, los otros son el fruto de movimientos pasionales. Si tu odias a alguno y no sientes ni amor ni odio a los demás, o tienes un amor moderado a alguno y un amor intenso a los demás, esta desigualdad te enseña que estás todavía lejos del amor perfecto, que acoge a todos los seres con el mismo calor".

3 LA IGLESIA - La humanidad divinizada, restituida a su estado "natural", aparece en la Iglesia, que es "el cielo en la tierra" (S. Bulgakov). Los orientales no tienen una idea rígida de la Iglesia,

sino que describen más bien su vida y sus diversos aspectos.

Para comprender cómo los orientales entienden el sentido eclesial de la vida espiritual, será oportuno referirse a los textos de los escritores cristianos sirios o rusos⁴⁷ para estos últimos, las actitudes de que todo cristiano debe adoptar respecto a la Iglesia pueden resumirse en una palabra difícil de traducir: *tserkovnostj*, sentido de iglesia, deseo de vivir en ella y con ella.

En este contexto recobra actualidad la cuestión de si el hecho de la separación de las iglesias ha acarreado diferencias esenciales en la espiritualidad. Encontramos dos posturas opuestas según V. Losskij, "nos hemos hecho hombres distintos"⁴⁸, en cambio, I. Hausherr opina que Oriente y Occidente han vivido largo tiempo en comunión y que todos los principios fundamentales de la vida espiritual quedaron establecidos antes de la separación.⁴⁹ Sin embargo, permanece en pie el hecho de que la vida espiritual que es divino humana, es vista en diversas perspectivas según los diversos contextos en que se "encarna", de ahí se siguen diferencias de aspectos, de expresiones de modos de acercarse a la realidad concreta y, al mismo tiempo, se ve la utilidad de las comparaciones y de los encuentros espirituales entre el Occidente y el Oriente.

"La idea de la misa —escribe Juan de Kronštadt († 1909)⁵⁰— consiste en esto que todos sean una sola cosa en Cristo. Hay que llevar a todos los hombres en el corazón, hay que rezar sinceramente por todos. Todo en la tierra es una imagen y una sombra de lo que se hace en el cielo. Así también la forma litúrgica del servicio divino en la tierra es una imagen del servicio divino del cielo, la belleza de las iglesias es una imagen de la belleza del templo celestial, las luces son imagen de la gloria inaccesible de Dios en los cielos, el suave olor del incienso es imagen del perfume inefable de la santidad, el canto de aquí abajo es el eco del canto indecible de los coros angélicos de allí arriba. En la Iglesia todos los miembros de Cristo son iguales ante Dios: el zar y el soldado, el rico y el pobre, el gran señor y el hombre del pueblo. Dios no mira la cara, sino el corazón, ¡eso es el hombre, su corazón! ¿Y qué es lo que podemos obtener de Dios con nuestras fuerzas unidas? ¡Todo!"

Notas—(1) La expresión es frecuente en las introducciones a las reglas monásticas por ej. la de Nilo Sorsky († 1508) gran figura del monaquismo ruso —(2) T Spidlik, *L'autorité del libro per il monachismo russo, en Monachismo orientale, Or Chr Anal* 153 Pont Isl Orientale (=PIO) Roma 1958 159 179 —(3) Ed Constantinopla 1861 —(4) C de Clercq, *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicéon de la Montagne Noire*, S Cong para la Iglesia oriental, Venecia 1948 —(5) Venecia 1784, última ed griega, Aster Atenas 1957 1963 —(6) *Le livre des prières* (trad de I Kéchichian), Sources Chrétiennes 79 (1961) —(7) I Kologrivov *Saggio sulla santità in Russia*, Queriniana Brescia 1955, S Bolshakoff, *I mistici russi* SEI, Turin 1962, I Spidlik, *I grandi mistici russi*, Città Nuova Roma 1977 —(8) *A l'image et à ressemblance de Dieu* Aubier-Montagne, Paris 1967 136 —(9) Thomas a Kempis *Imitatio Christi*, III 54 *De diversis modibus naturae et gratiae* —(10) I Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, en *Or Chr Anal* 144, PIO, Roma 1955 40s —(11) T Spidlik, *La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus Le Coeur et l'Esprit* en *Or Chr Anal* 172, PIO Roma 1965, 196s —(12) I H Dalmais G. Bardy *Divinisation en DSp* III (1957) 1370 1398 P Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, en *Anal Greg*, 35 PUG Roma 1946 J Grobomont, *Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères grecs en DSp*, IV 2 (1961), 1257 1272 —(13) Encontra mos abundante bibliografía sobre el tema en Kirchmeyer *Grecque (Eglise)* en *DSp*, VI (1967) 821 822 —(14) T Spidlik, *La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus*, o c (nota 11), 239s —(15) *Ib* —(16) H Hausherr, *Par delà l'oraison pure*, en "RevAscMyst" 15 (1952), 184-188 —(17) T Spidlik *La sophologie de S Basile*, en *Or Chr Anal*, 162, PIO, Roma 1961 —(18) Ed de Espiritualidad Madrid 1979* —(19) I Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, en *Or Chr Anal*, 157, PIO Roma 1960 P Adnès *Jesus (prière à)*, en *DSp*, VIII, 1125-1150 —(20) "Strannik", *el peregrino ruso*, o c (nota 18), 59 60 —(21) T Spidlik, *Gregoire de Nazianze Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* en *Or Chr Anal* 189 PIO Roma 1971 —(22) G Oury *Idiota*, en *DSp*, VII 2 (1971) 1242s —(23) T Spidlik "Fous pour le Christ" *En Orient*, en *DSp*, V (1964), 752 761 —(24) P Deseille *Epectase*, en *DSp*, IV, 1 (1960) 785s —(25) *Contemplation*, serie de artículos en *DSp*, II 2 (1953), 1643s I Hausherr *Les leçons d'un contemplatif Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne Paris 1960 T Spidlik *La contemplatione nella spiritualità orientale*, en *Enciclopedia delle religioni*, II, Vallecchi Florencia 1970, 385 390 —(26) *El corazón en la mística cristiana e hindu* (en ruso), YMCA Press, París 1929, 5 —(27) Th Spécil, *Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fede, dogmate*, I, en *Or Chr Anal*, 31, 2, PIO, Roma 1953, 106s —(28) T Spidlik *The heart in russian spirituality*, en *Or Chr Anal* 196, PIO Roma 1973, 361 374 —(29) *¿Que es la vida espiritual?* (en ruso), Ed del Monast Pantelejmon, Moscú 1969, 26 —(30) *El camino de la salvación* (en ruso), Ed del Monst Pantelejmon, Moscú

1908, 238 —(31) P Adnès, *Hesychasme*, en *DSp*, VII 1 (1969) 381 399 T Spidlik, *Escasmo*, en *DES* 1 (1975) 707-709 —(32) *Le traite pratique*, Ed A y C Guillaumont, Sources Chrétiennes 170 171 (1971) —(33) G Bardy *Apatheia*, en *DSp*, I (1937) 727-746 T Spidlik *Apatheia*, en *DES*, I (1974) 714-715 —(34) Z Alszeghy *Fuite du monde*, en *DSp*, V (1964) 1575 1605 —(35) B Schultze, *Der Gegenwartige Streut um die Sophia*, en "Stimmen der Zeit" 70 (1940) 318 324 —(36) Archimandrit Spiridon *Mes missions en Sibirie*, Cerf, Paris 1950 30 —(37) Abundante bibliografía en T Spidlik-P Miquel *Ichône*, en *DSp*, VII 2 (1971), 1224 1239 P Evdokimov *La teologia della bellezza*, Ed Paoline, Roma 1971 —(38) Citado en N Arsenjev, *Das heilige Moskau*, F Schoeningh Paderborn 1940, 98-99 —(39) I Hausherr, *Vocacion cristiana y vocacion monastica segun los Padres*, en *Los laicos y la vida cristiana perfecta* Herder Barcelona 1965 33-112 —(40) C Lianine, *Erémisme en Orient*, en *DSp*, IV, 1 (1960) 936-953 —(41) Mansi VII, 360 —(42) I Hausherr *L'hysychasme Etude de spiritualite*, en *Or Chr Anal* 176, PIO, Roma 1966, 163 237 —(43) D Amand *L'ascèse monastique de saint Basile* Maredsous 1948, 118s —(44) I Hausherr *Philaute De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, en *Or Chr Anal*, 137, PIO, Roma 1952 —(45) *Eros und Agape Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* C Bertelsmann, Gutersloh 1930 1937 —(46) M M Laurent *Realisme et richesse de l'amour chrétien Essai sur Eros et Agape*, Roma 1961 —(47) G de Vries *Le sens ecclesial chez les Syriens, jacobites et nestoriens*, en *DSp* IV, 1 (1960), 456-442, S Tyszkiewicz *Le sens ecclesial chez les Russes separees*, ib, 442-450 —(48) *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier Paris 1944, 19 —(49) *Dogme et spiritualite orientale*, en "RevAscMyst" 23 (1947), 3-42 —(50) Del libro ruso *Reflexiones sobre la liturgia de la Iglesia ortodoxa*, Moscú 1894 (su traducción francesa en *Ecrits d'ascètes russes*, Soleil levant, Namur 1957, 18s)

BIBL.—Anónimo, *El peregrino ruso*, Espiritualidad, Madrid 1982 —Barsotti, D, *Espiritualidad rusa*, Rialp, Madrid 1965 —Berdiaev, N, *Autobiografía espiritual*, Luis Miracle Barcelona 1957 —Congar, Y M J, *Cristianos ortodoxos*, Estela, Madrid 1962 —Evdokimov, P, *Les âges de la vie spirituelle Des Pères du désert a nous jours*, Desclée, Paris 1964 —Evdokimov, P, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf Paris 1969 —Evdokimov P, *Orthodoxia*, Peninsula, Madrid 1968 —Gómez, H *La Iglesia rusa*, CSIC Madrid 1948 —Hausherr, I *Penthos La doctrine de la compunction dans l'Orient chrétien*, Pont Inst Orient, Roma 1944 —Havia, S, *El espíritu del cristianismo ruso*, Studium, Madrid 1952 —Hueck Doherty C de, *Pustinia*, Narcea Madrid 1979 —Hueck Doherty, C de, *Alma rusa*, Rialp, Madrid 1953 —Le Guillou, M J, *El Espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, Casal i Vall, Andorra 1963 —Meyendorff, J, *Sté Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seul, Paris 1959 —Meyendorff, J, *La Iglesia ortodoxa*

ayer y hoy Desclée Bilbao 1969 —Meyendorff J, *Le Christ dans la theologie byzantine* Cerf Paris 1969 —Santos Hernández, A *Iglesias de Oriente II Repertorio bibliografico*, Sal Te rrae Santander 1963 —Santos Hernandez, A

Iglesias orientales separadas Edicep, Valencia 1978 —Tzebrikov de Villardo, J *El espíritu del cristianismo ruso*, Studium B Aires 1954 —Zernov N *Cristianismo oriental* Guadarrama Madrid 1962

P

PACIFICO/VIOLENTO

SUMARIO I Presencia de la paz y la violencia II Partir de la paz I Paz desprivatizada 2 Una paz arraigada en el amor III El amor que todo lo supera 1 El amor supera la cobardía 2 El amor supera la justicia 3 El amor supera el orden IV Amor y violencia 1 Amor compasivo a) Amor medicinal b) Amor militante c) Amor provocativo 2 Amor provocativo y lucha de clases 3 Amor universal y lucha de clases a) Medios no violentos b) Medios violentos c) Nuestra opinión d) Concilio Vaticano II Conclusiones

La espiritualidad no es un reino de abstracciones, ni un recordo del camino donde todos seestean Afortunadamente, en los últimos años se ha tomado conciencia de la unión entre espiritualidad y vida en cualquiera de sus facetas, porque es en ella donde nace y donde crece Ya es normal escribir "Nuestro proceso de conversión, y por lo tanto nuestro crecimiento espiritual, se ve afectado por el entorno socioeconómico, político educacional cultural y humano en que tiene lugar"¹ Esto justifica que hablemos aquí sobre la paz y la violencia

No prestaríamos sin embargo, quizás ningún servicio los espirituales a la causa de la única y al mismo tiempo plural vida cristiana si quisiéramos invadir otros campos, o mejor las metodologías de otros campos o ciencias Por eso, nuestra metodología, sin erigirse en única y menos aun en descalificadora de cualquier otra, debe seguir un camino propio Porque la paz y la violencia pueden ser estudiadas desde diversas perspectivas

La complejidad del tema puede sospecharse con sólo tener en cuenta esta observación acerca de uno de los miembros del binomio que vamos a estudiar "Agresión y violencia (por no referirnos a otras palabras, como hostilidad, con-

flicto lucha, agresividad, agonístico, ataque amenaza etc) no significan lo mismo para genetistas neurologos, fisiologos, endocrinologos, etologos, psicólogos, sociologos, antropólogos, etc"² La muestra de la complejidad resulta bastante clara y probativa

En estas paginas después de unas palabras sobre la presencia actual de la paz y la violencia en el mundo (I), partiremos de la paz (II) que es una dimensión del amor (III) de un amor que puede verse abocado al uso de la violencia como ultimo recurso (IV)

I. Presencia de la paz y la violencia

Aun sin precisar ahora los conceptos de paz y violencia, que iran decantandose a lo largo de estas paginas es evidente que nuestro mundo es un mundo en el que la violencia tiene su asiento Y lo tiene tanto la violencia estructural como la institucional y la revolucionaria³ Los datos estadísticos, la preocupación del pueblo de los gobernantes, de los escritores etc , estan ahí, y esto no puede ser descuidado

Resulta ya más difícil decir si aumenta la violencia en el mundo, porque el mundo no es homogéneo, y tenemos el peligro de juzgar toda la geografía en bloque En América Latina sobre todo en América Central y en el Cono Sur parece que si ha aumentado la violencia en los últimos años Luchas intestinas y civiles destruyen vidas humanas y sentimientos con la constancia de lo que no tiene descanso La III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, reunida en Puebla a principios de 1979, reconocía "En los últimos años se advierte un deterioro creciente del cuadro político-social en nuestros países En ellos se experimenta el peso

de crisis institucionales y económicas y claros síntomas de corrupción y violencia"⁴ Oriente Medio es otra de las zonas en conflicto permanente Huelgan datos con sólo mirar a Libano, imagen ultimamente la más patética en cuanto a violencia armada se refiere En los países del Este, el silencio impide probar estadísticamente lo que todos sospechan El mundo llamado "libre" conculta, fría y calculadamente según el Este, unos derechos sociales que engendran no solo una violencia estructural, sino también una violencia revolucionaria que encuentra así ciertos visos de legitimidad Y en todo el mundo existen grupos minoritarios violentos, que ejercen el terror de manera fría y sarcástica, atomizando a la humanidad⁵ Todo esto difícilmente podría ponerse en duda, porque esta demasiado visible y cualquier persona puede comprobarlo a través de un medio o de otro

Pero seríamos injustos si nos detuviéramos ahí a la hora de captar la realidad sociológica Hay que afirmar también que la paz esta ahí Y que estan sobre todo los pacíficos los que trabajan por la paz los que hacen la paz, aunque sea a costa de sus propias vidas Organismos, instituciones y personas que promueven y reconocen públicamente los valores de la paz, no pueden pasar desapercibidos en el mundo Se escribe menos de la paz pero esta mas presente que la violencia Solo un pesimismo congénito, la ignorancia elemental o la personal experiencia de un acto violento traumatizante podría explicar el juicio contrario Es laudable la preocupación por la violencia pero no la obsesión De ahí que hayamos de preocuparnos por la paz y dirigirnos a los pacíficos Mas aun, en nuestra metodología vamos a comenzar por ahí

II. Partir de la paz

Cuando el teólogo espiritual asume como evidente que él debe partir del Espíritu —no del espíritu, con minúscula—, se impone a sí mismo partir de los frutos del Espíritu Y entre éstos no encuentra la violencia y si la paz Parte así de una convicción que se le hace evidente la violencia no existe como algo positivo Lo positivo es la paz, y si la violencia no puede casarse con la paz, o toda aquella violencia que no pueda casarse con la paz que es fruto del Espíritu, sera una violencia que deberá ser

rechazada por un cristiano que quiere vivir conforme al Espíritu

En toda reflexión crítica que se proyecte sobre la praxis de la violencia, el cristiano encontrará que la primera luz debe ser siempre la luz de la paz El cristiano cree en la paz y es esencialmente pacífico, y antes de renunciar a la paz hara los esfuerzos posibles e imposibles por no dejarla escapar y tener la por compañera

Qué sea esta paz que se nos muestra como fruto del Espíritu, de su presencia entre los hombres es algo que iremos viendo progresivamente De momento nos interesa dejar bien clara la metodología a seguir partir de la paz Y añadir aquello que debe unirse ya desde un principio y como elemental a la paz, unas cualidades que pueden ser éstas

1 PAZ DESPRIVATIZADA Se puede estar de acuerdo con que "la paz de Cristo, en su realización más íntima e inquebrantable pertenece al mundo futuro" y en que la paz "se manifiesta en la vida terrena solo en la medida en que las realidades ultramundanas arraigan e influyen en el pensamiento y la acción de los cristianos"⁶ Pero hay que estar atentos a no exagerar ni poner de tal manera en primer plano esta dimensión de la paz que lleve a posponer, olvidar o menospreciar la dimensión terrena de la misma y su consecución De lo contrario habríamos dado el primer paso —y quizá definitivo— en una concepción abstracta de la paz, que nos llevaría irremediablemente a pensarla como si fuera un concepto mas de los que nunca lograron vitalizar la existencia, la historia En la consideración de la paz debe pues, superarse un tipo de acento ultraterreno que mate o ponga en peligro una consideración integral de la misma absorbida por valores particulares

Pero la paz debe ser ante todo desprivatizada Con frecuencia se tiene la impresión de que la paz se presenta como la tonta útil como un opio religioso, crecido en geografías calculadamente labradas en aradas de muerte Sus campos han logrado burlar todos los controles establecidos y la han introducido en los mercados del mundo para adormecer sentimientos humanos que les eran contrarios Esto no es paz, es abominación De esta paz no se puede partir

La espiritualidad quiere coadyuvar a encontrar los caminos por los que va

esa droga mortífera La teología política, en una brillante operación, sencilla y fundamental a la vez ha dado con esa servidumbre por donde pasaba todo el mundo la servidumbre de la *privatización de la fe* Privatizar es reducir al "circulo de lo privado" Desprivatizar es poner la fe en contacto con el mundo social haciendo que las promesas escatológicas, entre ellas la paz, no sean gozadas solo en el interior de la persona⁷ Para ello es decisivo que, "sin abandonar sus intuiciones decisivas"⁸, se superen todavía algunas direcciones teológicas que corren el riesgo de una unata desprivatización Nos referimos a las teologías trascendental existencial y personalista⁹

2 UNA PAZ ARRAIGADA EN EL AMOR Hay otro aspecto de la paz que se hace también importante en su mismo origen su relación con el amor Mas aun la paz cristiana no tiene otro camino viable que el camino del amor Encarnada en esta categoría, la paz gana toda la importancia que tiene el amor en cualquier concepción de la vida Con ello entramos en un mundo insospechado, porque la ganancia y juicio del amor esta siempre por descubrir del todo

Si queremos ser fieles al Espíritu, entonces tenemos que leer todos sus frutos desde la caridad, como ramas o dimensiones de la misma Ya san Francisco de Sales consideraba los frutos del Espíritu Santo de que habla la Carta a los Galatas (5,22) como un solo fruto, la caridad o el amor, con unas dimensiones que estarían representadas en los que aparecen como frutos distintos¹⁰ Es una interpretación que no solamente no desmiente sino que canoniza la exégesis mas moderna y autorizada¹¹ No existe propiamente la paz, sino el amor pacífico La paz y la violencia tienen que vérselas, en definitiva, con el amor¹² Ello ensancha el campo de lectura y de vida, con tal que hagamos del amor el interlocutor que debe ser Partir, pues, de la paz es partir del amor

III. El amor que todo lo supera

Hablar del amor, y más aun del amor pacífico, es exponerse a caer en romanticismos o en tópicos Incluso es exponerse a caer en un lenguaje objetivamente serio, pero que hoy no dice nada Por otra parte, sin embargo, no se puede renunciar a lo que es raíz de una

vida como la cristiana y de todos sus aspectos Lo importante es dar con el sentido del amor Y en este caso concreto dar con el sentido del amor en su relación precisamente con todo el mundo de la paz y la justicia, que tan unidas parecen

Dos son las dimensiones del amor que queremos destacar precisamente por su vinculación con esa paz y justicia

1 EL AMOR SUPERA LA COBARDÍA - El amor no se identifica con la disposición a perder siempre renunciando a una confrontación seria que permita el triunfo de la verdad El amor dispuesto siempre a perder esconde, bajo capa de desinterés y pobreza espiritual, una grave desconfianza en aspectos fundamentales del Evangelio No cree, y gr., que la verdad nos hace libres (In 8 32)

Al amor que no quiere conflictos se le ha bautizado como amor capitalista¹³ Este bautismo puede ser partidista o inexacto pero lo es no por lo que dice, sino por lo que oculta Habría que decir, para ser menos inexactos, que el amor que prescinde de los conflictos es un amor propio de los totalitarismos, entre los que está el capitalismo, aunque éste no sea el unico totalitarismo que existe Los totalitarismos imponen, en nombre de la convivencia y del bien común (digamos en nombre del amor), un silencio que sera garantizado por todos los medios, sean los que sean

Superarlo todo no significa, pues, aguantarse con todo pasando incluso por la implacable dictadura de los que drásticamente, con ley o sin ella quieren demostrar poderlo todo Superar quiere decir aqui vencer, y concretamente vencer la *cobardía*

La cobardía se identifica existencialmente con el miedo a emprender una acción, a enfrentarse con quienes impiden cualquier acción Y ambos, cobardía y miedo, se esconden bajo capa de humildad y resignación¹⁴ La humildad y resignación, por su parte atraen hacia su area a las así llamadas *virtudes pasivas*, refugio de la virtud, sin mas durante mucho tiempo¹⁵ El amor aparecería así como pasivo, y no ciertamente en cuanto pasivo significa sentirse amado y acoger el amor, sino en cuanto significa no atreverse a emprender una acción arriesgada Esta trastienda impediría prácticamente el cambio de las situaciones, viniendo a identificarse paz e inmovilismo histórico

La *teología de la esperanza* —y las

teologías que se han familiarizado con ella— ha prestado aqui un servicio inestimable Ella ha repetido que en el catálogo de pecados del Apocalipsis (21,8) el primer lugar le cabe a los cobardes¹⁶ El cielo nuevo y la tierra nueva no solo no deberan nada a los cobardes, sino que ambos se construirán a sus espaldas y no se les espera allí como habitantes de futuro Recordarlo no esta de mas, porque sucederá lo mismo con todos los bienes escatológicos, uno de los cuales es la paz Los cobardes nunca construirán la paz Ni la disfrutarán Sólo el amor que logre vencer la cobardía tiene algo que ver con la paz

2 EL AMOR SUPERA LA JUSTICIA Quizá uno de los más insidiosos equívocos que padecemos consista en vincular paz y justicia sin mas Prefiero hablar de equívoco no de error, por lo que en seguida se vera

El equívoco radica en que por una parte, tomamos la justicia como virtud moral, en el sentido de dar a cada uno lo suyo mientras que en diversas ocasiones en que se la junta a la paz, la palabra justicia no debe tomarse estrictamente como virtud moral sino en un sentido mucho mas amplio y profundo¹⁷ Por otra parte, la misma justicia cuando es asumida como virtud moral necesita ser reequilibrada Justicia no puede significar, sin mas, dar a cada uno lo suyo Pensar así seria estancarse en un concepto de sociedad, que no permitiría mas que una renovación muy superficial de la misma

Jose Maria Gonzalez Ruiz ha explicado esto perfectamente "La justicia es dar a cada uno lo suyo lo 'suyo' de cada uno supone evidentemente un sistema social previamente dado En la sociedad esclavista, dar a cada uno lo suyo consiste en dar al esclavo lo suyo, y al amo lo suyo, en la sociedad burguesa dar al patrono lo suyo y al obrero lo suyo en el sistema neocapitalista dar al magnate lo suyo y al proletario lo suyo"¹⁸ No es extraño que ante esta trampa calculada y *virtuosa* añada el autor "El amor exigido por Cristo supera con mucho la justicia"¹⁹ Porque los que no tienen nada, nada pueden exigir, a ellos nada se les debe, y nada pueden reclamar Mientras que los que tienen mucho, es mucho lo que pueden reclamar bajo capa de justicia No piden más que lo suyo, que resulta que es todo el mundo.

En el fondo, el problema se juega en la prevalencia que ha logrado la historia

sobre la persona Por eso se habla de *derechos históricos* y se los reclama en nombre de la justicia, aunque esos derechos *históricos* supongan un aplastamiento o, al menos, una manifiesta discriminación de los derechos *personales* de quienes, al no tener mas que su naturaleza humana, su persona, parece que nada pueden exigir y nada se les debe

Es evidente que una paz que surgiera así y así se mantuviese sería no una paz amada, sino una resignación y pasividad odiadas

3 EL AMOR SUPERA EL ORDEN - Cualquier orden histórico no puede aspirar a ser considerado un bien absoluto Y cuando ese orden se levanta sobre el desorden de unos pocos, que quieren el mundo tranquilo para campar a sus anchas en el propio desorden, menos aun Estaríamos ante un orden deleznable y mezquino El amor —que tiene que pensar en todos— no apoya ni justifica este orden tanto en la vida ciudadana como en la económica, social o política

Lo mismo que en el apartado anterior veíamos como hay un amor que supera la justicia mas injusta, también aquí puede afirmarse que el amor supera un orden esencialmente desordenado La argumentación seguiría el mismo camino que en el apartado anterior y no es preciso repetirlo, aunque si afirmarlo

IV. Amor y violencia

Cuando el amor supera la máscara de un tipo de justicia y orden que algunos han logrado introducir y moralizar, pero que es perverso, estamos a las puertas del conflicto, porque quienes introdujeron ese concepto, y sus actuales beneficiarios, se encuentran muy contentos con él, y quienes lo sufren no lo soportan durante más tiempo Y ni los primeros van a soltar por las buenas los billetes o la estaca, ni los segundos estan dispuestos a prolongar indefinidamente, en un tiempo de reivindicaciones y de conciencia de las mismas, la miseria en que viven Y en este conflicto quizá ya nadie sabe adónde se puede llegar a donde esta el límite Lo normal es que surja incluso la violencia

Lo que si debe quedar claro en nuestro planteamiento es que si surge el problema ideológico y material de la violencia, éste debe surgir unicamente desde el amor, no desde otro ángulo

distinto En la metodología inicial estoy de acuerdo con Gandhi "Siempre que surge la discordia, que choca uno con la oposición, hay que intentar vencer al adversario con el amor"²⁰ El amor sera quien presida su propia actividad, incluso si llega —ahora hablamos hipotéticamente— a la violencia en su dinámica Seguimos, pues con la metodología del amor

1 AMOR COMPASIVO Porque el amor pone en el centro la persona sobre cualquier otro criterio de derechos *historicos* y *adquiridos*, el amor constata que hay muchas personas —tantas que son amplia mayoría en el mundo— privadas de *elementales* derechos *personales* Las estadísticas sobre el hambre y el lujo, la ignorancia y los suspensos académicos el miedo y la represión, el salario infra humano y la disparada plusvalía, los informes de *Amnesty internacional* se han quedado con frecuencia en simple in formación de periódico, siendo como son sangrantes para el sentimiento humano²¹

Y aquí entra el amor *compasivo*, no en el sentido paternalista, sino en el sentido activo de un amor que *padece* con, que se mueve y se conmueve con y frente al dolor y la pasión de los demás El amor compasivo se hace también patético y simpático²² Es un amor que tiene tres expresiones progresivas²³

a) *Amor medicinal* Trata de curar las llagas producidas por la miseria Se acerca al necesitado, al que se ha visto afectado ya por la violencia de otros Madre Teresa de Calcuta es la expresión hoy mas palpable y laudable de este tipo de amor Todos lo reconocen incluso los que estan en una línea distinta

b) *Amor militante* Trata de concienciar a los hombres para que miren sus bienes como bienes comunes y tengan el valor y la vergüenza mínima de compartir el pan, la cultura, la libertad, etc No sería tampoco correcto pensar que éste es un amor que se queda sólo en palabras Es posible que en el domine la palabra, pero la palabra no es negativa, ni hipócrita, si ayuda a configurar personas de criterios y actitudes distintas

c) *Amor provocativo* Se situa en las causas del mal, no en el efecto del mismo Es el que más relacionado está con

la violencia física o armada, tipo de violencia hacia el que parecen dirigirse todas las demás formas como desembocadura de un río Por eso nos detenemos en él un momento

La experiencia de siglos, perceptible también en nuestros días, manifiesta claramente que existe una *ley de resistencia social*, por la que el hombre de posibilidades y recursos no esta dispuesto a renunciar a sus beneficios y compartirlos con quienes no tienen esas posibilidades y recursos, sea por las razones que sea Es mas, existe otra ley complementaria la *ley del ataque social*, según la cual el hombre pone sus posibilidades al servicio de un mayor incremento de las desigualdades sociales Así, el rico tiende por su propio dinamismo a ser mas rico, y el pobre por su propia impotencia, a ser mas pobre Estas dos leyes, precisamente por apoyarse en innegables posibilidades, garantizan que de no suceder algo muy raro, el éxito de arriba esta asegurado

Y es aquí precisamente donde el amor provocativo tiene que intervenir "Durante mucho tiempo se ha pensado que la caridad evitaba los conflictos Luego se ha comprendido que podía nacer en los conflictos Un paso mas y se puede ver que, en determinadas circunstancias, los provoca"²⁴ "Hace falta no sólo pasar de una caridad medicinal a una caridad militante sino de una caridad militante al amor inventor, profético, anticipador, creador El amor sólo es verdadero a partir del momento en que se situa a nivel de la inteligencia de las causas"²⁵

Este paso ha llevado a muchos a afirmar que la "lucha de clases [es] consecuencia del amor"²⁶, y que los que han luchado hasta la muerte "no murieron envenenados por el odio Dieron la mas sublime muestra de amor entregaron sus vidas por la causa de los pobres"²⁷

2 AMOR PROVOCATIVO Y LUCHA DE CLASES - Damos un paso adelante en la dialéctica del amor y la violencia El análisis marxista de la historia —probablemente en uno de sus éxitos— concluye que no son los marxistas quienes han inventado la lucha de clases sino sencillamente quienes la han descubierto, porque ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad Más aun, en la medida en que el hombre es más consciente de su situación y de la vida real, en esa misma medida aumenta la lucha, quizá con medios más sofis-

ticados, y por eso también mas disimulados cuando interesa, pero no menos importantes Utilizar medios primitivos es muy llamativo y a veces estremecen por la brutalidad que insinúan, pero es poco rentable, y es la rentabilidad la que se busca en la lucha de clases (o al menos no prescindir de ella, porque también aquí la rentabilidad o eficacia es la prueba intrínseca de la bondad del método adoptado)

Así, para muchos, la lucha de clases no sólo no se opone al amor, sino que es el amor quien la suscita, o en todo caso quien se enfrenta irremediablemente con una lucha de clases que siempre ha existido y continua existiendo de manera palmaria, o de manera sorda, pero continua existiendo

3 AMOR UNIVERSAL Y LUCHA DE CLASES - Da la impresión, por lo menos a primera vista, de que el amor provocativo es un amor reducido y excluyente se pone en comunión con unos, pero en ruptura con otros, lo cual sería grave en un amor que o es universal o no es cristiano, y por lo tanto no puede presentarse como adecuado en la metodología que aquí estamos siguiendo

La teología reivindicativa acepta sin mas este reto u objeción, porque es real "Es innegable que la lucha de clases plantea problemas a la universalidad del amor cristiano"²⁸ Y el cristiano ha de buscar una respuesta que no sea una evasiva

Para un cristiano esta solución no puede radicar en dar marcha atrás, porque esta convencido de que el Evangelio no aprueba el estado de cosas que la lucha de clases trata de remediar partiendo de una ilusión instintiva y buena del hombre que quiere salir de la miseria y explotación La cuestión estará, pues, en saber cómo es posible mantener esta reivindicación elemental con el amor hacia esa persona contra la que no puede no luchar

Un problema tan importante, ya que toca el centro de la vida cristiana, no podía no haber sido estudiado y meditado en el contexto moderno en que se ha hecho apremiante Y parece que la solución es relativamente fácil a nivel teórico, aunque tampoco aquí se hayan superado todas las dificultades "Amar a todos los hombres no quiere decir evitar enfrentamientos, no es menester una armonía ficticia Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opre-

sores de su propio poder, de su ambición y de su egoísmo"²⁹ En cristiano esto no puede juzgarse como una salida fácil, palabrería y demagógica Porque si la ambición y el egoísmo no es una esclavitud para el cristiano, entonces es que una vez más el cristianismo ha bajado a una sima insalvable

Pero las palabras que preceden, y las que van a seguir, pueden considerarse como la síntesis, al menos inicial, de la respuesta que unánimemente presenta la teología reivindicativa "Hay que amar a todos, pero no es posible amarlos a todos del mismo modo se ama a los oprimidos liberándolos, se ama a los opresores, combatiéndolos Se ama a unos liberándolos de su miseria, y a los otros de su pecado"³⁰

A este razonamiento ha prestado su apoyo la teología mariana —al menos así lo piensan algunos—, quizá la teología donde mejor se percibe la actitud de Dios con los hombres, criterio último del discernimiento cristiano Esta teología [María IV, 3b] se centra en el *Magnificat* como canto de liberación³¹, que recoge la tradición de las mujeres "peligrosas"³² del AT y manifiesta de una manera elocuente —y no suficientemente tenida en cuenta— la acción de Dios Si el *Magnificat* es un canto que define a Dios como amor y es el amor universal el que canta María³³, entonces es claro que a veces el amor toma formas que parecen a primera vista contrarias al amor ("derrubó a los potentados de los tronos") pero que, sin embargo, Dios no ha visto como el único acto al que puede apelar para salvar a esos potentados Sera, quizá, un acto extremo, casi desesperado de Dios pero difícilmente podrá negarse que sea un acto de amor

En esta explicación, y con estas referencias, la lucha de clases no se opone —parece— al amor universal, al menos necesariamente La dificultad entonces vendría de otro ángulo, del tipo de medios utilizados en esa lucha de clases promovida por el amor universal

¿A qué medios empuja el amor cuando éste es realmente provocativo? Dos son las tendencias fundamentales en la sociedad y teología actual

a) *Medios no violentos* Es decir, no violencia La actitud general, y puede creerse en la sinceridad de cuantos la proclaman —que son todos—, es que lo deseable, y por lo que es preciso trabajar con todas las fuerzas, sería conse-

guir una revolución, que es necesaria sin violencia alguna, utilizando los medios pacíficos del diálogo y de la aceptación de la igualdad esencial, o al menos de uno no tan descarada desigualdad³⁴ Si esto no es posible, entonces habrá que utilizar otros medios no-violentos denuncia, resistencia pasiva, manifestaciones, huelgas, voto democrático, revolución cultural, etc. Así se realiza una "lucha pacífica, pero segura y válida"³⁵, "para no quedar en la vaguedad en la imprecisión, en el vacío"³⁶, cosa que nadie quiere dentro de su actitud de combate o de lucha (utilicéase la expresión "de clases" o no) Todo es cuestión de método, porque conscientemente "la no violencia no es de ningún modo pasividad y falta de valor"³⁷ ni desconoce calla o deja de juzgar las situaciones "Las injusticias son demasiado grandes y la frialdad y la negligencia de los poderosos que nos explotan son escandalosas"³⁸

De aquí la no-violencia dice no pasar, suceda lo que sucediere Y esta convicción de que otro método no se puede pedir a un cristiano, ni él puede utilizarlo La espera dura ira madurando a los hombres, cambiando el corazón con sus más íntimos sentimientos y así podrá hacerse una humanidad nueva, que es el fin que persigue la lucha por la paz³⁹

b) *Medios violentos* Quienes admiten, como último recurso la violencia, no lo hacen como medida deseable y querida *per se* y directamente "Si los no violentos me presentaran un lote existencial (realmente vivible y en sentido positivo) en donde no hubiera ningún género de violencia, entonces yo como cristiano me vería obligado a aceptarlo Pero desgraciadamente ésta es una hipótesis de laboratorio, que por ahora no se prevé que pueda realizarse en *rerum natura*"⁴⁰ La no-violencia parece un movimiento, por una parte, contradictorio y, por otra, ingenuo, dentro de una gran buena voluntad

Parece contradictorio, porque practica claramente la violencia psicológica, más unida de hecho a la violencia física de lo que sus promotores sospechan Es muy difícil, por no decir humanamente imposible, calentar un ambiente e impedir después atizarlo con leña "En este sentido no sé cómo las campañas de Gandhi y de Martin Luther King puedan ser absueltas de haber introducido una enorme violencia psíquica a través de

las conciencias, llegando incluso a ser la última causa del desencadenamiento de innumerables violencias físicas que estallaron a consecuencia de aquellos métodos no violentos"⁴¹ La no-violencia no puede ser juzgada exclusivamente por unas personas claramente no violentas, pero excepcionales Debe ser juzgada por toda la masa que sigue, se acoge o se arroja a su lado, y a la que muy difícilmente se le puede pedir la entereza de ánimo de sus auténticos líderes Las llamadas de éstos a la moderación llegan a la masa como un eco contradictorio

Y parece ilusoria la no violencia, porque insiste en una referencia menos que probativa la referencia al Evangelio Para muchos "es inútil utilizar este o aquel pasaje del Nuevo Testamento para justificar un método u otro, tomada así la problemática, las objeciones y las contraobjeciones se sucederían indefinidamente, engendrando sin duda una violencia completamente inútil"⁴² "El problema para un cristiano no se plantea sobre si el NT aprueba o condena la violencia, sino sobre si la violencia —siempre mala en sí misma— puede ser asumida como una necesidad inevitable, exigida incluso por el primero de todos los imperativos evangélicos amar al prójimo"⁴³

c) *Nuestra opinión personal* en un tema tan delicado puede sintetizarse en dos consideraciones

- *En Occidente* Occidente está en condiciones sociológicas de optar con éxito por una escala de reivindicaciones progresivas y profundas, sofisticadamente eficaz a la hora de debilitar la raíz del egoísmo personal y las estructuras de violencia institucionalizada sin necesidad de llegar a la violencia física de personas o grupos particulares Si no lo hace es porque no quiere, o porque aun tiene miedo, un miedo que podía haber superado ya, dadas sus condiciones sociales y políticas

- *En otros lugares* En otros lugares serán los propios protagonistas quienes tendrán que interrogarse y decidir El Occidente civilizado —tan precipitada y ligeramente proscrito por candidas utopías— condena cada vez más todo lo que huele a sangre humana Y esto es un paso objetivamente positivo, del que nosotros no queremos dudar Quizá, desgraciadamente, otros lugares no po-

sean unas estructuras similares, en las que puedan ser reivindicadas con éxito ni siquiera las mínimas condiciones de vida, y tengan que acudir —desgraciadamente, pero todavía sin posible alternativa— a la subversión y a la muerte Es una posibilidad que resulta siempre estremecedora pero quizá no mas estremecedora que las violencias diarias de otro signo, cada vez mas afianzadoras de situaciones insoportables Por eso, en nuestra opinión, no en todos los lugares deben rechazarse los métodos violentos radical y absolutamente, con tal que no se trate de métodos indiscriminados

Lo que a nosotros si nos resulta mas es justificar esta actitud en el amor al prójimo Podríamos estar cayendo en un "fariseísmo de izquierdas"⁴⁴ El amor al prójimo —entendido ahora como tal el enemigo— no se le puede imponer a este El Evangelio no es mas que proclamación e invitación No pasa de ahí, no se impone violentamente a quien no quiera acogerlo

La justificación, pues, debiera seguir otro camino, abandonando una especie de nueva guerra de religión de la que tan difícilmente logran desligarse los cristianos Mi argumentación sería ésta no un amor a los *enemigos*, a quienes incluso, si es necesario hay que obligar a convertirse, sino un amor a los *oprimidos*, a quienes estamos dispuestos a defender incluso si necesario fuera con la fuerza bruta y armada, para que nadie pueda impune y eternamente reirse de ellos y subyugarles hasta tenerles con virtidos en animales de carga a su an tojo y servicio sarcástico

No acudimos a otros argumentos Creemos que es suficiente el que prece de Sin embargo, no dejamos de estimar la actitud de tantos hombres de la Edad Media, también cristianos —quien no era entonces cristiano!— frente al tirano Es fácil decir en contra que la Edad Media ha pasado y que nosotros hemos logrado purificar y sobrepasar conceptos y actitudes entonces quizá comprensibles, pero insostenibles en otros momentos de la historia como los nuestros Ciertamente esto es fácil de decir, pero no es del todo convincente Porque esa forma de argumentación es típica de quienes aceptan un pluralismo *cronológico* —de manera que en diversos tiempos se pueda pensar y actuar de diversa manera—, pero no admiten un pluralismo *geográfico* —de manera que la actitud y conducta de los hombres pueda

ser diversa en distintas geografías—, pecado del que ha sido acusado claramente el cristianismo en nuestros días⁴⁵ Porque, efectivamente, hay ambientes en los que etapas pasadas deben quedar superadas pero probablemente esas etapas, ya superadas en ciertos ambientes por la existencia de estructuras distintas y el avance de los tiempos, quizá se ven *ahora* encarnadas en otras latitudes que bien podrían denominarse *medievales*, porque hay geografías que no han superado la Edad Media De aquí que no quepa un juicio umco al hablar de los medios a utilizar en las reivindicaciones

d) *Concilio Vaticano II* La paz y la violencia han sido argumento interesante en el Vat II El hecho de que este argumento haya sido seleccionado para ser considerado entre otros muchos, dice no poco a favor del interés que suscitaba en los Padres y en la Iglesia católica en general *Gaudium et spes* presenta sobre el tema algunos aspectos que no pueden pasar en silencio Entre ellos los siguientes

- *Paz y amor* "La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo " (GS 78) Para quienes hemos partido de la paz que es fruto del amor, esto nos parece importante

- *Amor y justicia* Hemos insistido en este aspecto, que nos parece de particular interés, ya que puede deshacer un peligroso equivoco En este sentido suenan bien estas palabras del concilio "La paz es también fruto del amor, el cual *sobrepasa* todo lo que *la justicia* puede realizar" (GS 78)

- *Una cierta ingenuidad* No que es temo en contra de las palabras que vamos a citar, pero sí nos parecen algo ingenuas (aunque sean ingenuas *evangélicamente*) "Esta paz en la tierra no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual" (GS 78) Desgraciadamente, "la comunicación *espontánea*" no es propia de esta tierra

- *No violencia* "No podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos " (GS 78) Por cierta relación puede citarse aquí también cuanto pre-

cisó el Consejo ecuménico de las Iglesias: "Deberíamos dedicar especial atención a las estrategias no-violentas que tratan de conseguir los cambios necesarios"⁴⁶.

● *¿Violencia?* Parece indudable que las preferencias conciliarias van a favor de la no-violencia. Sin embargo, podemos preguntarnos si hay algo así como una canonización y un rechazo frontal de la violencia. He aquí una páginacomentario autorizado a *Gaudium et spes*: "El Concilio, sin pretender anexionar la no-violencia al catolicismo, ha querido decir que la Iglesia de Cristo reconoce positivamente la consonancia de este tipo de conducta humana con las enseñanzas del Evangelio, y que se congratula de ver que esta forma de la acción humana ha adquirido hoy cierta eficacia, tanto en el plano objetivo como en el de una nueva educación de las conciencias.

El Concilio no ha pensado en hacer de la no-violencia la regla imperativa de la conducta cristiana en cualquier momento. El hecho humano de la violencia es de naturaleza muy compleja, y resulta imposible juzgarlo en abstracto. Porque mientras la humanidad pueda ser presa de la violencia, la violencia misma —debidamente controlada, cierto es, por el hombre en posesión de sí mismo— podrá (y en ciertos casos deberá) ser empleada como instrumento de razón y como remedio de la injusticia. Pero, ante la facilidad con que la humanidad actual cede a la violencia del odio, apasionada e irracional, por más que trate de encubrirse con una multitud de aparentes justificaciones, el Concilio ha considerado que la no-violencia podía, en muchos casos, jugar útilmente el papel de antídoto de lo que sigue siendo con mucho la propensión más común en el seno de nuestro mundo.

De todas formas, no se trata aquí de apoyar o prestar una caución cualquiera a las exageraciones o incluso al irrealismo que envuelven a veces tales o cuales actitudes que invocan la no-violencia. Por eso se dice, en el texto conciliar, que el sistema de la no-violencia ha de tener en cuenta lo mismo los derechos que los deberes del otro, así como los de la comunidad. Pero, si se da por supuesta la observancia de estas condiciones, no es sólo un reconocimiento tolerante lo que la no-violencia merece por parte del Concilio y éste le concede. Es una alabanza muy

positiva y un estímulo real los que le llegan, de parte de la Iglesia, en el nombre mismo del Espíritu Santo. La no-violencia es el testimonio, a veces llevado hasta el heroísmo, de una fermentación espiritual de la humanidad. Esto rinde homenaje al Espíritu de caridad que Cristo ha extendido entre los hombres. Esto contribuye a reavivar este Espíritu también dentro del alma cristiana contemporánea"⁴⁷.

Conclusiones

Podríamos sintetizar el método y contenido de cuanto precede en las siguientes conclusiones:

1. La patente actualidad de la violencia, tanto estructural como institucional y revolucionaria, hace de la paz un bien añorado y anhelado por la gran masa de los hombres, y un aspecto de la vida al que hay que prestar cierta prioridad, también desde la espiritualidad.

2. La paz se identifica con el amor pacífico. La paz entra así en la categoría cristiana del amor, en el que todo se resume. El que ama es pacífico; y toda paz que no tenga como fundamento el amor, no puede ser llamada paz cristiana.

3. Amor pacífico que no realice la fraternidad efectiva entre los hombres no es amor. Todo amor tiene que ponerse a fraternizar. Es una tarea no sólo difícil, sino también una tarea que parece no tener visos de realidad, a no ser que de hecho acepte enfrentarse con las fuerzas personales y estructurales que la impiden. Es un enfrentamiento en el que indudablemente surge la resistencia más tenaz al cambio. Y, por lo tanto, es un enfrentamiento que puede cuajar en una no deseable, pero quizá inevitable, violencia física como única y desesperada defensa de bienes que nunca debieron ser monopolizados, pero que de hecho lo han sido y continúan siéndolo, y todo ello en una sociedad que se endurece en sus propios y sofisticados mecanismos de supervivencia y de aumento constante. Será en cada momento la estrategia bien estudiada la que decidirá sobre la conveniencia o no de llegar a este extremo y cómo desarrollarla en concreto, no se vaya a dificultar aún más una mínima posibilidad de subsis-

tencia y de paz social. Difícil discernimiento y más difícil realización.

Augusto Guerra

Notas—(1) T. Eugene, "Give me the simple life", *Spirituality and Solidarity with the Poor*, en "Spirituality Today", 31 (1979), 49.—(2) A. A. Cuadrón *La violencia Boletín bibliográfico*, en "Moralia", 1 (1979), 306.—(3) Sobre las relaciones entre diversas especies de violencia, cf. J. Elzo, *Las violencias políticas análisis sociológico*, en "Comunio", 2 (1980), 151-162. Violencia estructural es la que engendra el sistema (sea capitalista, sea comunista, etc.) Violencia institucional "es la racionalización, la operacionalización de la violencia estructural a través de las instituciones que se dan en la sociedad" (p. 154). Violencia revolucionaria ("Aquí la confusión terminológica es grande", p. 155) "se define por su intencionalidad, su eticidad y su radicalidad" (p. 156).—(4) Nn 507-508 (*Pueblo*, BAC Minor, Madrid 1979, 205 206).—(5) Grupos como IRA, ETA, Brigadas Rojas, Primera Línea etc. etc., están en la mente de todos. En nuestras últimas reflexiones estos grupos terroristas quedan al margen. Nosotros no aplicáramos a estos grupos lo que pensamos puede aplicarse a otras formas. Sobre la violencia en general puede verse L. del Burgo, *Violencia y no-violencia*, en "Comunidades", 10 (1982), 1-20 (fichero de materias. Ampla biblioteca. En este momento interesa sobre todo la bibliografía de pp. 3-8).—(6) E. Biser, *Paz*, en *CFT*, II, 316.—(7) Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971, 148. También pp. 179-184, donde se habla expresamente *Sobre la participación de los cristianos en la obra política de la paz*, y se vuelve a afirmar que "la paz de Cristo, prometida escatológicamente, no es la paz privada del individuo. No es la paz parcial" (p. 179). Cf. también J. Moltmann, *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977, 124-126.—(8) *Ib.*, 107.—(9) J. B. Metz habla de "superar críticamente las estrecheces de un punto de arranque puramente trascendental, existencial o personalista en la teología del mundo" (*ib.*, p. 107). L. Maldonado que sostiene que "la categoría del encuentro es fundamental en cualquier contexto comunitario-social y sólo ella puede salvar del 'colectivismo'", no tiene reparo en indicar al mismo tiempo: "Es verdad que un cierto personalismo es la coartada del intimismo subjetivista y el pretexto para huir de insoslayables compromisos sociales, civico-políticos" (*Unicaciones a la teología de los sacramentos*, Marova, Madrid 1977, 83-84).—(10) *Tratado del amor de Dios*, I, II, c. 19 (Ed. Católica, Madrid 1954, 493-495).—(11) "El NT ayuda a precisar en qué consiste el fruto del Espíritu llevado por la savia de Cristo no es múltiple, pero se multiplica, es la caridad que florece en toda clase de virtudes" (Gal 5, 22s). (C. Spicq-X. Léon-Dufour, *VTB*, 349).—(12) Concuerda con esta visión T. Eugene: "La participación en la praxis de liberación es en último término la práctica de amor", en *a c* (nota 1), 49. También J. Moltmann sitúa la violencia en relación

con el amor, "el acto de violencia en el sentido del amor", escribiendo "En consonancia con el Evangelio se halla no el principio idealista de la no violencia, sino la acción responsable del amor", en *o c* (nota 7), 123.—(13) *Cristianos por el socialismo* describen así la concepción capitalista del amor "El amor sólo se consigue si nos esforzamos todos por evitar los conflictos" (*Inticacion a la reflexión sobre "Fe cristiana y lucha de clases"*, en A. Fierro-R. Mate, *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella 1977, 182-183).—(14) Ya santa Teresa llamó fuertemente la atención sobre lo que es "entender mal la humildad" (V 13, 14). Y en una indicación que dice relación directa con cuanto escribimos en el texto, Teresa habla de "almas *cobardes*, con amparo de *humildad*" (V 13, 2).—(15) P. Teilhard de Chardin trabajó seriamente para desmitificar la resignación (*El medio divino*, Taurus, Madrid 1967, 87-91). La preferencia por las llamadas virtudes *activas* sobre las *pasivas* dio pie en 1899 a la condena del *americanismo*. Quizá esta condena afianzó la estima por las virtudes pasivas durante bastantes años, aunque posteriormente iría cayendo tal estima.—(16) Escribe J. Moltmann "El Apocalipsis de Juan, 21,8, menciona, entre los pecadores cuyo futuro es la muerte eterna, a los 'cobardes' antes que a los incrédulos, que a los ímpios, que a los asesinos y que a otros" (*Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977, 28).—(17) Quizá la expresión bíblica que puede haber dado mayor ocasión a este equívoco sea la *justicia y la paz se abrazan* (Sal 85,11). El sentido bíblico de justicia no se equivale con el de justicia como virtud moral.—(18) *Leonardo Boff un intento de cristología latinoamericana, en Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca 1977, 170.—(19) *Ib.*, 170.—(20) Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Atenas, Madrid 1974, 127.—(21) La primera parte de los documentos emanados por *Cristianos por el socialismo* parten del escándalo de estas diferencias. Se esté de acuerdo o no con su ideología, métodos y sentido estratégico, estas constataciones no pueden ser negadas fácilmente.—(22) Son términos de Moltmann, que trata con ello de dinamizar un concepto de Dios, que, por influjo de la filosofía griega, había sido reducido a una "impassibilidad" que se identifica con la indiferencia (*El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977, 2).—(23) Tomo esta terminología de J. Cardonnel, *De la herencia conservadora a la tradición revolucionaria, en El futuro de la religión*, Sígueme, Salamanca 1975, 149. Puede verse también J. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971.—(24) Palabras del obispo de Corbeil, Cons. de Provenceres (cf. J. Cardonnel, *o c*, 149).—(25) J. Cardonnel, *o c*, 149.—(26) *El cristianismo y la lucha de clases*, en A. Fierro-R. Mate, *Cristianos por el socialismo*, *o c*, (nota 13), 286.—(27) *Ib.*, 287.—(28) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, 357.—(29) *Ib.*—(30) J. Girardi, *Cristianismo, pastoral y lucha de clases en La vertiente política de la pastoral*, Quito 1970, 98 (citado por G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, *o c.*, 357, nota 56).—(31) *Del Magnificat* ha escrito G. Gutiérrez "El Magnificat

podría expresar muy bien esta espiritualidad de la liberación (*Teología de la liberación* o c 272) —(32) J Moltmann *El lenguaje de la liberación* Sígueme Salamanca 1974 —(33) Para este tema puede verse J Pikaza *El Magnificat canto de liberación Dios salva a los pequeños* en "Misión Abierta" (abril 1976) 34 51 —(34) Parece bastante claro que el 'igualitarismo' en cualquiera de sus manifestaciones es una utopía fantasmal. En esto si parecen tener razón los filósofos de la *nueva derecha*. Sin embargo entre el igualitarismo y las diferencias existentes hay un abismo. Por citar sólo dos entidades suficientemente representativas recordemos lo que de ellas dijo el *Vaticano II* y el *Consejo ecuménico de las Iglesias* (Upsala 1968) Hay 'numerosas regiones en estado de miseria intolerable' (GS 84) 'ni siquiera la esclavitud se ha abolido todavía plenamente en todos los países. (*Hacia la justicia y la paz en los asuntos internacionales* n 19 en *Upsala 1968* Sígueme Salamanca 1969 145) —(35) H Cámara *Cristianismo socialismo capitalismo* Sígueme Salamanca 1975 92 Hay muchos no violentos pero nos parece que andar picando en varios de ellos no tendría un sentido especial. Por eso reducimos las citas a H Cámara uno de sus miembros más destacados Cf L del Burgo *Profetas de la no violencia* en "Rev de Espiritualidad" 39 (1980) 89 113 —(36) H Cámara *Para llegar a tiempo* Sígueme Salamanca 1970 17 —(37) *Ib* 18 —(38) *Ib* 98 —(39) H Cámara o c (nota 35) 92 página fuerte donde el obispo rojo enumera las profundas liberaciones que el mundo necesita —(40) J M González Ruiz *Pobres teólogos* 'Responsables de que?' en J Arias *La no violencia ¿tentación o reto?* Sígueme Salamanca 1977 172 (como hicimos al tratar de la no violencia procuraremos no citar diversos autores para no dispersar los planteamientos) —(41) *Ib* 172 173 —(42) *Ib* 171 —(43) *Ib* 171 172 El autor tiene la impresión de que González Ruiz no escapa del todo de la 'inutilidad' del planteamiento de la no violencia —(44) Así han sido bautizados por sus mismos compañeros no pocos cristianos de la teología reivindicativa Cf H Borrat *Liberación ¿como?* en *Stromata* 28 (1972) 45 También S Gahle *La fe como principio crítico* en *Fe cristiana y cambio social* Sígueme Salamanca 1973 156 —(45) El Concilio Vat II ha tenido más en cuenta la cronología que la geografía. Es algo que varios hemos hecho notar y creo no sin cierta preocupación e importancia —(46) *Upsala 1968* o c (nota 34) 152 n 30 —(47) D Dubarle *La salvaguarda de la paz y la construcción de la comunidad de naciones* en Y M J Congar M Peuchmaur *La Iglesia en el mundo de hoy II* Taurus Madrid 1970 765 766

BIBL.—AA VV *Bienaventurados los que buscan la paz* en "Rev de Espiritualidad" 154 (1980)—AA VV *La violencia en el mundo actual* Sígueme Salamanca 1972—AA VV *Defensa armada o defensa popular no violenta?* Nova Terra Barcelona 1977—AA VV *Lucha por el hombre lucha cristiana* en "Misión Abierta" n 2 (1977)—AA VV *Lu-*

cha de claves en "Corintios XIII" n 5 (1978)—Arias J *La no violencia ¿tentación o reto?*, Sígueme Salamanca 1977—Baselga E Urquijo S *Sociología y violencia* Mensajero Bilbao 1974—Biot F *Teología de las realidades políticas* Sígueme Salamanca 1974—Bosc R *Evangelio violencia y paz* Marova Madrid 1972—Burgo L del *Violencia y no violencia* en "Comunidades" 37 (1982) 1 20 (fichero de materias)—Comblin J *Teología de la revolución* Desclée Bilbao 1973—Cullmann O *Jesus y los revolucionarios de su tiempo* Studium Madrid 1973—Dabazies P *Dumas A Teología de la violencia* Sígueme Salamanca 1970—Davies J G *Los cristianos, la política y la revolución violenta* Sal Terrae Santander 1977—Douglas J *La cruz de la no violencia una teología de la revolución y de la paz* Sal Terrae Santander 1974—Gurrard J *Amor cristiano y lucha de clases* Sígueme Salamanca 1971—Guchard J *Iglesia lucha de clases y estrategias políticas* Sígueme Salamanca 1973—Hengel M *Jesus y la violencia revolucionaria* Sígueme Salamanca 1973—Hortelano A *Problemas actuales de moral II la violencia El amor y la sexualidad* Sígueme Salamanca 1980—Juan Pablo II *Heraldo de la paz* BAC Minor Madrid 1979—Lanza del Vasto *La aventura de la no violencia* Sígueme Salamanca 1978—Llanos J M de *Un plan de paz* PPC Madrid 1972—Miranda J P *Marx y la Biblia* Sígueme Salamanca 1972—Storr A *Sobre la violencia* Kairós Barcelona 1973

PADRE ESPIRITUAL

SUMARIO I El padre espiritual hoy II La dirección espiritual en la experiencia típicamente humana I Hombres guía en la sabiduría antigua 2 El padre espiritual en el cristianismo oriental III Nuevos aspectos del padre espiritual 1 La dirección espiritual en el pensamiento de los Padres y de los santos 2 La dirección espiritual en el pasado más reciente IV Fundamentación bíblica y del magisterio de la Iglesia 1 Fundamentación bíblica de la dirección espiritual 2 Los documentos del magisterio V Exigencias actuales de los creyentes y crisis de la dirección espiritual 1 La evolución más importante de la persona del padre espiritual 2 El hombre en crisis y la llamada a la seguridad VI El padre espiritual como nueva creación pastoral 1 La dirección espiritual y la crisis de paternidad 2 Nueva imagen del padre en la realidad humana actual 3 Nueva imagen del padre en la nueva realidad eclesial 4 Lo 'específico' del padre espiritual VII El padre espiritual y las ciencias del hombre 1 El padre espiritual y la no directividad 2 El padre espiritual y las técnicas psicodiagnósticas 3 El padre espiritual y la psicoterapia 4 El padre espiritual y la ac-

ción educativa VIII Formas y espacios de acción del padre espiritual 1 El padre espiritual en el grupo 2 El coloquio espiritual como forma eminente de dirección 3 La propuesta de metas de perfección y de valores cristianos 4 El padre espiritual laico para laicos 5 El padre espiritual de las religiosas 6 La dirección espiritual por correspondencia 7 Extralimitaciones y defectos en la dirección espiritual 8 Anomalías y situaciones especiales IX Conclusion

I El padre espiritual hoy

Hoy vuelve a hablarse de la dirección espiritual después de un periodo de desvalorización y de abandono debido a múltiples causas. Se habla de ella no solo a nivel de operatividad sino por los vínculos que tiene con la teología, y en especial con las ciencias humanas, por su posición en el nuevo florecimiento de la espiritualidad eclesial por el papel que asume en las recientes fundaciones de la vida consagrada, incluso en la laicidad o secularidad [Institutos seculares] por un cierto reajuste que exige en la formación de la persona en cuanto hombre y cristiano. Por tanto, no se trata de exhumar una estructura espiritual que tuvo épocas esplendidas, sino más bien de redescubrir un servicio que la Iglesia ofreció durante siglos enteros al hombre en su camino de fe, en la consecución de su identidad cristiana, en su aspiración a todas las posibles formas de santidad permitidas a los diversos grupos de la comunidad eclesial.

La dirección espiritual que recibió diversas denominaciones en su historia, hunde, efectivamente sus raíces en el suelo de la experiencia humana, de forma que parece una exigencia para todos los hombres de buena voluntad que han comprendido la función y el servicio de una persona que sepa asociar a la competencia en los problemas espirituales la capacidad de comunicarse con otras personas, de intuir y leer las situaciones interiores, a veces oscuras para los mismos sujetos que se le confían. Como ejercicio de "leer" en el secreto de los corazones y como posibilidad de dar consejos adecuados a las peculiares condiciones del individuo, la dirección espiritual tiene en cierto sentido su origen en las "escuelas" de pensadores, en las primitivas comunidades ascéticas, en la vida de los primeros cristianos, en la enseñanza de los apóstoles, hasta nuestro tiempo en que desataco, junto con la práctica sacramental y

con la oración, casi como una condición necesaria para seguir un camino determinado en la vida de perfección (o como hoy suele decirse, de santidad). Creo que es posible afirmar, apoyados en la historia y en la experiencia, pero sobre todo en el refrendo bíblico, que la dirección espiritual pertenece al hombre para el servicio de los hombres y al creyente en Cristo para el servicio de los creyentes. Existe todo un "iter" que puede demostrarlo.

II La dirección espiritual en la experiencia típicamente humana

1 HOMBRES GUÍA EN LA SABIDURÍA ANTIGUA. En la historia del pensamiento nos encontramos con hombres que dirigieron una escuela no solo de reflexión y de profundización, sino también de vida, de costumbres, de asceticismo, de perfección humana, de paz interior, de dominio de sí mismo, de disciplina física y moral. La antigüedad clásica nos ha transmitido algunos nombres de estos maestros buscados y deseados por innumerables discípulos, a los que dedicaban sus lecciones, y que han hecho llegar hasta nosotros algunas obras que enriquecen el patrimonio cultural de la humanidad. Podemos citar a Sócrates, Platón, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio. Todos ellos fueron "guías" en la búsqueda de respuestas a los grandes interrogantes que acucian a los hombres de todas las épocas, que entrenaron a los discípulos con ejercicios ascéticos que facilitaban la visión interior de los problemas últimos y que según la interpretación de las escuelas medievales precedieron y prepararon en cierto sentido el mensaje de perfección de Cristo, en sus escritos se observan como ciertas huellas de la verdadera sabiduría divina y claras intuiciones del anhelo humano de Aquel que se definía a sí mismo camino de la verdad y la verdad misma. Cristo.

De hecho, sus obras están cargadas de verdades morales de preceptos y reflexiones, que no son simple resultado de un pensamiento solitario, sino la respuesta a los problemas de los demás hombres. Como maestros se los puede configurar con la imagen tradicional del director espiritual y hoy, según la nueva terminología, con la del padre espiritual, ya que ejercieron realmente una paternidad espiritual sobre los discípulos y

una dirección moral sobre ellos, recompensada con la veneración por la rectitud de su vida y el prestigio cultural y experiencial con que sirvieron de ejemplo y de modelo. Pero no se trataba de un fenómeno de gran extensión que alcanza a las masas, sino más bien de un fenómeno solitario y selectivo, que atraía únicamente a unos cuantos hombres sedientos de prudencia humana y de sabiduría espiritual.

2 EL PADRE ESPIRITUAL EN EL CRISTIANISMO ORIENTAL. No se excluye que el cristianismo oriental [↗ Oriente cristiano] se inspirara al menos en parte en este tipo de experiencia típicamente humana al concretar las relaciones individuales entre un maestro que se presenta como experto en los caminos del espíritu y un discípulo deseoso o necesitado de esta riqueza doctrinal y de experiencia espiritual. El léxico varía a veces en sus denominaciones: maestro y discípulo, padre espiritual, padre e hijo. Surge la cuestión de si es preciso que sea sacerdote o no, cuáles son las dotes o cualidades humanas y cristianas que ha de poseer, como, por ejemplo, la caridad, el discernimiento y la discreción, la paciencia y la mansedumbre, la austeridad y el don de la palabra, requisitos estos que ulteriormente darán origen con mayor claridad y con detalle práctico, a toda una literatura ascética sobre el tema. Y, de rechazo, surge también la cuestión de la necesidad del padre espiritual, de la relación interpersonal entre el director y el discípulo, del deber del mismo discípulo de buscar un padre espiritual y de la fidelidad, la obediencia, el amor y el respeto a su persona y a sus consejos. Pero el Oriente cristiano ofrece un modelo de padre espiritual a la medida del desierto, entre los anacoretas y eremitas, en las primeras comunidades ascéticas, en donde la relación entre el sujeto y el padre espiritual afecta a temas que tocan la vida penitencial, al discernimiento de espíritus, al combate espiritual y a la aspiración a la paz interior hasta la unión con Dios. Podría afirmarse, teniendo en cuenta la literatura de aquella época, que la relación maestro/discípulo, padre/hijo, asume una tonalidad altamente humana, que intenta sacar del hombre todos sus recursos de perfección para la superación del hombre "inferior" en provecho del "espiritual". Se trata ordinariamente de monjes no sacerdotes, de simples laicos y de monjas.¹

III. Nuevos aspectos del padre espiritual

1 LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN EL PFSAMIENTO DE LOS PADRES Y DE LOS SANTOS - La experiencia del Oriente cristiano no tardó en influir también en Occidente, inspirando a ciertas personas que destacaron por su intenso trabajo pastoral y por su empeño en crear un tipo de vida religiosa que se adecuase al hombre latino. Ambrosio de Milán, Jerónimo de Dálmatia, Agustín de Hipona, el propio Pelagio y Paulino de Nola, que establecen en los nuevos monasterios la dirección espiritual. En la institución benedictina, especificada más tarde por la reforma de Bernardo de Claraval, apareció la prestigiosa figura del abad, padre espiritual de los monjes y guía en su búsqueda de Dios como el Absoluto y el Bien supremo. No es posible silenciar la escuela franciscana en ella de forma original, que a veces se aparta de los modelos establecidos, como en Francisco de Asís y en Buenaventura de Bagnoregio, el padre espiritual se presenta como un hermano, aunque los hijos lo consideran y lo tratan como un padre.² La evolución adopta sucesivamente nuevas configuraciones, más destacadas y con mayor incidencia en la vida espiritual y en su organización, durante el período de la reforma católica, en el que surgen maestros de enorme prestigio como Ignacio de Loyola, con la institución de los "ejercicios espirituales" y la estructura de la misma Compañía de Jesús, como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Es la clásica edad de oro de la dirección espiritual, bien como ejercicio de relación interpersonal, bien como creación de una literatura en la que la terminología se precisa y la dirección espiritual se extiende incluso a la confesión, llegando a veces a confundirse la una con la otra.

El s. XVII cuenta con maestros de vida espiritual que ejercen una influencia rara vez conseguida posteriormente. Francisco de Sales, Pedro de Bérulle, J. Pedro Camus, J. J. Olier, Vicente de Paúl, Juan Eudes. También hay que señalar el impulso que reciben las antiguas órdenes monásticas y mendicantes y las congregaciones más recientes, las órdenes terceras laicales, el clero secular y muchos laicos hombres y mujeres. Siguen luego, en el s. XVIII Juan Bautista de La Salle y Alfonso de Ligorio, fundadores de institutos religiosos, en el s. XIX el santo cura de Ars, Juan María Vian-

ney; san Juan Bosco, que supo conocer magistralmente a los jóvenes y Augusto Huvelin, padre espiritual de Carlos de Foucauld. En el s. XX tenemos un abanico de insignes maestros espirituales, como L. Guarella, C. Marmion, E. Poppe, L. Grandmaison, J. B. Chautard, F. Gibert, L. Orione, Leopoldo da Castelnuovo G. Calabria G. Albertone.

2 LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN EL PASADO MÁS RECIENTE - En los últimos tiempos el padre espiritual, gracias a la fertilidad de estudios específicos de índole histórica y teológica, ascética y mística, afina su figura su acción relacional su cualificación para este misterio sus funciones en los seminarios e instituciones religiosas, su definición en los documentos del magisterio, las metas que se fija en la orientación de los fieles como instrumento de mediación entre el Espíritu Santo (auténtico director espiritual de los creyentes) y el sujeto que busca la consulta del experto. La afirmación de la Acción Católica en sus diversos sectores de edad y de categorías ha llevado la figura del padre espiritual a un nuevo nivel, más original en el sentido de respeto a la persona de competencia de la vida laical, de participación en los nuevos movimientos que han surgido en la Iglesia (biblico, litúrgico, pastoral, carismático).

Pero si nos detuviéramos en una reflexión sobre este último período —durante el cual el padre espiritual ha alcanzado en las comunidades religiosas y entre los laicos un poder de influencia excepcional, a menudo en perjuicio de las decisiones personales—, terminamos admitiendo que ha contribuido lo suyo a la difícil situación actual de indiferencia y a menudo de verdadera crisis en la misma dirección espiritual. El descrédito del sacerdote como ministro de la "potestad direccional", clásica en los tratados teológicos de la pastoral del clero, ha provocado en los sacerdotes un desinterés por este misterio y en los cristianos cierto sentido de autosuficiencia en los propios recursos. De aquí nacen los problemas que hoy se discuten y debaten en la comunidad eclesial en todos sus niveles: los límites de la intervención del padre espiritual, pero también la exigencia de su consejo y de su presencia en la vida de los cristianos, el significado de su autoridad, pero también el de la libertad de las personas, la acción del Espíritu Santo y de sus dones, que instan a los fieles a res-

ponder de manera adecuada y libre. Dos agentes se enfrentan con el padre espiritual en el contexto del hombre de hoy: el Espíritu Santo y el hombre creyente.

IV. Fundamentación bíblica y del magisterio de la Iglesia

1 FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL. Podemos ver un fundamento bíblico de la dirección espiritual en todas las invitaciones dirigidas por medio de la palabra de Dios a varias categorías de personas, por ejemplo, los inexpertos (los jóvenes), los débiles (los que caen), los sencillos y necios (que carecen de sabiduría), los cuales necesitan ser educados por el padre, por los consejos del sabio o del hombre piadoso por la instrucción de la Sabiduría por la ayuda de Dios: "¡Ay del solo que cae y no tiene a nadie que lo levante!" (Ecl 4,10), "Aconsejate de persona sensata y no desprecies los consejos útiles" (Tob 4,18), "Sin consejo nada emprendas así no tendrás que arrepentirte de lo hecho" (Ecl 32,19). En el Eclesiástico encontramos, además la recomendación a utilizar el consejo, la comprensión y la ayuda de un hombre piadoso para observar más fácilmente los mandamientos (Ecl 37,12-15). Cristo ordena a Saulo, recién convertido que se presente a Ananías para conocer lo que tiene que hacer (He 9,6-19). En las cartas de san Pablo la dirección espiritual encuentra una confirmación válida sobre todo en la doctrina relativa al "discernimiento de espíritus" expresada especialmente mediante el verbo *dokimazein* (discernir, examinar).³ San Pablo afirma que el Espíritu Santo "habita" en el cristiano (1 Cor 3,16). "El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom 8,16), que los cristianos "son guiados por el Espíritu de Dios" (Rom 8,14), cada uno según su carisma (cf 1 Cor 12). Con ocasión de algunos desórdenes en la comunidad de Corinto Pablo induce a los creyentes a entrar dentro de sí mismos y a valorar en su intimidad, en donde Cristo "habita y habla", si ese desorden en la comunidad esta o no de acuerdo con su situación de fe (cf 2 Cor 13,5). Es ese Espíritu, tan presente en el acto de dirigirlos, el que los creyentes no deben jamás "apagar" (1 Tes 5,19). Aunque el hombre espiritual no

deba ser juzgado por nadie (cf 1 Cor 2 15), el cristiano tendrá que verificar la autenticidad de la guía interior, comprobándola con el "fruto del Espíritu" que, a diferencia de las obras tan conocidas de la carne, es "caridad, alegría paz, longanimidad, benignidad, bondad fe, mansedumbre, continencia" (Gál 5,22), en una palabra ese hombre interior que el Espíritu plasma a imagen del propio Cristo

Concebida de este modo, la dirección espiritual se sitúa y se realiza en un clima de respeto ilimitado y de profunda discreción, convirtiéndose en ayuda, estímulo y colaboración para que el creyente se abra libremente a la gracia, haga suya la palabra de Dios que ha escuchado y pueda así crecer y madurar en él la sabiduría de Cristo Pablo, recordando el intenso ministerio que había desarrollado en Tesalónica, subraya con expresiones muy significativas la atención que ha dedicado a cada uno de los cristianos. Ha sido bondadoso con ellos, lo mismo que una madre alimenta y cuida de sus propias criaturas, lo mismo que hace un padre con sus hijos. Pablo ha exhortado a "cada uno", animándolo o conjurándolo a portarse de manera digna de ese Dios que llama a su reino y a su gloria (cf 1 Tes 2,7 11 12). En este pasaje nos parece vislumbrar los fundamentos bíblicos de una auténtica dirección espiritual, dirigida a personalizar la palabra de Dios y a su perar aquellos impedimentos que pueden ser obstáculo para una respuesta pronta y generosa. También a los ancianos de Efeso les dirá Pablo con acentos conmovedores "Por lo cual, velad acordando de que durante tres años no he cesado noche y día de exhortar con lágrimas a cada uno de vosotros" (He 20,31)

2. LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

El magisterio eclesiástico ha tratado varias veces de este tema, aprobando y animando la práctica de la dirección espiritual y condenando algunas doctrinas no favorables o contrarias a la misma (cf Carta ap *Testem benevolentiae*, 22 enero 1899). En los seminarios y en los institutos religiosos los documentos oficiales exigen la dirección espiritual.

Es muy oportuno recordar en este contexto algunas afirmaciones del Vaticano II que definen la conciencia como "el núcleo más secreto y el sagrado del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto

más íntimo de aquélla", "donde Dios habla, en los oídos del corazón" y le invita "haz esto, evita aquello" (GS 16). Todo cristiano está individualmente, en su interior, "movido por el Espíritu de Dios" y bajo este impulso y esta guía debe "obedecer a la voz del Padre" (LG 41), es el propio hombre quien "decide su propio destino, bajo la mirada de Dios" (GS 14). En definitiva, sólo él puede percibir cuál es el carisma específico y único que ha recibido del Espíritu (cf LG 12) y cómo, en virtud de ese carisma, tiene que desarrollarse, madurar e insertarse, mediante el ejercicio de su propia misión, en la única vida y misión de la Iglesia (cf LG 31). A la luz de estas afirmaciones, que tienden a aclarar el concepto de autoridad en la Iglesia, a afirmar y subrayar la dignidad de la conciencia y la responsabilidad personal y la acción del Espíritu Santo en cada uno de los creyentes, las tareas de la dirección espiritual parecen ser las siguientes: ayudar al cristiano a descubrir sus propios "oídos del corazón", a desarrollar este oído interior por medio del cual entra en contacto con el Espíritu de Cristo, a mantener vivo este contacto y, en él, a dejarse mover y guiar con prontitud total y sin condiciones, en la dirección que el Espíritu quiera. Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975 (n 46), estimula a descubrir y reinventar el servicio del padre espiritual y demuestra una especial atención a "aquellos sacerdotes que a través del sacramento de la penitencia o a través del diálogo pastoral se muestran dispuestos a guiar a las personas por los caminos del evangelio, a confirmarlas en sus esfuerzos, a levantarlas si están caídas, a atenderlas siempre con discernimiento y disponibilidad".

V. Exigencias actuales de los creyentes y crisis de la dirección espiritual

1. LA EVOLUCIÓN MÁS IMPORTANTE DE LA PERSONA DEL PADRE ESPIRITUAL - El padre espiritual, como hemos podido vislumbrar en el perfil histórico que acabamos de trazar, es una figura poco aceptable y difícilmente creíble para los hombres, incluso religiosos, del mundo contemporáneo [*supra* III, 2]. El hombre ha tomado mayor conciencia de sí mismo, de sus suficiencias, de sus fa-

cultades creativas y de decisión, de la necesidad de una espiritualidad más encarnada en la realidad, más atenta y orientada a valorar los datos históricos y concretos, concibiendo la vida cristiana más como experiencia de fe que como conceptualización del dato revelado, más como atención a la palabra de Dios y respuesta del hombre que como reflexión sobre ella, más como oración que como fórmulas de oración. La dimensión experiencial y testimonial esta hoy en la cima de las exigencias de los creyentes y de la misma vida de la comunidad eclesial. El padre espiritual está llamado a promover con viva sensibilidad pastoral una fe más personal y responsabilizada, más madura e influyente, como testimonio del evangelio entre los hermanos. La aproximación a los grandes contenidos del mensaje evangélico mediante la reflexión que ofrecen los documentos conciliares y la creciente maduración en el "sentido de Iglesia", señalan nuevos derroteros a la acción orientadora y directiva. La misma concepción de la autoridad como servicio en la Iglesia y para la Iglesia, sin debilitar en lo más mínimo la robustez del mensaje de Cristo, sino incluso confirmando la connotación esencial del cuerpo eclesial, induce al padre espiritual a una actitud de acogida y de acción que responda mejor a su vocación de hermano con los hermanos, de creyente entre los creyentes, de "servo" o de ministro de quienes lo requieren para un servicio que necesitan y del que no ven o no desean otras formas o modalidades sustitutivas.

2. EL HOMBRE EN CRISIS Y LA LLAMADA A LA SEGURIDAD - El padre espiritual ocupa ciertamente un puesto en la comunidad y en el corazón de los hombres que han optado por Cristo pero no puede librarse de un replanteamiento tal como lo requiere la crisis en que se debate el mundo religioso y la misma estructura eclesial. Está en crisis, como se ha dicho no sólo la concepción, sino incluso la presencia y la aceptación de todo tipo de autoridad, empezando por la familiar, escolar, social política y, finalmente, también la religiosa, se la entiende, de ordinario, como una interferencia en el derecho del hombre a su libertad plena. Pero es lógico que se trata de una concepción del sentido de libertad viciada en su raíz, ya que, para ser auténtico, el individuo no puede rechazar la intervención de la razón, la correlación

del hombre con los demás hombres, la diferencia y variación de funciones y de servicios en el cuerpo social y eclesial. Esta en crisis el hombre como "tipo" y como "ser humano", maltrecho por el egoísmo y el parasitismo, por la pseudo autosuficiencia de sus propias creaciones y por la emancipación de Dios. Está también en crisis el hombre social, aunque a veces se presenta como ansioso de formas comunitarias, pero la búsqueda de apoyos exteriores debilita su idoneidad de decisión y crea cierto sentimiento de inseguridad de incertidumbre y de confusión, una especie de incapacidad para decidir viéndose obligado a pedir a la comunidad la conciencia de su propia existencia y cierta forma de sustitución de sus reflexiones y determinaciones. Tampoco carece de tensión la misma conciencia del hombre, que, mas o menos advertidamente, teme verse oprimido y marginado por las estructuras y las instituciones, entre ellas la familia y la Iglesia, y anhela consiguientemente una liberación que se convierta en objeto y en tema no sólo de una sociología, sino también de una teología. Así es el hombre de hoy, que se interroga por los términos de su búsqueda religiosa de una dirección espiritual, pero que se pregunta igualmente por la medida y la naturaleza del ofrecimiento que puede presentarle un padre espiritual.

VI. El padre espiritual como nueva creación pastoral

1. LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL Y LA CRISIS DE PATERNIDAD - La alergia al término "dirección espiritual", así como a las expresiones "director espiritual" o "padre espiritual", se debe, al menos en parte, a la crisis de las relaciones humanas padre/hijo, a la intolerancia de todo lo que indica dependencia filial a la tendencia a sustraerse lo mas posible a todo tipo de subordinación, incluso respetuosa, y de las mismas distribuciones jerárquicas, después de milenios de existencia y de veinte siglos de cristianismo, el hombre cree que ha descubierto al hombre y se encumbra hacia totalidades inesperadas, mitificándose, empeñándose en reemplazar incluso a lo esencial externo, que, sin embargo, pertenece a la problemática de la existencia. Parece como si se hubiera borrado la imagen del "padre" en las relaciones humanas incluso donde existe

realmente un padre y donde desarrolla su función paternal, no sólo se evita la terminología, sino que se paraliza o se limita su actividad. Pero sigue en pie la responsabilidad del que es padre para con sus hijos, la paternidad pertenece a las leyes de la vida, incancelable e in destructible sin que exista posibilidad alguna válida de sustituirla. También la comunidad eclesial, que por decisión divina ha sido erigida sobre el fundamento de los apóstoles, auténticos padres en la fe y ahora sobre sus sucesores reunidos en el colegio episcopal, se encuentra en un estado de tensión, aunque tiene la evidencia del plan divino, proclamado autorizadamente por Cristo reacciona al mismo tiempo a veces con intolerancia ante la presencia y la acción de pastores de todo tipo y grado [Sobre la crisis de la paternidad ↗ Hijos de Dios]

2 NUEVA IMAGEN DEL PADRE EN LA REALIDAD HUMANA ACTUAL. Es evidente que hoy se exige una nueva dimensión de la figura paterna, menos autoritaria, pero más autorizada, menos impuesta y más propuesta, más cerca del "modelo" que de la ley. La discusión se hace más general y candente si al término "padre" le añadimos la calificación "espiritual". Los intentos y las experiencias en caminados a corregir esta terminología con sustitutos como "sacerdote consejero", "psicólogo", "amigo dialogante", etc., si, por una parte, han servido para enriquecer el servicio de la dirección espiritual y de la imagen del director espiritual con nuevas explicaciones por otra le han empobrecido y le han quitado precisamente los valores más afectivos, que traducen su entrega y su participación en los problemas característicos de cada persona. No se trata de un problema retórico. En efecto, hay individuos del clero y del laicado que por razones no sólo históricas, sino también vitales, se preguntan por qué la figura del padre espiritual ha sufrido alteraciones y se ve hoy sometida a un fenómeno de tolerancia y hasta de rechazo, mientras que siguen en pie muchas razones, más objetivas aun, que demuestran su necesidad para muchos de los que toman a pecho su realización personal en el contexto de la composición comunitaria de la familia, de la sociedad y de la misma Iglesia. El tiempo posconciliar ha perfilado una nueva imagen del sacerdote como ministro de la palabra de Dios, como con-celebrante con su pueblo de la

eucaristía y de los sacramentos, como guía en la lectura de los "signos de los tiempos", testigo de primer plano de un tipo de Iglesia donde se cruzan las llamadas líneas vertical y horizontal [↗ Horizontalismo/verticalismo], que acepta la jerarquía y su función y al mismo tiempo advierte la importancia de la comunidad que lleva el nombre de "pueblo de Dios" y de "asamblea de los creyentes"

3 NUEVA IMAGEN DEL PADRE EN LA NUEVA REALIDAD ECLESIAL. En este cuadro surge la nueva figura del padre espiritual que aconseja pero sobre la base de la realidad que ha sabido intuir y leer en las personas que se le confían, que orienta con su ciencia y su experiencia por los caminos auténticos de Dios, que utiliza la palabra como expresión y mensaje de su participación personal, afectuosa, respetuosa de las situaciones y de las exigencias de quien solicita "aquella" palabra. La paternidad espiritual en la actualidad, incluso a juicio de personas autorizadas, no parece ser alienante para la capacidad del hombre de optar libre y responsablemente antes bien parece que hay que aceptarla como relación humana, diálogo circunstancial, experiencia de verificación y confrontación del comportamiento cristiano. Se abre una nueva época y un nuevo terreno para el padre espiritual, tanto entre las personas consagradas como entre los laicos, en el sentido de que se presenta como "voz" de un nuevo tipo de Iglesia que busca su identidad en el mundo contemporáneo y se hace intérprete de un nuevo tipo de creyente que acepta el evangelio como opción personal renovada y reanudada en cada uno de los actos y momentos de la vida en la fe. Quizá esta renovación, fuertemente humanizante y pastoral, del servicio sacerdotal sugiere al padre espiritual un modo de ser y de hablar, de obrar y de ofrecerse más adecuado a la necesidad de conocer nuevas realidades espirituales de ponerse al día sobre las nuevas experiencias de fe y de oración, de caminar junto a sus "dirigidos", no a la cabeza como un jefe, ni a la cola como si hubiera que espolearlos, sino mezclado con ellos, como hombre de Dios con los hijos de Dios, como hombre de fe con los creyentes como experto en ascética y en proyectos divinos con unas personas que desean ser iluminadas, darse cuenta de lo que Dios espera de ellas y valorar lo que real

mente pueden llevar a cabo. Si hubiera que resumir en breves palabras los aspectos más expresivos de una dirección espiritual en sintonía con los tiempos y con los hombres de hoy, podría decirse que el padre espiritual es la persona que da y despierta confianza, que ha comprendido el valor de la participación, que advierte la necesidad de concretar y puntualizar lo esencial de los problemas, que estimula a la realización de los planes de Dios sin ignorar el proyecto individual y social del hombre, y que señala el camino que a través de Cristo lleva hacia el Padre. Es y quiere ser la imagen de este Padre del que desciende y proviene toda paternidad en este mundo.

4 LO ESPECÍFICO DEL PADRE ESPIRITUAL - Lo "específico" brota ya de lo que hemos dicho. Aquí queremos añadir solamente que su figura más que como modelo universal y fijo con rasgos y cualidades ideales bien definidas, debe verse como modelo dinámico, atento y sensible a la singularidad de la persona abierto al ambiente a las expectativas propias y ajenas, a todos esos factores que podríamos llamar "variables contextuales". Por tanto, una personalidad esencialmente dinámica, pero siempre concienzudamente controlada y continuamente reorganizada. Suponiendo que "quiera" ser un buen padre espiritual y que sepa aceptar sin reservas su responsabilidad educativa tendrá que unir a una buena formación teológica y espiritual una personalidad "madura" no sólo a nivel humano, sino también en la vida interior, y un conocimiento suficientemente adecuado de las leyes de la psicología y de las ciencias de la educación. Sólo entonces estará en disposición de cumplir su misión esencial conformarse en cierto modo con la medida de su interlocutor, disponerlo a acoger y comprender las mociones del Espíritu sin prevenir las intempestivamente, por ejemplo, exigiendo a la persona dirigida algo que Dios no le pide todavía y para lo que no le concede la gracia necesaria.

VII. El padre espiritual y las ciencias del hombre

1 EL PADRE ESPIRITUAL Y LA NO DIRECTIVIDAD - El respeto cada vez mayor al hombre como persona, la nueva sensibilidad frente al derecho a conocer las

motivaciones de las propias acciones, la exigencia de crítica constructiva respecto a estructuras y condiciones de vida, han provocado una rápida transformación en el tipo de relaciones existentes entre el padre espiritual y sus dirigidos. Como ya hemos señalado y se deduce de recientes estudios, la escasa simpatía por el término de dirección y la preferencia por otros términos tomados de la psicología, como el de consejero espiritual, consultor guía, hombre de consejo, se deben también entre otros motivos a la importancia que hoy se da en pedagogía al paso de la heteronomía a la autonomía de la contribución e intervención de los demás a la consecución de la propia suficiencia. Como es sabido, la persona no está siempre en condiciones de autodisciplinarse plenamente, y el educador ejerce una función vicaria de la inteligencia en vías de maduración y de la voluntad no organizada todavía en la responsabilidad de sus actos. Pero la función de la heteronomía es provisional, tiene la finalidad de preparar al sujeto a la autonomía. El educador trabaja para hacer cada vez menos necesaria su presencia y más capaz al educando. Esta teoría pedagógica, a la que corresponde en la práctica la conocida praxis y doctrina de la no-directividad (C. Rogers) o a directividad, que se ha difundido en la escuela y en las estructuras culturales, ha interesado también al ambiente de la dirección espiritual sustituyendo al padre espiritual a lo mas por la figura de un sacerdote dialogante de dimensiones simplemente de confrontación entre dos concepciones sin intención alguna de sacar provecho de ella y de aclarar eventuales divergencias para converger en la verdad⁶.

2 EL PADRE ESPIRITUAL Y LAS TÉCNICAS PSICODIAGNÓSTICAS - Promover el crecimiento de Cristo en los fieles quiere decir sobre todo educar en la madurez de la fe, en una fe segura, explícita, actuante. El padre espiritual puede favorecer este desarrollo con medios sobrenaturales y con medios humanos, dentro de su amplísima gama respectiva. Lo importante es utilizarlos para los dinamismos propios de la persona y de las situaciones particulares en que ésta se encuentra, y puesto que cada edad, cada generación y cada sociedad tienen sus propias exigencias, el padre espiritual tendrá que sentirse obligado a aplicar de formas siempre nuevas y adecua-

das los medios de siempre y a concebir y experimentar incansablemente nuevos medios. Nos preguntamos si hoy el padre espiritual, suponiendo que tenga la preparación debida, puede recurrir a las técnicas psicodiagnósticas para el estudio de la personalidad y para la búsqueda de los factores que puedan dar razón del comportamiento de los individuos. Parece inoportuno que sea él mismo quien utilice los tests y los cuestionarios, los instrumentos de exploración que captan la expresión libre y espontánea de los sentimientos y de las convicciones personales. En cambio, puede resultar útil conocer el resultado de un examen médico general o especial, de un examen psicológico que el sujeto haya obtenido de terceras personas, espontáneamente o debidamente aconsejado. También parece útil el uso inteligente y serio de la observación, del coloquio personal para un conocimiento más completo y una comprensión objetiva y realista de la persona, que consienta una relación humana adecuada para la penetración interior y profunda de quienes se dirigen a él.

3. EL PADRE ESPIRITUAL Y LA PSICOTERAPIA - Creemos equivocada la actitud de quien se empeñase en asimilar el modo y el arte de aconsejar propios del padre espiritual a los del psicólogo o psicoanalista estricto. Todos están de acuerdo en el hecho de que el padre espiritual no puede prescindir absolutamente de lo que puede aportar la psicología a la comprensión de los individuos y de sus situaciones; pero no es necesario que sea un psicólogo o psicoterapeuta de profesión. El psicólogo, sacerdote o no, desea ayudar a unas personas que se dirigen a él en un plano distinto del espiritual, a través de aquellas técnicas que juzgue más oportunas, y su obra se dirige sobre todo a personas perturbadas, desorientadas o al menos con dificultades particulares. Si el sacerdote psicólogo hace "psicoterapia", no es oportuno que realice al mismo tiempo "dirección espiritual". Son diversos los métodos y son distintos, aunque convergentes, los objetivos. El papel de padre espiritual supone la fe en los medios sobrenaturales, una doctrina, una misión pastoral que no siempre puede estar prisionera de una "benévola neutralidad", y su función va dirigida, más que a personas que se encuentran en una situación especial de desorientación o de perturbación, a los que buscan ayuda

para desarrollar plenamente su personalidad cristiana. La presencia de sacerdotes o de creyentes psicólogos en la acción pastoral debe ser acogida como presencia de especial valor y es de desear que aumente su número, así como su preparación específica, ya que parece cada vez más necesaria la presencia de especialistas en esta ciencia aplicada y en este arte de comprender y de curar a los hombres de sus problemas de vida concretos, que condicionan más de lo que ordinariamente se cree la vida espiritual y religiosa. Pero su presencia y su servicio no deben confundirse ni oponerse a la presencia y al servicio del padre espiritual, sino que ambos deben verse como convergentes y complementarios, ya que unos y otros trabajan con Cristo por la salvación del hombre.

4. EL PADRE ESPIRITUAL Y LA ACCIÓN EDUCATIVA - En la acción específica del padre espiritual hay sin duda un intento de acompañar y sostener la acción de Dios en una persona, de verificarla y convalidarla junto con el propio interesado en un intento común de desarrollar una espiritualidad cristiana segura. Esa preocupación no puede separarse del esfuerzo por descubrir el proyecto divino respecto al sujeto; por poner de relieve la obra del Espíritu Santo que lo lleva a cumplimiento y su correspondencia fiel a la gracia santificante; por guiar el perfeccionamiento de la persona como imagen de Dios, su moralidad en la profesión y en el trabajo, el testimonio de una vida cristiana vivida con integridad; finalmente, por conducir a la superación de los defectos y debilidades y dar lugar a la adquisición de cualidades morales y espirituales. Entra ciertamente en el ámbito de la acción del padre espiritual el intento de guiar al sujeto a una visión límpida e iluminada de su interioridad y de las motivaciones que determinan su comportamiento, a fin de lograr una apertura de espíritu, una docilidad y una lealtad que permitan el encuentro con la iniciativa y la palabra de Dios sobre él. Todas las edades pueden recurrir a un padre espiritual, pero es quizá sobre todo en la adolescencia donde se revela particularmente la urgencia de un guía espiritual. En esta edad el padre espiritual procurará conseguir un desarrollo ordenado y una opción vocacional madura [✓Vocación II, 2 d] con esa libertad que Cristo nos ha dado; ayudará a realizar una síntesis de las diversas experiencias y

las orientará hacia el crecimiento humano y cristiano en la perspectiva de la vocación. Su intervención no es ajena, sobre todo durante este período de la vida, a una verdadera y propia acción pedagógica, con metas explícitamente educativas, a las que se refiere el texto paulino donde se dice que la obra del ministro se realiza "para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y 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, para que de ninguna manera seamos niños vacilantes ni nos dejemos arrastrar por ningún viento de doctrina al capricho de los hombres, por la astucia que nos induce a la maquinación del error; antes al contrario, aleccionados en la verdad, crezcamos en el amor de todas las cosas hacia el que es la cabeza, Cristo" (Ef 4,12-15).

VIII. Formas y espacios de acción del padre espiritual

Quizá nunca como ahora se advierten fermentos de todo tipo, debidos a las rápidas y profundas transformaciones sociales, ambientales, culturales y al dinamismo suscitado por el acontecimiento conciliar, que nos urge a una permanente confrontación con Cristo. Todos los que componen el pueblo de Dios están llamados a realizar esta conjunción de los valores tradicionales con los que brotan del progreso bajo el impulso del Espíritu. En este marco operativo se sitúa la actividad más variada del padre espiritual, que tendrá que estar presente en los grupos, promover el coloquio personal, valorar las peticiones de un laicado que se hace cada vez más exigente, identificarse con los mismos laicos en virtud de sus carismas y de los ministerios que la Iglesia les confía.

1. EL PADRE ESPIRITUAL EN EL GRUPO - La inclinación del hombre contemporáneo a las diversas formas comunitarias de vida [✓Comunidad de vida] crea para el padre espiritual nuevas posibilidades de presencia y de aportación. Y surge entonces la pregunta: ¿Cómo se perfila su figura en el nuevo contexto de vida comunitaria en el que viene a encontrarse o está colocada la persona? La primera exigencia será la de distinguir un grupo de otro, la de captar la especificación clara del grupo interesa-

do para entender mejor su finalidad. Podemos indicar lo siguiente:

a) la experiencia de grupo lleva a cada uno de sus componentes a un mejor conocimiento de sí mismos y de su relación con los demás, que desarrolla el sentido de cooperación y de responsabilidad;

b) el fenómeno asociativo-comunitario es un acontecimiento que no puede dejar indiferente a la pastoral, ya que hay grupos o comunidades donde laicos promueven como animadores una auténtica vida cristiana y donde cada uno, ayudado por el testimonio de los hermanos y por el modelo de vida que allí se lleva, puede sentirse ayudado y muchas veces estimulado al descubrimiento de su propia vocación y a la forma de vivirla en toda su plenitud;

c) el padre espiritual ve con objetividad lo que sucede y él mismo está en disposición de cuidar y de promover una expresión más comunitaria de la fe, para que la fe pensada se haga también experimentada; puede, además, realizar personalmente una experiencia de vida relacional y espiritual con aquellos a los que ofrece su servicio, sacando de ello gran ventaja no sólo para sí, sino para poder tratar de forma más adecuada con aquellos que, en el grupo, se dirijan a él en privado y para poder fijarse en los sujetos a los que podría resultar grato y providencial el ofrecimiento de un encuentro personal.

Este nuevo modelo de vida comunitaria, que se distingue de las comunidades religiosas tradicionales, no cambia la figura ni la acción del padre espiritual ni hace inútil su servicio, sino que caracteriza más bien y diversifica los espacios de sus intervenciones, estimula al propio padre espiritual a una obligada colaboración y aviva su conciencia de que el padre espiritual por excelencia es, de hecho, el Espíritu Santo. De todas formas, por tratarse de grupos que constituyen una nueva realidad comunitaria propia de nuestra época, estamos ante un fenómeno nuevo, todavía en evolución —baste pensar en las comunidades neocatecumenales, de base, espontáneas, etc.—, por lo que habrá que esperar, después de renovadas experiencias, una definición más segura del padre espiritual y de su acción.

2. EL COLOQUIO PERSONAL COMO FORMA EMINENTE DE DIRECCIÓN - El coloquio

como encuentro personal entre el padre espiritual y su dirigido es no sólo un momento clásico, siempre subrayado en la tradición y en la experiencia, sino también un contacto que celebran las disciplinas interpersonales que gozan de merecido prestigio. Dentro de la gama típica de estos coloquios, en cuestión de dirección espiritual hay que preguntarse cual es el más adecuado y apropiado⁷. Una vez aceptado el carácter específico del padre espiritual y su nueva situación en la comunidad eclesial, parece evidente que el coloquio más adecuado para el hombre contemporáneo es el que se sitúa en la línea del mayor respeto a la persona, la cual es sujeto de deberes pero también de derechos, sobre todo del derecho a su propia libertad. En este sentido no es conveniente ni posible pensar en un modelo único de encuentro, sino en una pluralidad de modelos, según las condiciones de los sujetos, de las situaciones ambientales, de las exigencias que se vislumbran y finalmente de las problemáticas que se plantean como objeto del dialogo y de la conversación. Destaquemos algunos aspectos:

a) hay un tipo de encuentro en el que se acentúa más el carácter central del padre espiritual, ya que hay casos o situaciones que requieren ser exigentes, incluso directivos, sin discutir por ello la actitud de fondo, que debe ser ante todo comprensiva y cordial,

b) en otros casos o situaciones puede ser más oportuno un tipo de coloquio que destaque preferentemente el carácter central del problema, es decir, la situación expuesta por el sujeto, se requiere entonces en el padre espiritual un comportamiento más relacional, más democrático en el que señale su opinión, proponga vías de solución, solicite la crítica y la toma de posición libre y personal por parte del sujeto

c) otras veces será preferible un tipo de coloquio que acentúe más la originalidad del sujeto, suponiendo que el individuo se encuentre en las condiciones precisas para llegar a la solución más apta, una vez que él se sienta seguro de poder entrar dentro de sí mismo para descubrirla. Para promover esta actitud en el interlocutor, el padre espiritual procurará ponerse en la perspectiva del otro, pondrá a su disposición la experiencia fundamental que él mismo

vive en su intimidad, dirigirá su atención al centro existencial y al fondo personal y experiencial de la persona que está delante de él, en la confianza de que él sabrá reaccionar y responder. En este tipo de coloquio, sobre todo, el padre espiritual debe manifestar en toda su persona claridad en los motivos inspiradores, seguridad, madurez, competencia y plenitud en su personalidad de formador, de educador y de profeta del Espíritu de Dios.

3 LA PROPUESTA DE METAS DE PERFECCIÓN Y DE VALORES CRISTIANOS - La elección del tipo de coloquio ha de tener en cuenta la formación del sujeto, su sensibilidad, su temperamento, su carácter y los problemas que se discuten, inspirándose siempre en los principios que sugiere la teología pastoral. Hay que recordar también que el dialogo no puede reducirse por entero a un dialogo humano, los interlocutores tendrán presentes los criterios de la aceptación y comprensión recíproca de la clarificación de los problemas en discusión, de la búsqueda de una solución apoyada en la confianza concedida a la persona. Por descontento que el coloquio comprende un empleo serio y obligado de los recursos propios del hecho religioso que no se limita a una escucha comprensiva y benévola ni adopta una simple actitud de "neutralidad", tiene que ofrecer elementos positivos, aclaraciones, propuestas de valores morales y religiosos, para no dejar al sujeto en un estado de "desamparo moral" precisamente en el momento en que pide luz para conocer mejor las exigencias del ideal cristiano, solicita motivos de discernimiento y de decisión y busca la ayuda y el estímulo para perseverar en la decisión que ha tomado.

Proponer metas y valores cristianos no significa atentar contra la libertad de la persona, Cristo respetó la libertad de sus seguidores, aunque señaló con claridad absoluta las condiciones de su seguimiento: se presentó como modelo que imitar y ofreció a todos consejos y enseñanzas. Su llamada se dirige continuamente al albedrío de sus discípulos y de las personas con las que se encuentra, la expresión que reaparece con frecuencia al dirigirse a sus interlocutores es "Si quieres, el que quieras".

Las metas de perfección de la persona en la edad del desarrollo son la orientación vocacional [↗Vocación II,

1 b], la atención y el descubrimiento de un estilo de vida que signifique la opción definitiva, la búsqueda de un ideal-programa al que entregar totalmente la existencia, como puede ser la ↗ familia, el sacerdocio [↗Ministerio pastoral], la vida consagrada en sus diversas formas [↗Institutos seculares, ↗Vida consagrada, ↗Celibato y virginidad, ↗Consejos evangélicos], el laicado dedicado por completo a la promoción del reino de Dios entre los hombres [↗Diacono, ↗Laico], la profesión misma [↗Trabajador], los compromisos de ↗apostolado y de colaboración eclesial. Aunque la elección le corresponde al sujeto, todos sabemos muy bien como se desea la presencia y la palabra, fruto de experiencia y de clarividencia espiritual de un "padre" que no actúe por ningún interés ni por motivos proselitistas, sino solo por el futuro del sujeto que, en su propia elección, tiene que buscar la realización de su personalidad y una vida satisfactoria y serena.

4 EL PADRE ESPIRITUAL LAICO PARA LOS LAICOS - En la vida de la comunidad eclesial el laico que ejerce el servicio de la dirección espiritual no es ninguna novedad sino una prueba de la riqueza con que el Señor dispensa el don del consejo, la capacidad de discernimiento, sus carismas y la vocación a los ministerios proféticos en sus diversos grados y modalidades. Este dato está suficientemente apoyado en la función que la dirección espiritual y el relativo ↗discernimiento de espíritus asumieron en la práctica y en la vida de los padres del desierto⁸. Nuestra época ha visto surgir en la Iglesia grupos eclesiales y nuevas formas de vida consagrada, a saber, los ↗institutos seculares, compuestos de miembros laicos de uno y otro sexo. La dirección espiritual, bien de los grupos, bien de cada uno de sus miembros, puede ejercerla en estos institutos, como sucedió con los padres del desierto, una persona "laica", que introduzca a los sujetos en esa nueva forma de espiritualidad, los entrene en la inserción en la vida del grupo, los ilumine sobre la posibilidad de asociar a la secularidad los ↗consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, los familiarice con la peculiaridad del apostolado específico que esas nuevas formas de vida consagrada están llamadas a ejercer en la Iglesia. Este nuevo tipo de dirección espiritual asume hoy una función importante en la vida de los grupos, ya que los llamados

a ejercerla no sólo ponen a disposición de los miembros su propia experiencia de camino por las nuevas sendas de santidad, sino que conocen también las dificultades que se encuentran en una condición de vida en la que están presentes y operantes la consagración total de uno mismo junto con la secularidad o laicidad como modo típico de vivir el sacerdocio común de los fieles mediante los diversos ministerios instituidos especialmente para los laicos⁹. La dirección espiritual que desempeñan estas personas puede ser muy interesante, ya que contribuye a una formación integral desde el punto de vista humano y cristiano de todos los que comparten ese mismo ideal de vida.

El que tiene una responsabilidad jurídica en el grupo y recibe el encargo de atender a la dirección espiritual de los demás, no podrá nunca exigir la manifestación de dudas, ansiedades, confidencias íntimas que ofendan a la reserva natural, manifestaciones que son más oportunas en el sacramento de la penitencia que en la simple dirección espiritual. De hecho, la Iglesia en su legislación canónica prohíbe a los responsables de las comunidades o de los otros grupos que exijan la manifestación de conciencia, aunque deja a los miembros la libertad de abrirse a ellos.

5 EL PADRE ESPIRITUAL DE LAS RELIGIOSAS - El código de derecho canónico enumera las condiciones para que un sacerdote pueda ejercer la función de padre espiritual en las comunidades religiosas femeninas de clausura y de vida activa. No hay que ocultar que hoy las religiosas presentan exigencias y necesidades que quizá no se presentaban en el pasado, al menos con tanta intensidad. Por el hecho de tratarse de personas consagradas a Dios que han centrado su opción en los consejos evangélicos, el ejercicio de la obediencia no debe eclipsar el respeto a la dignidad de la persona, los derechos de libertad y el sentido de responsabilidad. El estado particular que han abrazado requiere incluso una sensibilidad más comprensiva y abierta, aunque más controlada y garantizada por la madurez humana y afectiva del padre espiritual. Se denuncia con frecuencia una ↗crisis profunda de la vida religiosa y de la vida consagrada vivida día a día, pero cabe preguntar si entre esas causas, y ciertamente entre las más graves, no estará también la de cierta superficiali-

dad en acoger la exigencia de una obediencia más motivada, de una asignación de tareas más adecuadas a la idoneidad de la persona, de una participación común del superior y de las religiosas en el análisis de las situaciones y de los casos discutidos, de una posibilidad crítica constructiva, siempre que se verifiquen ciertas incongruencias para cuyo arreglo se necesite la aportación de todas y de cada una. Todos vemos que la función del padre espiritual es indispensable tanto para las que están al frente de la comunidad como para todas las que tienen en ella algún servicio. La delicadeza de ciertas intervenciones no debe impedir al padre espiritual, en el ámbito de su coloquio, la palabra y el consejo preciso, adecuado al caso en cuestión, prestado con moderación, sobriedad, concisión, dejando a las solicitantes la reflexión más indicada sobre el comportamiento oportuno. Corresponde siempre al padre espiritual sugerir los caminos para la conciliación razonada de las formas tradicionales de la vida consagrada (costumbres, prácticas piadosas, devociones, normas) con las nuevas formas que se derivan, por ejemplo, de la reforma litúrgica o del movimiento bíblico (que pone a la palabra de Dios como término de confrontación o verificación entre lo realizado, lo vivido y lo experimentado, por una parte, y las instancias que presentan los estatutos, las constituciones, los directorios, por no hablar incluso de las mismas reglas, por otra). Le toca a la prudencia y a la sagacidad del padre espiritual aplacar los ánimos irritados, las conciencias turbadas y perplejas, las situaciones tensas y poco edificantes.

6. LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL POR CORRESPONDENCIA - El método más ordinario de dirección espiritual es, sin duda, el coloquio, en donde el sujeto tiene la posibilidad de expresarse y manifestarse por entero, de volver sobre un tema, de ser comprendido más a fondo, incluso en los detalles de un problema. Pero la experiencia, comprobada por personas insigues en ciencia y en discernimiento de espíritus, admite también la dirección espiritual por correspondencia cuando resulta difícil el encuentro personal o cuando el sujeto se siente más libre y más seguro poniendo por escrito su estado de ánimo o las dificultades especiales que surgen de su timidez o de su pudor para abrirse. Aunque este tipo de dirección espiritual requie-

re la aceptación por parte del padre espiritual, la posibilidad de dar respuestas oportunas, la capacidad de captar el sentido esencial de los problemas, etc., el sujeto tiene la ventaja de poder reflexionar y meditar más despacio en los consejos que le han dado, de volver sobre ellos y profundizar en lo que se le ha escrito. Es evidente que el estilo tiene que ser sobrio y discursivo; el contenido debe versar sobre lo esencial, con el sentido de moderación que se requiere para no incurrir en un verbalismo ineficaz. En la historia los epistolarios relativos a la dirección espiritual ofrecen una documentación positiva, aunque esta forma debe seguir considerándose como excepcional.

7. EXTRALIMITACIONES Y DEFECTOS EN LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL - No hemos de extrañarnos de que también en este sector del servicio pastoral se encuentren abusos por defecto y por exceso en el comportamiento y en la acción del padre espiritual; no vamos a repetir aquí las acusaciones y las denuncias que se han dirigido con una abundancia insólita en los últimos años tanto contra el padre espiritual como contra la dirección espiritual; señalaremos tan sólo algunas que pueden repetirse y que siguen siendo posibles, sobre todo respecto a ciertos sujetos débilmente socializados o ansiosos de una sustitución afectiva, frustrada quizá en el momento culminante de la formación. En pocas palabras:

a) los dirigidos rechazan terminantemente una actitud de autoritarismo, aunque a veces esté justificada subjetivamente por el hecho de que el padre espiritual ejerza un ministerio que considera exclusivamente reservado al sacerdote y al sacramento que lo ha convertido en tal; tampoco puede aceptarse el autoritarismo que abusa de la fragilidad psicológica de los sujetos, imponiendo el propio pensamiento y la propia norma como decisivos para una justa solución de los problemas;

b) los sujetos dirigidos rechazan también una actitud paternalista, más inclinada a proteger que a orientar y aconsejar, más adecuada para dar a la palabra el carácter de una concesión benévola que el de un parecer objetivo obtenido de una lectura "sabia" de la voluntad de Dios a través de los aconte-

cimientos y de las circunstancias de la vida;

c) es desaconsejable la preocupación de marcar con la propia espiritualidad o la de la propia familia religiosa a los sujetos dirigidos, realizando una especie de *transfert* de valores espirituales sin el necesario proceso de adquisición, en el cual el dato personal consiente en convertir en experiencia religiosa una simple allocución que podría incluso reducirse en los dirigidos a una pura sugestión;

d) también está contraindicada una relación del padre espiritual con los dirigidos del tipo de "alumno dócil", que se abandona pasivamente en manos del maestro; aquí al sujeto no se le permite entender seriamente la naturaleza y el peso de sus problemas, y al mismo tiempo el padre espiritual no está en disposición de profundizar en el conocimiento del individuo y de indicar las líneas que ha de seguir;

e) está contraindicada una dirección preceptiva, que se limita a indicar lo que hay que hacer; que pide una ejecución puramente pasiva e irreflexiva, eliminando en el sujeto la deliberación, la exposición de sus puntos de vista, la conciencia de las motivaciones de fondo;

f) sigue existiendo en la dirección espiritual el peligro de favorecer el desarrollo de una relación demasiado humana y sensible entre el padre espiritual y la persona dirigida, que puede verse enredada en los vínculos de un afecto que nunca tuvo o que no logró superar en su adolescencia para llegar a una libertad adulta; mientras que el padre espiritual puede verse más o menos conscientemente afectado, sobre todo si él mismo no ha sabido solucionar suficientemente sus propias necesidades afectivas mediante otros "valores" y sobre todo en Cristo, razón última de la ayuda que ofrece y fin al que desea conducir a los que acuden a él. Habrá que evitar dos actitudes opuestas: la rigidez, que aparta a la persona y provoca en ella la frustración, y la extralimitación —basada quizá en un celo excesivo— más allá de los límites que impone el ministerio sacerdotal y que requiere la dignidad y la libertad del dirigido. Así pues, tendrá que mantener un vínculo afectivo válido y rico con Dios, con Cristo, con María, con to-

das las demás personas, con su trabajo y su ambiente, para no verse prisionero de una relación peligrosa que le apartaría del objetivo inicial [→ Amistad IX]. Se trata del proceso dinámico de la "sublimación", entendida en sentido constructivo.

8. ANOMALÍAS Y SITUACIONES ESPECIALES - La civilización de los medios de comunicación [→ Mass media], si, por una parte, ha favorecido las relaciones incluso en unas situaciones anteriormente difíciles e incluso imposibles, por otra, ha empobrecido al hombre en su integridad, en su iniciativa personal de búsqueda de valores, de conocimientos, de mensajes de vida. Las anomalías que el hombre conoce desde tiempos inmemoriales se han ido multiplicando poco a poco, aumentando los estados de sufrimiento y las dificultades de ambientación. El padre espiritual no puede, precisamente en virtud de su servicio, no ya cerrar los ojos a las anomalías que se crean en los individuos y las situaciones especiales que se advierten en las comunidades o en los grupos, ni eximirse de elaborar en sí mismo un tipo de comportamiento y de trato que valga, si no para resolver totalmente el caso, por lo menos para reconocerlo, para aliviarlo y, si es posible, para conducirlo a su normalización.

a) La anomalía o perturbación más frecuente que se nota en la dirección espiritual es el "escrúpulo" [→ Patología espiritual], que altera de forma exagerada o de forma sustractiva los compromisos asumidos y que hace que el sujeto se convierta en víctima de estados de ansiedad, de indecisión, de angustia; se confía al padre espiritual como a un liberador, pero sin obtener de ordinario el efecto deseado.

b) El devocionismo espiritual, centrado más frecuentemente en el mismo, lleva al sujeto a alejarse de la exigencia comunitaria de participación, de solidaridad fraterna, de los valores que unen, hasta reducir a veces y eliminar los vínculos con el grupo. En estos casos el padre espiritual está llamado a restablecer el equilibrio que garantice al sujeto su derecho a opciones preferenciales que no perturben la exigencia de intercambios mutuos y sepan respetar los compromisos asumidos a su tiempo.

c) La importación incontrolada de novedades, aunque acompañadas del éxito en otros ambientes, en el ámbito de una comunidad de vida y de fe es con frecuencia origen de disturbios y de desorientaciones en el proceso en curso de la renovación posconciliar. Los sujetos que se dicen conservadores oponen rémoras y resistencias a veces injustificadas y a menudo perturbadoras, mientras que los que se dicen renovadores pretenden que una novedad o una iniciativa, privada de la aprobación que se deriva de un examen comunitario y detallado, tiene que considerarse automáticamente como necesaria. En estas circunstancias particulares el padre espiritual tiene la función de moderador, que ni lanza acusaciones ni concede superficialmente aprobaciones, sino que sabe conciliar la exigencia de respeto a las convicciones personales con la exigencia de reconocimiento objetivo de las iniciativas, acompañadas de los signos indudables de la conveniencia y de la puesta al día.

Estos y otros casos, así como las anomalías que surgen con frecuencia en el análisis y en la valoración moral del padre espiritual, se tocan en estudios especializados, a los que es fácil recurrir para alcanzar un mayor conocimiento y encontrar los oportunos remedios.

IX. Conclusión

Si hubiera que condensar brevemente el sentido actual y permanente de la dirección espiritual, habría que repetir lo que desde hace siglos afirma la Iglesia es el discernimiento de la voluntad de Dios respecto a los hombres. Y si hubiera que hacer lo mismo con el padre espiritual, hoy parece que resulta más significativa su denominación de hombre de consejo que sabe discernir junto con sus dirigidos la voluntad de Dios. Es evidente que la dirección espiritual puede tener diversas expresiones, ya que no se agota en el diálogo con el padre espiritual, sino que se apoya también en otros factores que concurren con la misma eficacia al discernimiento de la voluntad de Dios, como, por ejemplo, los encuentros con otra persona, con personas que comparten las mismas situaciones de vida, de compromiso eclesial, de trabajo, las lecturas, las reflexiones sobre la palabra de Dios, los sucesos particulares. No es que la persona del padre espiritual desaparezca

como absorbida por la multiplicidad de elementos que pueden entrar en la dirección espiritual. Entre tantos otros medios que es posible utilizar para ver en cada caso la voluntad de Dios y la mejor respuesta a ella, él es la persona que ayuda a unificar los hilos de tantas voces diversas como llegan al umbral de la conciencia. El pasado y el presente de la dirección espiritual indican que hay que cambiar de estilo, pero no admiten la ausencia de la figura típica que hemos presentado, sea cual sea el nombre que se le dé, si ayer se prefería llamarla "director espiritual" y hoy "padre espiritual", y quizá mañana de otra manera distinta, sigue en pie el hecho de que la "dirección espiritual" no cambia su función esencial de servicio a los hermanos llamados en Cristo y en la Iglesia a realizar el proyecto de salvación del Padre.

A. Mercatali

Notas—(1) Cf *Apophtegmata patrum* PG 65 71 440 *Vita e detti dei padri del deserto*, 2 vols. Città Nuova Roma 1975 *Verba seniorum* PL 73 855 1022 *Deti dei padri* Città Nuova Roma 1972 —(2) En la regla franciscana la figura del superior se modela sobre la bíblica del "pastor" su tarea es convertirse en intérprete del Señor (Is 62 2 7) y ayudar a los subordinados a interiorizar el modo de seguir a Cristo propuesto por la regla para que puedan entender las cosas del Espíritu y caminar según el Espíritu (1 Cor 2 12 16) cf M Conti, *Lettura biblica della regola francescana* Antonianum, Roma 1977 280 283 y 318 324 —(3) Para todo el tema cf G Therrien *Le discernement dans les écrits pauliniens* Gabalda París 1975 —(4) Enc *Menti nostrae* (23 9 1950), después de la doctrina del Vat II (OT 8 PO 18, PC 18 GE 10) la dirección espiritual ha sido objeto de serias consideraciones en las disposiciones para la acción pastoral de las vocaciones en los documentos oficiales cf *La preparazione al sacerdozio ministeriale* Ed Pastorali Italiane Roma 1972 nn 281 282 368, 408 —(5) AA VV *Il prete per gli uomini d'oggi* (dir por G Concetti) AVE Roma 1975 —(6) Sobre esta orientación educativa inspirada en la concepción de C R Rogers cf M Pages, *L'orientamento non direttivo* Coines Roma 1965 R Zavalloni *Educazione e personalità* Vita e Pensiero Milán 1968⁵ Id *La terapia non direttiva nell'educazione* Armando Roma 1975² Id *Figura e funzione del consigliere* Armando Roma 1975 —(7) Sobre el coloquio propiamente pastoral cf A Godin *La relazione umana nel dialogo pastorale* Borla Turín 1964 R Hostie *Il sacerdote consigliere spirituale*, Borla Turín 1966 A Aisteens *Il prete e il dialogo spirituale* Graibaud Turín 1968 G Gruchon *Il sacerdote consigliere e psicologo* Marietti Turín 1972 B Godiani *Il colloquio psicologico nell'azione pastorale* La Scuola,

Brescia 1975 N Crniti *Il consigliere nell'ambito pastorale* en "Antonianum" 49 (1974) 471 488 —(8) Cf *Apophtegmata patrum* Agatone PG 65 107 124 Poemen PG 65 317 368 *Verba seniorum* De discretione PL 73 912 933 —(9) Se reconoce esta función a los responsables de los Institutos seculares en sus *Constituciones*

BIBL—AA VV *Praxis de dirección espiritual* Fomento de Centros de Enseñanza Madrid 1974—Braceland F J Farnsworth D L *Psiquiatría sacerdocio y dirección espiritual* Sai Terrae Santander 1975—Casero Rodríguez J *La dirección espiritual de san Juan de la Cruz* Eunsa Pamplona 1979—Cruchon G *La entrevista pastoral* Razón y Fe Madrid 1970—Curran Ch A *La psicoterapia autogénica* counseling y sus aplicaciones educativas y pastorales Razón y Fe Madrid 1963—Gil D *La consolación sin causa precedente* Centro de Espiritualidad Montevideo 1971 Hiltner S *Le conseiller en consultation* Desclée Bruxelles 1971—Jiménez Duque B *La dirección espiritual* Flors Barcelona 1962—Lacueva F *Principios bíblicos del arte de aconsejar* Che Tarrasa 1977—Laplace J *La dirección de conciencia* El dialogo espiritual Apostolado Prensa Zaragoza 1967—Legaut M *El hombre en busca de su humanidad* Verbo Divino Stella 1973—Maltres spirituels en Vie spirituelle⁵ 589 (1972)—Mendzabal L M *Dirección espiritual teórica y práctica* Fd Católica Madrid 1978—Roldán A *Introducción a la ascética diferencial*, Razón y Fe Madrid 1960—Vaca C *Guas de almas* Espasa Barcelona 1947 (con muchas ediciones posteriores)—Vaca C *Psicoanálisis y dirección espiritual* Religión y Cultura Madrid 1967

sentado a Jesús en escena y desde el monte, como nuevo Moisés promulga la Nueva Ley las Bienaventuranzas (5,1-12), que exigen una serie de actitudes, un nuevo estilo de ser "Habéis oído que se dijo a los antepasados. Pues yo os digo" (5 21 22 27-28 31 32 33 34, etc.) Todo el preámbulo de la narración del Padrenuestro habla de una nueva forma de actuar, cuanto le sigue confirma este nuevo estilo² Y en medio de este pequeño evangelio se inserta en la plegaria que los hijos de la Ley Nueva van a dirigir a su Dios, a quien cambiarán el nombre, porque la primicia gozosa aportada por Jesús arranca de él mismo. Un Dios nuevo (Abba), una oración nueva³ (el Padrenuestro) y una ética nueva "Porque os digo que, si vues tra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 5,20). Toda esta sección, en la que viene incrustada la oración dominical, se extiende desde el capítulo quinto hasta el octavo delimitada por una clara inclusión "Viendo la muchedumbre subió al monte, se sentó y sus discípulos se le acercaron. Y tomando la palabra, les enseñaba diciendo" (Mt 5 1) "Cuando bajo del monte, fue siguiéndole una gran muchedumbre" (Mt 8,1). Al modo de Moisés, Jesús proclama una Ley la del Evangelio. Esa Ley anuncia un Dios, un culto y una ética hasta ahora desconocidos.

No es el momento de señalar la vinculación tan estrecha que deja entrever el evangelio de Mateo entre la oración y las actitudes que la deben acompañar, pero si de no pasarla por alto. El Padrenuestro solo puede brotar de un corazón nuevo al igual que ese corazón limpio y transparente es el que se suplica en la oración de Jesús⁴.

Lucas, por su parte, sitúa el enclave de esta enseñanza en la respuesta de Jesús a la suplica de uno de sus discípulos que le pide un modelo oracional "Y sucedió que estando él orando en cierto lugar, cuando terminó le dijo uno de sus discípulos Señor enséñanos a orar" (11,1). Aconteció esto en la larga marcha lucana de Jesús hacia Jerusalén. En Mateo precede una introducción explicativa (6,5-8), en la que se resalta la cercanía del Padre con respecto a sus discípulos, en cambio, en Lucas va seguida de un epílogo con similar contenido al de la introducción mateana, pero añadiendo al amor del Padre el de la amistad (11,5 13). Por el

PADRENUESTRO

SUMARIO I Orientación exegetica II Padre (Abba) III Que estás en los cielos IV santificado sea tu nombre V Venga tu reino VI Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo VII El pan nuestro de cada día danoslo hoy VIII Y perdónanos nuestras deudas IX Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores X Y no nos dejes caer en la tentación XI Mas líbranos del mal (maligno) XII El Padrenuestro oración universal

I. Orientación exegetica

La oración del Padrenuestro, enseñada por Jesús a sus discípulos, se halla en los evangelios en una doble redacción la de Mateo (6,9 13) y la de Lucas (11,2-4). En ambas se inserta en el conjunto de las enseñanzas que Jesús impartió a sus discípulos acerca del modo de orar¹. Mateo después de haber pre-

contexto se infiere que la oración dominical va a ser presentada como típica mente cristiana.⁵

El Padre nuestro refleja claramente el pensamiento de Jesús sobre la oración, aunque es imposible hoy determinar con precisión sus palabras exactas. Parece que la fórmula de Lucas se aproxima más que la de Mateo a la expresión original bien que en este punto aun no se ha llegado a la unanimidad entre los exegetas. Aunque sustancialmente las dos redacciones son coincidentes, existen diferencias que orientan en ciertos aspectos la oración hacia perspectivas distintas. Lucas omite, en la invocación al Padre, el posesivo *nuestro* y la determinación que *estas en los cielos*, así como las siguientes frases *hagase tu voluntad así en la tierra como en el cielo, mas libranos del mal (maligno)*, además cambia *danosle hoy* (dòs sémeron) por *dándonoslo cada día* (didou to kath emérán).⁶

La versión de Mateo prevaleció en la liturgia de la Iglesia y en algunos codices y leccionarios suplantó a la tradición lucana. Sin ánimo concordista, hay que sostener que los dos textos se necesitan y complementan mutuamente y nos introducen en el misterio original de la plegaria de Jesús. Por ello nosotros, aunque estructuraremos nuestra reflexión teológica sobre el texto de Mateo, tendremos también en cuenta las perspectivas de Lucas.

A lo largo de los siglos los cristianos han descubierto en esta admirable oración todo cuanto habían soñado suplicar a su Dios y jamás se han cansado de encomiarla. Ya Tertuliano la definió como "Breviarium totius evangelii".⁷ Y santo Tomás, haciendo suyo el pensamiento agustiniano, escribió "La oración del Señor es perfectísima, porque, como dice san Agustín si oramos recta y congruentemente, nada absolutamente podemos decir que no esté contenido en esta oración. Porque como la oración es como un intérprete de nuestros deseos ante Dios solamente podemos pedir con rectitud lo que rectamente podemos desear. Ahora bien, en la oración dominical no sólo se piden todas las cosas que rectamente podemos desear, sino hasta por el orden mismo con que hay que desearlas, y así esta oración no sólo nos enseña a pedir sino que informa y rectifica todos nuestros afectos y deseos".⁸ Santa Teresa, por su parte, escribe admirada "Es cosa espantosa cuán subida en perfección es esta ora-

ción evangelical, bien como el Maestro que nos la enseña. Espantábame yo hoy hallando aquí en tan pocas palabras toda la contemplación y perfección medida, que parece no hemos menester otro libro, sino estudiar en éste".⁹ Un conocido escriturista de nuestros días, que ha estudiado a fondo la oración del Señor, comenta "Si pretendiésemos recapitular en una expresión los misterios inagotables que encierran las pocas frases del Padre nuestro, la más apropiada sería una que ha ocupado notablemente la investigación neotestamentaria de los últimos decenios *escatología en realización*".¹⁰

II. Padre (Abba)

La oración que Jesús enseñó a sus discípulos es ante todo una invocación o mejor, una explosión incontenible de gozo y alabanza. 'Abba'. Todas las oraciones que se nos han conservado del Señor comienzan por esta palabra.¹¹ Aunque muchos siglos antes de él, en las diversas religiones, Dios fue invocado ya con el título de Padre, hay que convenir en que dicho término estaba en relación con el de creador.¹² Esto mismo sucedía en Israel. El mero hecho de que en el AT se denomine al pueblo de Dios Israel, primogénito entre todos los pueblos, significa que vinculaban su filiación a la creación-elección.¹³ En muchos de los textos que poseemos en este sentido, si se leen con la debida atención podrá observarse que la paternidad atribuida a Yahvé está hondamente marcada por la idea de soberanía (Mal 1,6). Sin embargo, no se puede pasar por alto que existen pasajes —muy pocos— en los que se sitúa la paternidad divina en gran proximidad afectiva con su pueblo. Escribe Oseas "Cuando Israel era miño, yo lo amé. Yo enseñé a Efraim a caminar, tomándole por los brazos con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer" (11 1-3-4). No menos explícito es Jeremías "¿Es un hijo tan querido para mí Efraim, o niño tan mimado, que tras haberme dado tanto que hablar tenga que recordarle todavía? Pues, en efecto, se han conmovido mis entrañas por él, ternura hacia él no ha de faltarme" (31,20). "A pesar de todos estos textos conmovedores, el nombre *padre* dado a Dios no es determinante

en el AT. Generalmente la palabra *padre* se presenta como apelativo de Señor. La relación se siente a partir de todo el pueblo, y no tanto a partir de cada persona".¹⁴

Su gran sentido de la trascendencia impedía al israelita ahondar individualmente en la idea de paternidad divina no pasando más allá de la predilección de Yahvé para con su pueblo. Parece seguro que Jesús utilizó un término propio para designar a Dios "Abba" (Mc 14,36, Gál 4,6, Rom 8,15).¹⁵ El hecho de que en el NT se haya conservado esta palabra aramea deja suponer que los autores no encontraron otra que tradujera adecuadamente su contenido.

Jesús se ha sentido vinculado a Dios con tal intensidad, que solo lo ha podido expresar utilizando la categoría de filiación. El no habla del Padre porque lo sea de Israel o del mundo sino que es Dios que los otros confiesan creador o redentor (goel), él le siente como Padre.¹⁶ En esta confesión intensa de Jesús se vislumbra el mismo misterio trinitario. Sólo desde ahí podrá exclamar y sentir "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27).

La conciencia humana de Jesús se siente trascendida y ensanchada por esta experiencia en la que se percibe originado en Dios ontológica y afectivamente es el unigénito y predilecto. Esto le imposibilitaba el dirigirse a Dios con los términos comunes, ni siquiera con las fórmulas sacrales de los profetas podía expresar su interioridad. Su experiencia de filiación desbordaba todo el contenido de la Biblia. Sólo la palabra Abba lograba transmitir lo que le acontecía cuando miraba a Dios. "Abba es sin duda —escribe un autor de nuestros días— la palabra teológicamente más densa de todo el NT, ya que ella nos revela el misterio último de Jesús, que al atreverse a llamar a Dios con este término denotador de la familiaridad más absoluta, nos ha entregado su propia autoconciencia y con ello el secreto de su ser".¹⁷

La comunidad primitiva siempre tuvo conciencia de esta intimidad de Jesús con Dios. Por ello, cuando pone en sus labios el término Padre, suele añadirle el posesivo mío (Jn 20,17), nunca nuestro. De este modo Dios quedaba definido como el Padre de Jesús. En adelante, Dios no podrá expresarse sino en rela-

ción con Cristo y esto en una doble vertiente desde él no se revelará más que a través de Jesús, y desde nosotros, que no podremos definirle y describirle sin referencia a la historia del Señor.

Tanto Mateo como Lucas, que nos han transmitido los evangelios de la infancia, han querido poner de relieve que los orígenes de Jesús son trascendentes: viene de Dios (Mt 1,1-25, Lc 1,26-38, 2,1-38). Esa exclamación al Padre no es fruto sólo de una experiencia profética intensa de intimidad con él, sino que su unidad es tan estrecha que al canza a su propia ontología.

Lucas resalta que uno de los discípulos interrogó a Jesús acerca de la oración mientras el Señor estaba orando (Lc 11,1), quien al terminar le dio la respuesta: ¿Carecerá de importancia este detalle? Creemos que no. Posiblemente el evangelista pretende insinuar que Jesús instantáneamente, sin un momento de reflexión, transmitió al discípulo la experiencia en que se hallaba inmerso: "¡Padre! (Abba), santificado sea tu Nombre." En este sentido, huelga el añadido *nuestro* de Mateo, aunque en aquel evangelio el posesivo no deje de tener sentido, como veremos. Jesús transmite su mismo modo de orar o mejor, su oración, y le dice al discípulo, que le ha contemplado en actitud orante y que probablemente ha escuchado su plegaria que él puede hacer otro tanto. El cristiano podrá orar con los mismos sentimientos y palabras de Jesús.

El término usado por el Señor para dirigirse a Dios es un vocablo lleno de ternura y cercanía, el mismo que utilizaban los niños pequeños para dirigirse al padre. Aunque el "abba" no era exclusivo de los niños, como ha descubierto recientemente J. Jeremias, denotaba siempre cariño y proximidad con el progenitor. Con esta preciosa palabra Jesús abría una brecha en el misterio de Dios. A partir de ahora, Dios quedaba esencialmente orientado al hombre en la línea de la ternura. Esta experiencia del Maestro pasó a los cristianos, que no la podían sentir sin infinita conmoción. Pablo lo testifica asombrado "Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre!" (Gál 4,6).

Con razón añadió Mateo el posesivo *nuestro Padre nuestro*. Porque, además de su preocupación litúrgica, la paternidad de Dios se extiende a todos aquellos que acogen y llevan a la práctica las enseñanzas de Jesús, que participan de su

Espiritu, el unico que puede suscitar en nosotros y hacernos sentir esta inaudita experiencia de filiación como acaba mos de escuchar a Pablo

La palabra Padre revela la cercanía y proximidad de Dios su ternura para con el hombre y su cuidado "Mirad las aves del cielo no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta ¿No valeis vosotros mas que ellas?" (Mt 6,26) Los evangelios presentan al Padre tan cercano al discipulo, que parece que siempre le está mirando "Tu en cambio cuando ayunes perfuma tu cabeza y lava tu rostro para que tu ayuno sea visto no por los hombres, sino por tu Padre que esta alli, en lo secreto" (Mt 6,17-18) Es mas se nos avisa de que no seamos locuaces en la oración, pues él sabe todo lo que necesitamos (Mt 6,7-8) Todos los hermosos textos del NT que ponen de manifiesto esa proximidad afectiva de Dios para con los discipulos de Jesus sus hijos quedan plasmados en una frase "Confíadle todas vuestras preocupaciones, pues el cuida de vosotros" (1 Pe 5,7) Nuestra filiación divina quizá sea la aportación mas grandiosa de todo el NT¹⁸

Cuanto venimos diciendo pone en cuestion si el termino Padre es la palabra mas precisa para traducir a nuestro mundo la experiencia y revelación de Jesus. Desde esa connotación de proximidad, ternura y confianza que emergen del termino Abba posiblemente su traducción mas cercana consistiera en la invocación de Dios como *Madre*. Es posible que la imagen de Dios que nos reveló Jesus se exprese aptamente en la relación de confianza y gozo del niño en brazos de la madre en cuyo seno materno se ha generado, así como en la dependencia afectiva de la madre con respecto a su tierno retoño, al que siente como un trozo de su mismo ser. Se trata desde luego de una imagen símbolo, aproximativa solo de la cercanía del trascendente Yahve con respecto a su criatura. Esta figura maternal de Dios no es ajena a la Biblia¹⁹, ni a la doctrina de la Iglesia²⁰, no era viable sin embargo, en una cultura masculinizada y con tantos prejuicios hacia lo femenino. Sólo era posible enunciarla por modo de excepción. En la mística cristiana nunca ha desaparecido el intento de contemplar al Padre trascendente bajo la figura de una tierna mujer que amamanta, acaricia y lleva de la mano a su hijo. El gran destructor de sensible-

rias espirituales, Juan de la Cruz, directamente la ha insinuado²¹

El posesivo *nuestro* de Mateo nos introduce en ese misterio de filiación participada por todos los bautizados. El mismo Cristo al final de los tiempos se identificara con cada uno de los suyos (Mt 25,31-46) "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesus", escribira Pablo (Gal 3,26) Hecho que fue previsto por el Padre "Eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo" (Ef 1,5) Seria interminable la lista de textos que proclaman esta realidad. En la invocación de cada uno a Dios como Padre se reconoce la fraternidad de todos aquellos que se han acogido a la gracia de Cristo (Gal 4,4-7) De este modo el Padre nuestro rezado en privado suena a comunitario, porque lleva escondida en su misma esencia la dimensión universal de la paternidad de Dios.

Bellísimo el comentario de Teresa de Jesus "¡Oh hijo de Dios y Señor mio! ¿Como dais tanto junto a la primera palabra? Pues en siendo Padre nos ha de sufrir por graves que sean las ofensas. Si nos tornamos a el como el hijo prodigo hanos de perdonar hanos de consolar. Hanos de regalar hanos de sustentar"²²

III. Que estás en los cielos

Circunloquio semita equivalente a celestial, muy característico de Mateo²³. Vendría a significar Padre Dios o Padre Yahvé²⁴. El Dios de Jesus y el de los cristianos es el Yahve trascendente que ahora se ha manifestado en perspectivas de cercanía. A su vez ese epíteto —que estas en los cielos— recordaría al cristiano que si bien Dios se ha aproximado tanto al hombre, ello no significa que no sea el Otro, el Trascendente, el Misterio. La espiritualidad cristiana siempre ha sabido conjugar admirablemente la piedad filial con el santo temor de Dios. La proximidad y la filantropía del Padre produce en el hombre el temor de ofenderle y el miedo de perderlo. También le recordara que porque él está en la tierra y el Padre en el cielo, los juicios de ambos no serán siempre coincidentes, pues Dios sigue caminos de eternidad y nosotros de tiempo. Por eso se nos prohíbe expresar su ternura para con nosotros en meras categorías terrenas. La confianza del hijo se ha de manifestar muchas veces en la aparente

actuación de Dios al margen de su amor para con el hombre. Los lectores de Mateo no necesitaban en este sentido muchas explicaciones, pues el predilecto habia sido abandonado, entre terribles tormentos y oscuridades en el suplicio de la cruz a la ira de sus enemigos²⁵. La ternura del Padre no desplaza su misterio ni lo vulgariza a la simple comprensión humana.

IV. Santificado sea tu nombre

En el lenguaje de la Biblia, el nombre expresa la realidad íntima de la persona²⁶. Conocer el nombre es entrar en el misterio de quien lo lleva e incluso de mirarlo. Discuten los exegetas si cuando Dios reveló a Moisés el tetragramton sagrado YHWH, quiso manifestarle su nombre o más bien darle una evasión²⁷. De todos modos, los judíos lo entendieron como una manifestación del secreto de Yahvé, por ello nunca se atrevieron a pronunciarlo y en su lugar hacían otras lecturas.

Es costumbre en la Biblia que casi siempre que se escoge a una persona para una misión especial, se le cambie el nombre por otro que explique su nueva dimensión o función en el pueblo. Así aconteció con Abrahán (Gén 17,5) con Jacob (Gén 32,29), con Pedro (Mt 16,18), etc.

Aquí Jesus pide al Padre que sea santificado su nombre, es decir, Dios mismo. Pero ¿qué quiere decir *santificar*? La Biblia entiende por *santidad* una cualidad exclusiva de la divinidad que puede ser participada por la criatura. En este sentido, santificar una cosa equivale a sacarla de su uso profano y orientarla y reservarla para Yahvé²⁸. Pero no es posible que Jesus pida al Padre que su nombre, o sea, él mismo se reserve para sí, lo que sería un contrasentido. Por ello muchos entienden santificar por exaltar, al modo como la oración judía *qaddish* lo hacía y como parece deducirse de algunos textos bíblicos en los que se santifica el nombre de Yahvé dándole culto y siguiendo su Ley (Lv 22,31-52) o reconociendo su manifestación en la creación y en la historia (Num 20,12; Dt 32,15-17; Is 29,23). Resumiendo estos conceptos se puede decir que santificar el nombre de Yahvé significa vivir conforme a su alianza y preceptos y, desde esa vivencia y sumisión, proclamar que se ha manifestado en la historia de Israel.

Cuando Jesus pide que sea santificado el nombre de Dios, dice algo mas y lo mismo. Algo mas porque el nombre que él predica de Dios ya no es el de Israel, es el "Abba". Santificar su nombre significa que todos los hombres le acepten como Padre, que se acerquen a él desde esta filiación y que lo proclamen así. Santifican su nombre, según esto aquellos que acogen a Dios como el Padre de Jesus y de los hombres. El Señor ora y exhorta a hacer lo mismo a sus discipulos para que Dios se revele como Abba, es decir, que manifieste su reino sobre todos (Mt 18,4; Lc 18,17) el reino que se hace presente ya en Jesus y que los hombres rechazan. La petición siguiente no será sino una explicación de ésta²⁹. El nuevo nombre de Dios es "Abba" y lo santifica o exalta aquel que lo comprende así y se vive con respecto a Dios desde la filiación. Por ello a nuevo nombre se impone nuevo estilo de santificación del mismo. De este modo todo va constituyendo una novedad en el Padrenuestro.

V. Venga tu reino

Más que de reino, por el contexto se infiere que se trata de reinado. Es el reinado de Dios³⁰ sobre aquellos que aceptan la persona de su mensajero, Jesus que revela en el tiempo el proyecto eterno de Dios, concebido desde la eternidad y que ahora ha alcanzado ya su plenitud (Ef 1,4; 1 Cor 2,7; Gál 4,4). Consiste el reinado de Dios en su señorío sobre cada uno de los hombres cuando éstos le dan culto con la ética enseñada por Jesus y le confiesan y proclaman como *Abba*³¹. El reino se halla en tensión, pues esta ya presente, pero todavía no se ha manifestado en todo su esplendor. "Venga tu reino" es la súplica de quien pide que lo que ha comenzado Dios a manifestar en Jesus se consume, y la petición del mismo Jesus de que Dios o, mejor, el Padre siga con su plan adelante, que se manifieste a todos como Padre, que el hombre no se considere ya extraño ni forastero, porque es familiar de Dios (Ef 2,19-22). La oración dominical lleva en sí dimensiones individuales y sociales, pues la transformación del cristiano, que suplica que la verdad de Jesus se haga vida en él (Jn 16,13), conducirá a la sociedad entera hacia su consumación. El reinado de Dios toca primero el corazón del hombre, al que invita a la conversión, y desde allí alcanza el cosmos.

Para aceptar este reinado de Dios hay que hacerse como niños (Mc 10,15), naciendo de nuevo y de lo alto (Jn 3,3). No se olvide que Jesús ha comenzado su oración afirmando que Dios es Padre lo que significa que solamente acogerá agradecido las suplicas de quienes se dirigen a él considerándole como tal, es decir orando con actitud de hijos. Desde esa confianza que significa proclamarle *Abba* se le puede pedir la vida nueva que él promete y anuncia, e incluso en un momento de audacia la consumación final, "porque yo os aseguro si tenéis fe como un grano de mostaza diréis a este monte 'Desplázate de aquí allá', y se desplazará y nada os será imposible" (Mt 17,20).

En el primer estadio de composición de la oración dominical, la petición iba orientada a que Dios llevara adelante su proyecto salvador sobre Jesús, después de la resurrección, bajo la iluminación interior del Espíritu los evangelios abrían aun mas las expectativas del reino se pedía que se consumara en nos otros aquello que ya se había verificado en la resurrección del Señor. El "Mara na tha" (1 Cor 16,22) es un grito de fe y un anhelo de esperanza cristológicos. Solo con esta vuelta de Jesús se implantará de verdad el reinado de Dios, por que únicamente él puede reinar cuando sea todo en todos (1 Cor 15,28). Dios reinará celebrando las bodas de su Hijo con la humanidad (Mt 25,6). Pero el reinado se anticipa cuando el discípulo percibe que le invaden los sentimientos de Jesús (Flp 2,5), practica las bienaventuranzas (Mt 5,1-12) y se siente impedido a invocar a Dios como *Abba* (Gal 4,6). "Y, en fin, dicho de modo completamente realista — escribe R Guardini — el reino de Dios significaría que le perteneciéramos, que fuéramos en cuerpo y alma propiedad suya"³². La interpretación mística, a su vez, comenta "El gran bien que hay en el reino del cielo es ya no tener cuenta con cosas de la tierra un sosiego y gloria en sí mismo, un alegrarse de que se alegren todos, una paz perpetua una santificación grande en sí mismos, que les viene de ver que todos santifican y alaban al Señor y bendicen su nombre"³³.

VI. Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo

Esta petición es exclusiva de Mateo, quien, "remedando probablemente la oración misma de Jesús, quiso interpre-

tar el sentido de la petición anterior el Padre reina sobre quien hace su voluntad en quien la realiza 'en la tierra' con la perfección que los angeles la cumplen 'en el cielo' "³⁴. Mateo preten de enseñarnos que el cristiano conoce que el reino ha venido a él si hace la voluntad de Dios, si vive adherido a su proyecto. El hombre ha de someterse al plan de Dios solo de este modo Dios reina y el reino viene sobre los hombres"³⁵. Creemos que cuando Mateo emplea la palabra cielo esta pensando en los bienaventurados que viven con Dios. Viven ya en la casa del Padre Rey, gozosos y en comunión plena con el querer divino"³⁶.

Pero ¿cuál es la voluntad de Dios?, o mejor, ¿en qué consiste? La voluntad de Dios es Cristo, y consiste en aceptarle y seguir el camino por él trazado. "Este es mi Hijo amado, en quien me complace, escuchadle" (Mt 17,6). También Juan parece esclarecernos el misterio de la vida eterna donde los bienaventurados cumplen la voluntad divina. "Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, el unico Dios verdadero, y al que tu has enviado, Jesucristo" (Jn 17,3).

En la unión con Cristo, el hombre hace la voluntad de Dios. Pero la unión con el Señor no sólo tiene connotaciones psicológicas. No vale decir Señor, Señor (Mt 7,21), es necesario cumplir los mandamientos. "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando" (Jn 15,14). Por otra parte, Jesús siempre hace lo que agrada a Dios, vive pendiente de su mandato, que es vida eterna. Entramos en comunión con la voluntad de Dios comulgando con la de Jesús.

En el momento de Jesús, la petición que comentamos tenía unas características muy concretas, iba orientada a que el proyecto mesiánico del Padre fuera adelante. Mateo y Lucas nos han recordado cómo el tentador quería desviar el mesianismo del Señor y cómo Jesús rechazó la tentación y proclamó que el supremo alimento se halla en la palabra de Dios. Tampoco pasaría por alto a los evangelistas, a la hora de redactar estas frases, la escena de Getsemaní en la que Jesús proclama con su actitud la soberanía de la voluntad del Padre sobre la suya"³⁷. Así, el cristiano tiene que santificar el nombre de Dios, plegándose en toda circunstancia a su voluntad, entonces Dios es Padre, su nombre es santificado y su reinado viene

En la tradición espiritual esta petición resume la esencia de la santidad cristiana. La santidad queda reducida al cumplimiento de esta voluntad. Incluso los grandes místicos hallarían aquí el criterio más seguro para determinar la obra de Dios en las personas. Esta misma tradición situaría la voluntad de Dios primeramente en la así llamada imitación de Cristo y mas tarde en el seguimiento. El cristiano ahora no tiene que mirar al Padre para descubrir su querer, pues en Cristo se ha expresado con toda claridad. "Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo" escribiría Pablo (1 Cor 11,1). Cristo, pues es la voluntad de Dios y su expresión viviente. En este mismo sentido y contexto se expresa san Juan de la Cruz. "Porque en darnos como nos dio a su Hijo que es una palabra suya — que no tiene otra — todo nos lo hablo junto y de una vez"³⁸.

VII. El pan nuestro de cada día dánoslo hoy

En este inciso nos encontramos con alguna divergencia entre la tradición de Mateo y la de Lucas. Mateo dice que se nos dé hoy (*semeron*) el pan, Lucas por su parte, especifica que se nos dé cada día (*kath emeran*)³⁹. Además en ambas redacciones nos topamos con una palabra de difícil traducción y que es prácticamente desconocida fuera del NT. Me estoy refiriendo al calificativo del pan que pedimos *epiouston*. Las versiones de que ha sido objeto se reducen a las siguientes de cada día del mañana necesario supersustancial etc.

Joachim Jeremias apoyado en la autoridad de san Jerónimo que sostiene que en el *Evangelio de los Nazarenos* se interpretaba del pan del mañana aceptada esta lectura⁴⁰ y lo interpreta en sentido escatológico pan de la salvación. Es indudable que el pan puede significar aquí el banquete la comida etc., y en el NT se alude a este banquete escatológico. A pesar de ello este autor no niega que no quede implícito el pan material el que proporciona al hombre su sustento"⁴¹.

Creo sin embargo, que no es necesario acudir a tal lectura para llegar a conclusiones similares. Esa palabra extraña, introducida intencionadamente por los dos autores para traducir el pensamiento de Jesús, nos lleva a pensar en un pan especial, cuyo significado se esclarece, a mi parecer, en la res-

puesta de Jesús al tentador que le sugiere precisamente convertir las piedras en pan. "No sólo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4,4, Lc 4,4). Jesús habla del pan de la palabra como verdadero sustento del hombre pero por ello no descuida el multiplicarlo para dar de comer a quienes se han olvidado de llevarlo por escuchar su evangelio"⁴². Es el mejor comentario. "No andéis, pues preocupados diciéndome '¿Qué vamos a comer?' '¿qué vamos a beber?' '¿con qué vamos a vestirnos?' Pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su reino y su justicia y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal" (Mt 6,31-34).

En el pasaje de Mateo además del pan material o mejor junto con él al mismo tiempo, se pide el espiritual, el reino que viene la palabra de Dios y el cuerpo de Cristo. Este es el pan necesario. Si sólo se pidiera el material se podría contradecir al mismo Señor que nos dice que no sólo de él vive el hombre si sólo el espiritual habría lugar para pensar que al Padre no le importa la vida terrena de sus hijos y se haría una auténtica vivisección en la existencia humana. En el material sin duda se incluye el espiritual pues es su símbolo. Por consiguiente aun cuando el discípulo sólo pidiera el pan terreno si vive en el espíritu de Jesús suspiraría por el del cielo. Un conocido escriturista de nuestros días nos aclara el enigma. "El pan de nuestras mesas — escribe — guarda relación con el 'pan verdadero' de manera que los Padres no sabían si había que interpretar de aquél o de éste aquella petición del Padrenuestro. 'Dadnos hoy nuestro pan'. Una comida fraterna no deja de guardar cierta relación con el banquete del reino de la misma manera que dos esposos que se aman viven a su manera el misterio de Cristo y de la Iglesia. Toda comunión humana auténtica es un bosquejo de la última realidad es ya el reino en su sombra que se proyecta anticipadamente en su realidad esperada. Todas las comidas que Jesús celebraba con los suyos con los pecadores, la multiplicación de los panes entre las turbas que le seguían todo aquello llevaba consigo el secreto del reino. Sin un vínculo entre los comienzos y la escatología, ¿habría

podido Cristo definirse como el verdadero pan, el verdadero esposo? ¿Habría sido el reino el verdadero banquete?"⁴³ Parafraseando el pasaje de Mateo, podemos traducirlo de la siguiente manera "Danos el pan necesario, vital tu palabra, tu cuerpo y por añadidura el alimento sin el cual no entendemos el evangelio de tu palabra ni el gusto de tu cuerpo" Un pan nos invita al otro, y viceversa No podemos olvidar que, a la hora de redactarse los evangelios, los discípulos vivían la experiencia del resucitado con gran intensidad

Lucas parece esclarecer el significado de este vocablo al pedir el pan para cada día (*kath emeran*), alusión velada a aquel otro pan, el mana (Ex 16,4) que el pueblo debía recoger cada día Su mejor comentario se halla en He "Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón" (2,46)

Por lo demás, ambos evangelistas parecen esclarecer su pensamiento al hablar de la eficacia de la oración Mateo afirma que el Padre dará bienes a quienes se los pidan (7 11), y Lucas concreta estos bienes en el Espíritu Santo (11 13) El Padre nuestro —oración de Jesús— debe expresar su pensamiento central "Breviarium totius evangelii", por eso debe ser leído en el contexto del mismo En el Evangelio como hemos visto, los banquetes en general y principalmente las comidas de Jesús con sus discípulos, preannuncian el banquete mesiánico⁴⁴ Así ha leído la patristica este pasaje Se trata del pan de Dios, que "baja del cielo y da vida al mundo Señor, danos siempre de ese pan" (Jn 6 33-34)

VIII. Y perdónanos nuestras deudas

Jesús sabe que el discípulo puede no responder a las exigencias del reino y a las del Padre que tan particularmente se le ha revelado Por ello nos enseña la petición del perdón La palabra *deudas* (*opheilemata*) es un término griego que en su sentido clásico equivale a la deuda material Por el contexto del pasaje, sin embargo, se ve claro que se refiere a la no correspondencia al don de Dios Por ello Lucas ha preferido denominar este hecho *amartias* (pecados) El pecado consiste en no haberse dejado guiar siempre por el espíritu de las

bienaventuranzas, que, como dijimos, son la ley evangélica La constante invitación a la conversión deja entrever que el cristiano se halla en un auténtico combate espiritual, del que no siempre sale tan victorioso como sería de esperar También la parábola del hijo pródigo manifiesta a las claras esta realidad Como reconoce el conocido exegeta C Spicq, todo el NT prevé una segunda *metanoia*⁴⁵ Estar en deuda con Dios significa no mantener siempre la actitud de hijo, ni comportarse desde la experiencia del *Abba*, ni haberle imitado "como hijos carísimos" (Ef 5,1-2) No solamente la deuda ha de consistir en la ruptura con el Padre, sino también en la disminución de la intensidad afectiva hacia él, porque "si existen grados en la vida (Jn 10 10) es decir en la gracia (Rom 5,17) y en la caridad (Lc 7,47) los ha de haber también en el pecado y en la muerte" Gracias a la operación del Espíritu Santo, que hace vivir (2 Cor 3,6), los cristianos "son liberados del pecado y de la muerte" (Rom 8,2), pero en virtud del foco de concupiscencia que permanece en su carne, cada uno de ellos es un herido, un enfermo o, mejor un convaleciente que necesita explotar las nuevas fuerzas de que dispone para consumar su liberación de la *amartia*⁴⁶ De todas estas deficiencias y faltas de amor pedimos al Padre nos perdone Aunque al principio de este apartado decíamos que la palabra *deuda* es de origen profano, no es desacertado emplearla aquí pues todo nuestro ser le pertenece, cuando nos lo reservamos se lo adeudamos estamos en deuda con él⁴⁷

IX. Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores

¿Qué quiere decir "así como nosotros perdonamos"? ¿Será una condición que, de cumplirse, exigiría el perdón de Dios? Casi todos los comentaristas se plantean esta cuestión y la resuelven negativamente No se trata de una condición desvinculada de la acción divina Esta condición la pone el mismo Dios en el hombre, ayudándole con el auxilio de su gracia a que se abra a su hermano y le acoja El Evangelio insiste con mucha frecuencia en este perdón previo con frases muy similares a esta que comentamos⁴⁸ Con lo cual se enseña que el discípulo que se atreve a pedir perdón al Padre para sí, debe él, a su vez, tener

entrañas de misericordia para con su hermano, en otros términos, ha de mostrar para con el otro la misma actitud que le gustara tuviera el Padre hacia él No puede ser de otro modo, pues, como antes recordábamos, el discípulo tiene que imitar al Padre como "hijo carísimo" (Ef 5,1 2) No se trata pues de una condición, sino más bien de una actitud que revela que su plegaria se origina en el Espíritu Santo, pues su alma se halla envuelta en la caridad sin límites hacia los demás

Sería un contrasentido que alguien se atreviera a pedir perdón al Padre y no lo ofreciera a su vez a los otros hijos de Dios La petición, además, a mi entender, entraña un claro sentido psicológico No olvidemos que el Señor está enseñando a orar a sus discípulos y quiere manifestarles las actitudes que el exige acercarse a la oración perdonando "si, pues al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano luego vuelves y presentas tu ofrenda" (Mt 5,23-24)

Pero es más en el contexto de los evangelios, el perdón no sólo se refiere al hermano, sino que debe alcanzar a todo hombre ser universal⁴⁹ La palabra *deudores* tiene aquí el mismo matiz que la *deuda* del inciso anterior Todo cristiano se debe a su hermano, y cuando no le corresponde en la línea del Evangelio, se le sustrae y queda en deuda con él

Como hemos dicho, el perdón debe ser sin límites, siempre que se nos lo suplique (Mt 18,21-22), al igual que el de Dios De este modo, a través de nuestro perdón llega el del Padre a nuestros hermanos y a todos los hombres

X. Y no nos dejes caer en la tentación

Reconoce J Jeremías que esta petición es sorprendente Además, según el mismo autor, parece que no guarda el paralelismo de las anteriores En este sentido, escribe "Este final conciso y de un solo miembro tiene sonido abrupto y duro"⁵⁰ Pero la sorpresa se acrecienta si tenemos en cuenta el sentido literal de la misma, que es como sigue "Y no nos introduzcas en la tentación" Sabido es que el concepto de tentación

en algunos textos significa algo muy próximo al pecado (Mt 26,41) Ya Santiago advierte que nadie diga que es tentado por Dios (1,13) Pero en otros pasajes la tentación es sinónimo de prueba⁵¹, quien la soporta es alabado "Porque eras acepto a Dios fue necesario que la tentación te probara" (Tob 12,13-14) La palabra *introduzcas* (*eisnegkes*) puede y debe ser traducida, como se infiere de textos paralelos, por permitir Indudablemente se trata de un semitismo El sentido sería no permitas que caigamos en la tentación

La tentación tiene aquí una connotación muy especial Se refiere principalmente a la prueba definitiva y escatológica esta en la línea de la sufrida por el mismo Jesús al comienzo de su vocación mesiánica⁵², y que podríamos versar por no permitas que caigamos en la tentación de rechazar tu reino que viene

Junto con esta tentación de marcado carácter escatológico se hallan la otras, las de cada día, que pueden obstaculizar en mayor o menor grado la apertura a ese reino que ya se manifiesta en Jesús, la alegría del hermano y la difusión de la palabra⁵³

Se incluye aquí también la tentación de no llevar a la práctica esas enseñanzas de Cristo que tanto Lucas como Mateo han situado alrededor de la plegaria dominical (Mt 5 13-17, 1,29 Lc 6 27-49, 12,4 48) El cristiano sabe que Satanás no descansa, "Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder de cribaros como trigo" (Lc 22 31), no ignora que anda dando vueltas en torno a ellos, buscando a quien devorar (1 Pe 5,8) De todas estas tentaciones le pide a Dios que les saque victoriosos

XI. Mas líbranos del mal (maligno)

Este inciso final es exclusivo de Mateo Su última palabra, "mal", puede ser traducida también, y así lo hacen gran número de exegetas, por maligno⁵⁴ Desde un punto de vista lexicográfico e incluso ideológico caben ambas traducciones No pocas veces en el NT Satanás viene designado con este término Dada su presencia en las tentaciones del Señor que se hallan al fondo de este pasaje, nos inclinamos a pensar que la palabra *ponerou* se refiere al diablo como ser personal (líbranos del maligno) En esta petición se incluye el

deseo de ser librados de todo mal. Satanás personificaría aquí todas las fuerzas que se oponen al Evangelio⁵⁵. El clamor por la liberación del maligno recorre la Biblia de un polo al otro (Gén 3,16; Ap 3,10).

XII. El Padrenuestro, oración universal

Tienen razón Agustín y Tomás: la oración del Señor es perfectísima, pues en ella se hallan expresados los sentimientos de Jesús, de los apóstoles y de la Iglesia entera. Ella recoge el tiempo anterior a Pascua cuando Jesús oraba e invitaba a hacer lo mismo a sus discípulos para que Dios llevara adelante su proyecto mesiánico, viniera su reino y fuera proclamado *Abba* por todos los hombres. En el Padrenuestro también resuena el clamor de los discípulos, que en los días posteriores a la resurrección y Pentecostés anhelan la vuelta definitiva de Jesús. Venga tu reino significa ahora "Marana tha": Ven, Señor. Eran los tiempos en que san Pablo suspiraba por verse desatado de este cuerpo para estar con Cristo (2 Cor 5,8), o cuando los autores neotestamentarios enseñaban que Dios no retrasaba su llegada (2 Pe 3,9).

Es la oración de la Iglesia de todos los tiempos. En ella se contiene el deseo de la gloria de Dios. En medio de un mundo de ateos y agnósticos, la oración dominical es una melodía extraña que le advierte al cristiano que Dios está cerca, que, aunque a oscuras y en la noche, se deja sentir. Es la oración de la comunidad, en la que, "al partir el pan" de la Eucaristía, Dios responde a la demanda de sus hijos: "el pan nuestro de cada día dánosle hoy", invitándonos, a su vez, a compartir el pan del sustento terreno. Es la oración ecuménica; recitándola, los cristianos se sienten hermanos y las diferencias suenan extrañas. Es la oración del perdón universal, pues cuando pedimos al Padre que olvide nuestros pecados, le ofrecemos el perdón para todo hombre, sin distinción. Es universal también, porque proclamamos el señorío del Padre, la universalidad del pecado, la debilidad del hombre, el deseo de que el cosmos se transforme, la necesidad de vivir en fraternidad. En el Padrenuestro se une lo de arriba (Dios) con lo de abajo (el hombre), el cielo donde se halla el Pa-

dre y la tierra donde estamos nosotros. Porque el reino viene de arriba, pero no se implanta sin la colaboración de abajo: Dios y el hombre, la naturaleza y la gracia, la creación y la redención. "Brevariarius totius Evangelii": Un compendio perfecto del Evangelio.

S. Castro

Notas—⁽¹⁾ A. Hamman, *La oración*, Herder, Barcelona 1967, 102-107; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1981, 217-225.—⁽²⁾ "El modelo de la nueva manera de orar era Jesús mismo" (J. Jeremias, *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1974, 220); véanse sobre el estilo oracional de Jesús en esta misma obra las pp. 218-238.—⁽³⁾ Entre las características más notables que Jesús asigna a la oración se encuentran: que no sea como la de los fariseos (Mt 6,5), en secreto y sin muchas palabras (Mt 6,6-7) y con actitud de perdón (6,14).—⁽⁴⁾ El corazón nuevo lo denota el atrevimiento de llamar a Dios (*Abba* = papá), mientras que la súplica de esa actitud aparece en las peticiones finales.—⁽⁵⁾ Por eso J. Jeremias ha podido intitular el apartado en que analiza la oración del Señor "la nueva manera de orar" (*Teología del NT*, o.c. [nota 2], 218). Algunos autores han puesto de relieve los posibles paralelismos de la oración dominical con algunas oraciones bíblicas y judías: cf. A. Hamman, *La oración*, o.c. (nota 1), 105-107.—⁽⁶⁾ Otras variantes de menor significado las veremos en el comentario.—⁽⁷⁾ *De oratione* 1,6: CSEL.—⁽⁸⁾ S. Th., II-II, 83,9. Una antología de comentarios antiguos y modernos, junto con algunos problemas exegeticos, pueden verse en S. Sabugal, *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982.—⁽⁹⁾ *Caminos de perfección* de "El Escorial", 65,3.—⁽¹⁰⁾ J. Jeremias, *Abba*, o.c. (nota 1), 235.—⁽¹¹⁾ Se exceptúan las palabras de la cruz (Mc 15,34; Mt 27,46). Aquí la invocación es un texto de la Escritura. La palabra original *Abba* sólo aparece textualmente en tres pasajes neotestamentarios (Mc 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6), pero se advina en la traducción que los evangelistas y escritores neotestamentarios hacen de ella por Padre. Ciento setenta veces ponen los evangelistas la invocación Padre en labios de Jesús.—⁽¹²⁾ Cf. L. Boff, *El Padrenuestro*, Paulinas, Madrid 1982, 36-38.—⁽¹³⁾ En el AT se aplica a Dios el título de Padre en catorce pasajes: Dt 32,6; 2 Sam 7,14; 1 Crón 17,13; 22,10; 28,6; Sal 68,6; 89,27; Is 63,16; 64,7; Jer 3,4-19; 31,19; Mal 1,6; 2,10.—⁽¹⁴⁾ L. Boff, o.c. (nota 12), 40.—⁽¹⁵⁾ J. Jeremias es quien ha puesto más de relieve la originalidad de esta palabra en labios del Señor.—⁽¹⁶⁾ Jesús nunca dice *nuestro Padre*, siempre *mi Padre*.—⁽¹⁷⁾ O. González de Cardedal, *Jesús de Nazareth. Aproximación a la cristología*, Ed. Católica, Madrid 1975, 99.—⁽¹⁸⁾ Cf. C. Sp. Cpicq, *Teología moral del NT*, Etnsa, Pamplona 1970, 76-95.—⁽¹⁹⁾ Sal 25,6; 116,5; Is 49,15; 66,13.—⁽²⁰⁾ El Papa Juan Pablo I dijo en una ocasión a un grupo de fieles: "Dios es madre aún más que

Padre" ("Eclesia", 23 de sept. 1978, n. 1.902, p. 27).—⁽²¹⁾ Cf. *Cántico espiritual*, Canción 27,1; *Noche oscura*, libro 1, 1,2.—⁽²²⁾ *Caminos de perfección* de "El Escorial", 44,2.—⁽²³⁾ 7,21; 10,32-33; 11,25; 12,50; 15,13; 16,17,27; 18,10,19,35.—⁽²⁴⁾ En el judaísmo ambiental, para salvar la trascendencia de Dios no se pronunciaba su sagrado nombre, utilizándose, para evitarlo, circunloquios, como "cielos", "poder", "gloria", etc. (cf. M. García Cordero, *Problemática de la Biblia*, Ed. Católica, Madrid 1971, 299, nota 13).—⁽²⁵⁾ Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977, 275-299.—⁽²⁶⁾ Cf. G. von Rad, *Teología del AT*, Sígueme, Salamanca 1972, 1, 237.—⁽²⁷⁾ Cf. G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?*, en "NouvRevTh", 74 (1952), 897-915.—⁽²⁸⁾ Entre los numerosos textos bíblicos que pudiéramos aducir, llamamos la atención de dos (Is 6,1-8; Jn 2,27).—⁽²⁹⁾ En el *qaddis*, oración judía, contemporánea de Cristo, se unen estas dos peticiones.—⁽³⁰⁾ Sobre el sentido del reino de Dios en el NT, cf. J. B. Bauer, *DTB*, 894-907.—⁽³¹⁾ Cf. A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1965, II, 689-699.—⁽³²⁾ R. Guardini, *Meditaciones teológicas*, Cristiandad, Madrid 1965, 356.—⁽³³⁾ *Caminos de perfección*, 52,2.—⁽³⁴⁾ Cf. S. Sabugal, *El Padrenuestro*, o.c. (nota 8), 259.—⁽³⁵⁾ Cf. G. Helewa, *Padre nostro*, en *Dizionario di Spiritualità dei laici*, Edizioni O.R., Milán 1981, 107.—⁽³⁶⁾ Cf. Is 66,1; Mt 5,34-35; Sal 105,10-12. No parece que aquí "cielo y tierra" signifique la totalidad del creado, como suponen algunos, aunque quede implícito.—⁽³⁷⁾ El tema de la voluntad de Dios es capital en el NT. Es el alimento de Jesús, Jn 4,34; 5,30; 15,10; en ella se halla la esencia de la vida cristiana, Heb 13,21; Mc 3,35; Lc 12,47; Rom 12,2; Ef 1,9; 5,17; etc. Su presencia en la espiritualidad cristiana a lo largo de todos los tiempos ha sido absorbente; cf. J. D. Gaitán, *Obediencia y libertad en la espiritualidad cristiana*, en "Rev. de Espiritualidad", 41 (1982), 367-389.—⁽³⁸⁾ *Subida del Monte Carmelo*, libro II, 22,3.—⁽³⁹⁾ Lucas pone el verbo en presente y Mateo en aoristo.—⁽⁴⁰⁾ *Abba*, o.c. (nota 1), 229-230; cf. para este aspecto, S. Sabugal, *El Padrenuestro*, o.c. (nota 8), 308-315.—⁽⁴¹⁾ Aquí el pan equivale a alimento: Mc 3,20; Mt 15,2; Lc 14,1; Jn 13,18.—⁽⁴²⁾ Mt 14,13-21; Mc 6,31-44; Lc 9,10-17; Jn 6,1-13.—⁽⁴³⁾ F. X. Durrwell, *La Eucaristía, sacramento paschal*, Sígueme, Salamanca 1982, 99.—⁽⁴⁴⁾ El discurso del pan de vida constituye, a mi juicio, el mejor *sitz im leben* para la comprensión de este misterio sin pan, Jn 6,26-58.—⁽⁴⁵⁾ *Teología moral del NT*, o.c. (nota 18), 193, nota 185.—⁽⁴⁶⁾ *Ib*, 192.—⁽⁴⁷⁾ La lengua aramea utilizaba el vocablo *deuda* para designar el pecado; cf. M. Zerwick, *Analisis philologica Novi Testamenti*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Romae 1966, in Math 6,12,6, p. 5-6.—⁽⁴⁸⁾ V. g. Mt 5,20-48; 6,14-15; 18,21-22,35; Lc 3,7; Ef 4,32; 5,1-2.—⁽⁴⁹⁾ Lucas corrige el plural genérico "nuestros deudores" en "a todo deudor nuestro", matizando, evidentemente, la universalidad del perdón; cf. también Lc 6,27-36, donde este autor cambia el "perfectos" de Mateo en "compasivos": sed compasivos como también vuestro Padre es compasivo.—⁽⁵⁰⁾

Teología del NT, o.c. (nota 2), 237.—⁽⁵¹⁾ Cf. Gén 22,1-16; Eclo 44,20; Lc 22,28.—⁽⁵²⁾ Cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.—⁽⁵³⁾ Cf. 1 Tes 2,4; 1 Cor 10,13; He 5,3; 1 Jn 5,19,21; 2 Tim 3,12.—⁽⁵⁴⁾ *Tou ponerou* puede derivarse de *ponerós* (el maligno) o de *tonerón* (el mal).—⁽⁵⁵⁾ Así Mateo, 13,19, escribe: "Viene el maligno", que Mc 4,15 y Lc 8,12 interpretan de Satanás y el diablo, respectivamente; cf. Ef 6,16; 1 Jn 2,13-14; 3,12; 5,18. Los Padres griegos lo interpretaron en este sentido mientras que los latinos lo entendieron del mal: cf. A. Hamman, *La oración*, o.c. (nota 1), 135.

BIBL.—Alonso Díaz, J., *Padre Nuestro*, Sal Terrae, Santander 1954.—Boff, L., *El Padrenuestro. La oración de la liberación integral*, Paulinas, Madrid 1982.—Bonhoeffer, D., *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 1968, 172-180.—Bro, B., *Enseñanzas a orar*, Sígueme, Salamanca 1969.—Caba, J., *La oración de petición. Estudio exegetico sobre los evangelios sinópticos y los escritos joanicos*, Biblical Institute Press, Romae 1974.—Caba, J., *Pedid y recibireis*, Ed. Católica, Madrid 1980.—Cabodevilla, J. M., *Discurso del Padrenuestro*, Ed. Católica, Madrid 1971.—Carretto, C., *Padre; me pongo en tus manos*, Paulinas, Madrid 1981.—García Cordero, M., *El Padrenuestro, en Teología de la Biblia*, III, Ed. Católica, Madrid 1972, 253-265.—Guardini, R., *Meditaciones teológicas*, Cristiandad, Madrid 1965, 271-474.—Hamman, A., *La oración*, Herder, Barcelona 1969, 102-141.—Jeremias, J., *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1974, 80-87; 210-238.—Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1981.—Marchel, W., *Abba, Padre*, Herder, Barcelona 1967.—Pikaza, X., *27 temas de oración*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid 1982, 98-110.—Sabugal, S., *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982.—Sebastián, F., *Abba, Padre nuestro*, Narcea, Madrid 1981.—Schürmann, H., *Padrenuestro*, Secr. Trinitario, Salamanca 1982.—Silanes, N., *El Padre*, Secr. Trinitario, Salamanca 1980.

PALABRA DE DIOS

SUMARIO: 1. La palabra de Dios y la Iglesia: 1. La palabra de Dios como acontecimiento salvífico; 2. Crecimiento de la "palabra" con la acción permanente del Espíritu; 3. Carismas al servicio de la "palabra"; 4. Primacía de la "palabra" en la Iglesia - II. Momento dinámico de la "palabra" en la historia: 1. Liturgia, verificación histórica de la "palabra"; 2. Comunidad, criterio normativo; 3. Discernimiento del hoy de la "palabra" - III. La palabra de Dios, "método" para una espiritualidad eclesial: 1. El sentido espiritual; 2. Métodos y formas de la "lectio divina"; 3. Instancias modernas de lectura de la "palabra" en orden a la situación - IV. Conclusión.

I. La palabra de Dios y la Iglesia

Los aspectos bajo los que es posible estudiar la palabra de Dios son múltiples. La especialización que lleva a cabo la teología garantiza esta visión pluriforme, que extrae de los diversos momentos de aquélla la multiplicidad de aspectos bajo los cuales se puede considerar la palabra divina. Podemos preguntarnos entonces cómo se sitúa la espiritualidad ante la palabra de Dios en la visión global del conjunto de la teología, sin que por ello sea necesario repetir todo lo que ya han afirmado el exegeta, el dogmático o los demás especialistas. Por otra parte, es obvio que la palabra de Dios, norma suprema de la vida de la Iglesia, exige estos preámbulos metodológicos.

Creo que la tradición de los Padres garantiza nuestra sensibilidad actual —a la que podríamos llamar “método”—, que ha encontrado amplia acogida en el Vat. II y que da la precisión necesaria sobre el sentido de la eclesiología actual.

1. LA PALABRA DE DIOS COMO ACONTECIMIENTO SALVÍFICO - La palabra de Dios no se limita al libro de las Sagradas Escrituras, aunque sea él el lugar y el momento privilegiado de la palabra de Dios. La “palabra” nos ofrece el acontecimiento salvífico, es decir, a Dios mismo, que se compromete en la historia del hombre, revelándose y entregándose a sí mismo; acontecimiento que alcanza su punto culminante en Jesucristo muerto y resucitado y en el don del Espíritu Santo. Este aspecto dinámico de la palabra de Dios es afirmado categóricamente en la constitución conciliar *Dei Verbum*. Se trata de un texto que no es posible ignorar por el aliento espiritual que lo ha redactado y porque eleva la historia de la revelación a lugar teológico irrenunciable de la experiencia cristiana: “Quiso Dios, con su bondad y su sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y

confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación” (DV 2).

El concilio explica más adelante esta comunión de Dios en nuestra historia y en nuestra situación con la conclusión sobre la estabilidad definitiva de Dios en su amor: “La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor” (DV 4).

De esto se sigue que la Iglesia no puede dejar de “escuchar con devoción la palabra de Dios” (DV 1), a fin de poder proclamarla y ser testigo de la afirmación de san Juan: “Os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado; os anunciamos lo que hemos visto y oído para que estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1,2-3).

Habría que reflexionar sobre el carácter de experiencia que tiene la afirmación de san Juan, expresado en el recurso a los sentidos de “ver” y de “oír”, que invita a pensar que se trata de un texto “celebrativo litúrgico” de la comunión con Dios más que de una simple constatación del hecho de la revelación. Esto hace que la Iglesia, relacionando su propio testimonio con la viva experiencia de Juan sobre la palabra de Dios, tenga conciencia de insertarse en esta profecía y de explicitarla ulteriormente en la historia con su propio testimonio de vida.

Al proponer la unidad de la palabra de Dios hoy con la que se comunicó a través de la experiencia de Juan, el Vat. II afirma que la historia salvífica sigue vigente en las comunidades de los creyentes gracias al misterio pascual operante en la historia. El carácter dinámico y vital de la palabra no se detiene, sin embargo, en este momento inicial, sino que acompaña y garantiza todo su desarrollo y su continuidad lógica. Esta concepción, si se tiene en cuenta el estatismo eclesiológico postpatrístico —y especialmente el posttridentino, eclesiología en que ha sido educada nuestra Iglesia occidental—, constituye la novedad absoluta enunciada en el capítulo II de la constitución DV.

2. CRECIMIENTO DE LA “PALABRA” CON LA MOCIÓN PERMANENTE DEL ESPÍRITU - En este punto la DV hace coincidir la transmisión de la revelación divina con la presencia activa del Señor resucitado y de su Espíritu en los apóstoles, en los hombres apostólicos y en todo el pueblo de Dios, cada uno a su modo, en proporción —diría san Pablo— con la actividad de cada uno o de cada carisma. Esta presencia hace que la palabra de Dios crezca y crezca en la Iglesia hasta la plenitud total de la palabra misma, que es la manifestación gloriosa del Señor y la visión de Dios cara a cara.

Es de suma importancia subrayar la preocupación del Vat. II por considerar toda la transmisión de la revelación, que es luego la “sagrada tradición”, en la perspectiva del crecimiento de la palabra, en la dialéctica del cumplimiento de toda la palabra de Dios y en el ámbito de todo el pueblo de Dios. Con ello se nos sitúa ante una profunda teología de la experiencia mística, que fundamenta la eclesiología y rompe las estrecheces jurídicas de la eclesiología más reciente. Jesucristo Señor, en el que se lleva a cabo la revelación, “mandó a los apóstoles predicar a todos los hombres el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta, comunicándoles así los bienes divinos: el Evangelio prometido por los profetas, que él mismo cumplió y promulgó con su boca” (DV 7).

Subrayemos la expresión “comunicándoles los bienes divinos”, que indica un hecho estrictamente existencial. El texto prosigue con una carga de vitalismo y de dinamismo: “Este mandato se cumplió fielmente, pues los apóstoles, con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además, los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo” (DV 7). En este texto tenemos el fundamento teológico de la experiencia mística cristiana como hecho eclesial, ligada a la “convivencia” con Cristo en la fe y relacionada además con la moción permanente del Espíritu, que no ha suspendido ciertamente su “inspiración”, la cual sigue actuando para llevar adelante sin tregua su obra de amor.

En este contexto es donde madura la “tradición” —sentido vivo de la palabra viva de Dios y siempre presente en la

Iglesia—, que, junto con la misma Escritura, es el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a su Señor, de quien recibe todo bien, con la esperanza de contemplarlo algún día cara a cara. El contenido vivo de esta “tradición”, que comprende todo lo que es necesario para la fe y la totalidad de vida del pueblo de Dios, es cuanto nos han transmitido los apóstoles, bien con su palabra, bien con la catequesis escrita; es, pues, una fe que los creyentes han de mantener a toda costa y que nos pone a todos nosotros, pueblo de Dios, en el camino ininterrumpido; tal es, efectivamente, el régimen de la fe. De este modo la palabra de Dios se libra de todo estatismo y se presenta condicionada por un término absolutamente dinámico: el crecimiento (“progresar”, “crecer”) hasta la manifestación de la plenitud total de Dios. En este crecimiento vemos empeñado a todo el pueblo de Dios según la dialéctica inherente a su naturaleza de pueblo y de cuerpo de Cristo: “Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios” (DV 8).

La exégesis de este texto nos induce a subrayar los dos momentos del crecimiento de la palabra de Dios, que pertenecen a todo el pueblo de Dios, y, luego, el carácter específico del carisma de la apostolicidad del episcopado. La dialéctica a que obedece el pueblo de Dios y el cuerpo de Cristo no permite que uno de estos momentos pueda prescindir del otro, sin correr un serio peligro de hacer caer a la Iglesia en una dimensión estrictamente individualista. Este ha sido el estrangulamiento más trágico de la eclesiología postpatrística, hoy superado, al menos conceptualmente, en la medida en que se han recuperado las categorías bíblico-existenciales de “pueblo de Dios”, de “cuerpo de Cristo” y de “sacerdocio real”.

a) El primer momento de este carisma —la contemplación y el estudio de los creyentes— se mide por la actitud

espiritual de la Virgen — María, por lo que a ella le fue dado ver, y no siempre comprender respecto al misterio de su Hijo, el Verbo encarnado. Atendiendo al contexto evangélico de Lucas que nos da este testimonio la “contemplación” de la Virgen María no tiene nada que ver con ningún proceso meditativo de tipo religioso filosófico o moral, la confrontación se establece entre las realidades que temen lugar en ella y por ella y las “maravillas de Dios” del AT, que encontraban en ella su explicación profética. Solamente la referencia profética a esos hechos puede iluminar la fe de la Virgen en la palabra de Dios, que se hace carne por su carisma de madre. Desde ese momento María puede con todo derecho ser considerada como tipo y signo profético de la Iglesia de todos los tiempos. En la perspectiva de su figura, todo creyente entra en el misterio de esta divina maternidad y, por la fe en la palabra se realiza también en él esta palabra. Es esta una idea común a los Padres tanto orientales como occidentales.

b) El segundo aspecto del vitalismo de la “tradición” eclesial esta expresado explícitamente por la profundización de las cosas espirituales y por la experiencia que de allí se deriva. “Cuando comprenden internamente los misterios que viven” (DV 8). También aquí la responsabilidad de decisión pertenece a todo el pueblo de Dios y a todo el cuerpo de Cristo. Siempre es importante volver a proponer esta comun responsabilidad del organismo eclesial entero bajo el aspecto de la unidad que se realiza en la escucha de la palabra de Dios pero también para afirmar la variedad simultánea de los carismas y de los dones con los que crece la comunidad eclesial. Todavía hay que subrayar que estos dos puntos, en los que se invoca la experiencia espiritual de los creyentes como coeficiente de la “tradición viva”, son siempre un hecho de carácter apostólico. “Esta tradición apostólica”, por consiguiente, se lleva a cabo “con la ayuda del Espíritu Santo” y “en la Iglesia”.

Digamos en seguida que el salto cualitativo nuevo de la eclesiología madurada a la luz de la *Dei Verbum* se da en este punto. Hay que remontarse a la eclesiología de los grandes Padres para encontrar esta afirmación valiente sobre la experiencia espiritual de los diversos miembros del pueblo de Dios

como continente de la “tradición de la Iglesia”, junto con el carisma de la sucesión apostólica en el episcopado, cuyo carácter específico no se ignora sin embargo.

c) En efecto este carácter específico del carisma del apostolado del obispo se ilustra aquí con el mismo derecho que en los primeros momentos —tal es el sentido de la conjunción “cuando” que liga a los diversos pasajes conceptuales de todo este período— “Cuando los proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad” (DV 8).

Es un hecho que la experiencia espiritual ha presentado siempre la eclesiología postpatristica con cierto sentimiento de desconfianza y de ansiedad, continuando todo lo más a un esquematismo místico pero sin repercusión eclesial alguna. Por otra parte, la experiencia espiritual iba madurando cada vez más en un contexto de individualismo religioso, mientras que la teología entra avanzaba separada de la confrontación vital con la palabra de Dios y con la inteligencia global del misterio de Cristo, finalmente, la eclesiología se transformaba progresivamente en ámbito de los canonistas. En este ambiente recibió su formulación última el concepto de jerarquía.

La estrecha conexión del carisma jerárquico con los dos momentos anteriormente indicados como pertenecientes a todo el pueblo de Dios ofrece al propio carisma la capacidad de la conversión y por tanto de su autenticación eclesial, ya que lo confronta con la palabra de Dios, de la que nace y a la que únicamente sirve. El “carisma de la verdad” inherente al anuncio de la palabra dado todo el sentido del contexto, no puede, por tanto, separarse de la experiencia que comprometerá a la jerarquía por un doble título como miembros del pueblo de Dios y como especialmente delegados para el servicio del carisma de la certeza de la palabra. En último análisis, la Iglesia entera no tiene otro sentido en la historia que el de proclamar la palabra de salvación, la cual, antes ya de toda predicación se realiza en ella. “La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios” (DV 8). Nos encontramos aquí con otra expresión sumamente vital en relación con la palabra, acontecimiento de salva-

ción en la Iglesia, que supera toda dimensión conceptual metafísica y jurídica pero que sólo puede ser percibida y expresada por la más pura tradición profética y mística.

3 CARISMAS AL SERVICIO DE LA PALABRA. El texto de la *Dei Verbum* continúa en clave de experiencia vital. La experiencia espiritual de la comunidad de creyentes que está en la base de la tradición viva de la Iglesia apela a su vez a ese momento privilegiado que es la experiencia de los Padres garantía de la continuidad de la presencia del Espíritu en la Iglesia. “Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia viva de esta tradición cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora. La misma tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos. Así Dios que habla en otros tiempos sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero va induciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo” (DV 8).

Por desgracia aparte de estos incisos —sin duda importantes— no tenemos una teología de la presencia y del carisma de los Padres en la Iglesia. Es éste un signo nada despreciable del abandono secular de la dimensión del misterio de la Iglesia y del olvido de la categoría del pueblo de Dios en cuya dinámica únicamente se puede comprender la presencia operante de la tradición de los Padres hecha continuamente viva en virtud del Espíritu del Señor resucitado presente en la Iglesia. De la falta de esta teología se ha derivado el monopolio del carisma jerárquico en la eclesiología. Este último, convertido muchas veces en sinónimo de poder de elevación profesional, creyó que podía sustituir tanto a la tradición de los Padres como a la realidad del pueblo de Dios presente en la actualidad de la historia.

Contra estas limitaciones de una eclesiología de sentido único —en nuestro caso la tradición monopolizada por el ministerio jerárquico—, la *Dei Verbum* intenta prevenirse y reafirma la simultaneidad y la conexión constante de los diversos aspectos o momentos de la

“tradición” o del sentido vivo de la Iglesia. En primer lugar, la constitución afirma la profunda conexión y la perfecta comunión entre Sda Escritura y tradición. “La tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas” (DV 9). Además confirma categóricamente la conexión entre la “tradición” —en su concepción compleja— la Escritura y el magisterio “según el plan prudente de Dios están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros los tres cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo contribuyen eficazmente a la salvación de las almas” (DV 10).

4 PRIMACÍA DE LA PALABRA EN LA IGLESIA. Es verdad que anteriormente se había afirmado el carácter específico del carisma del magisterio respecto a la auténtica interpretación de la palabra de Dios (DV 8) pero esto no quita que el magisterio o el carisma jerárquico en su especificidad no pueda actuar ni ejercerse sin conexión con los diversos momentos que forman la “tradición”, a saber la contemplación de la palabra de Dios y la experiencia de las cosas divinas por parte de todo el pueblo de los creyentes. De aquí la preocupación del concilio por afirmar el servicio humilde que el magisterio tendrá que prestar respecto a la palabra además, este servicio está condicionado por la experiencia “(lo transmitido) lo escucha de votamente lo custodia celosamente lo explica fielmente” (DV 10).

Los tres adverbios “devotamente, celosamente fielmente” lejos de indicar un poder administrativo o meramente jurídico del magisterio respecto a la verdad y la palabra señalan más bien una actitud viva y vital sin la cual creemos que quedaría paralizado el crecimiento de la Iglesia. Hay que subrayar además la sucesión existencial “lo escucha lo custodia, lo explica”. La palabra no se presta a juegos de magia.

Nunca se subrayara suficientemente el salto cualitativo que la eclesiología del Vat II ha dado al proponer a la Iglesia como “comunión” alimentada por la palabra de Dios. Se entiende entonces que la Iglesia pueda presentarse como “misterio” como signo profético en la historia de la “comunión” que es el Padre el Hijo y el Espíritu Santo o según la feliz expresión de san Cipriano como “el pueblo congregado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”¹.

Tal es la nueva concepción eclesial que anima a la *Lumen gentium*. Todo el capítulo I de esta constitución parece una paráfrasis de la doxología de san Pablo a los efesios. El Padre nos ha benedecido antes incluso de la fundación del mundo y nos ha elegido como hijos suyos en Jesucristo. Cristo sigue siendo el centro recapitulador de toda la historia, "por él y con él", en el Espíritu Santo, hemos sido designados como herencia de Dios para su alabanza y su gloria. Tal es el proyecto de Dios respecto a nosotros, y su signo en la historia es la Iglesia, pueblo de Dios en camino entre el "ya" y el "todavía no", en la espera del cumplimiento final que, en una frase incisiva de san Ignacio, martir similar a nuestro tema, se expresa en el deseo de dejar de ser —pensaba en el martirio que le esperaba en Roma— una simple "voz" para convertirse en "palabra"².

La imagen de "pueblo de Dios" aplicada a la Iglesia pone de manifiesto todo su sentido dinámico en la situación concreta e histórica. El "pueblo de Dios" es una categoría existencial que se autentica por su capacidad de ponerse en "camino" en el mundo por el reino de Dios, ya inaugurado con la resurrección de Cristo.

En la situación de la primera economía, este pueblo de Dios fue educado por la palabra divina. Esta pedagogía de la palabra es el régimen de fe en que se encuentra la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios, con la conciencia de que esta palabra se ha hecho "carne" y ha puesto su "tienda" entre los hombres.

II. Momento dinámico de la "palabra" en la historia

1 LITURGIA VERIFICACIÓN HISTÓRICA DE LA "PALABRA". La palabra de Dios se hace verdad de manera privilegiada en la acción litúrgica. Solamente en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, la palabra de Dios sigue estando presente entre nosotros y habiándonos actualmente, pero la Iglesia se propone como "comunidad de fe" sobre todo cuando se reúne para celebrar la muerte y la resurrección de su Señor. En ese momento la Iglesia tiene la experiencia de que la palabra, que es Cristo Señor, se ofrece y se nos da constantemente para hacer nos partícipes de la filiación divina. Esta relación entre la palabra de Dios

y la liturgia no es una cosa artificial, sino que señala el medio normal con que han sido producidos los textos sagrados y han llegado hasta nosotros como portadores de salvación.

Sigamos algunas ideas tal como nos las ofrecen eminentes exegetas. Podemos decir que el pueblo de Dios fue creado con el éxodo y más particularmente con la alianza de Dios con los suyos en el Sinaí después de haberlos sacado de Egipto. Fue allí donde aquella masa caótica, desorganizada de los refugiados se congregó por primera vez en una unidad espiritual. Fue también allí donde tomó conciencia de que era un pueblo, el pueblo de Dios. ¿Cómo sucedió esto? La palabra de Dios habla a través de Moisés, convocó al pueblo al pie de la montaña. Y fue allí la primera asamblea del pueblo. Mas ¿para qué se convocó esta primera "Iglesia" embrional? Para escuchar la palabra que la convocaba y, después de haberla escuchado, para aceptarla formalmente por la fe, para comprometerse colectivamente a obedecerla.

El "primer acto" de la primera asamblea del pueblo en el Sinaí fue escuchar la palabra de Dios acogida en la oración de una fe adorante. Viene luego un "segundo acto" de aquella primera asamblea cuando como signo de su completa disposición a las exigencias de la palabra escuchada, Dios mismo prescribió la ofrenda del sacrificio en su palabra (Ex 3 19 20 24). Y así es como el servicio de la palabra se puso como consecuencia directa, al servicio de la ofrenda sacrificial. Es importante advertir que este momento sirvió de paradigma de todo el camino de la historia de la salvación. Siempre que la experiencia del pecado lleve al pueblo a apartarse de la palabra, Dios se muestra firme a través de sus profetas en su exigencia de volver a ella con un corazón renovado. Recordemos la convocatoria litúrgica del pueblo bajo el rey Josías para volver a escuchar la palabra olvidada (2 Re 29) o la renovación de la alianza por obra de Esdras (Neh 8 y 10).

"Vemos cómo el pueblo de Dios ya desde el primer testamento, se crea sobre la base de una atención colectiva y progresiva a la palabra de Dios. Vemos formarse a este pueblo a través del sacrificio, bajo la influencia de la palabra de Dios proclamada poco a poco en la tradición viviente de este pueblo, y más particularmente de lo que podemos llamar su vida litúrgica, hasta ser llevados

al descubrimiento del sacrificio eucarístico"³.

La liturgia del NT "cumple" este camino profético de la palabra de Dios. El evangelio de Lucas, siempre tan atento a presentar la comunidad del Nuevo Testamento a la luz de la ley y de los profetas, sitúa el comienzo del ministerio de Jesús, el día del sábado en el servicio litúrgico sinagoga. "El sábado entro, según su costumbre, en la sinagoga y se levantó a leer. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y habiendo desenrollado el volumen, halló el paso en el que esta escrito: '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 y a promulgar un año de gracia del Señor'. Enrolló el libro, se lo dio al sirviente y se sentó. Y comenzó a decirles: 'Hoy se está cumpliendo ante vosotros esta Escritura'" (Lc 4,16 21).

No ya en la sinagoga, sino en toda reunión litúrgica de la Iglesia, al proclamar la palabra de Dios podemos decir siempre "Hoy" se cumple con nuevas perspectivas se actualiza en las situaciones concretas lo que estamos escuchando en proporción clara con la actitud de fe de conversión, de amor al mensaje de salvación.

La constitución *Sacrosanctum Concilium* del Vat II inserta en este contexto la acción propia de la Iglesia: "Dios habiendo hablado antiguamente en muchas ocasiones de diferentes maneras a nuestros padres por medio de los profetas cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungió por el Espíritu Santo para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón. Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión. Por este misterio, con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida, pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera" (SC 5).

El Señor confió a los apóstoles "llenos de Espíritu Santo" la misión del anuncio del misterio pascual mediante la predicación y la misión de su reactuali-

zación por medio del sacrificio y de los sacramentos. Desde el día de Pentecostés "la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual, leyendo cuanto a él se refiere en toda la Escritura, celebrando la eucaristía, en la cual se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su muerte, y dando gracias al mismo tiempo a Dios por el don inefable en Cristo Jesús, para alabar su gloria, por la fuerza del Espíritu Santo" (SC 6).

De este modo Cristo está presente en su Iglesia y de manera especial en las acciones litúrgicas. "Esta presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Esta presente con su virtud en los sacramentos. Esta presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla. Esta 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'" (SC 7).

Esta confrontación vital con la muerte y resurrección de Jesús hara que siempre que en la asamblea litúrgica se escuche la palabra de Dios quede roto todo ritualismo. Pero esto exige una confrontación de la palabra con la vida del creyente y con la situación concreta en que vive el "fiel a la palabra" para ser signo de presencia profética en el mundo. Si la "verbosidad" culturalista fue ya tan aborrecida en el primer Testamento y mereció la represión constante de los profetas, mucho más habrá de serlo ahora, cuando la alianza es el mismo Espíritu de Dios que nos ha dado Cristo Señor, imprimiéndolo en el corazón de todos los que creen en la palabra y actúan en el amor.

2 COMUNIDAD CRITERIO NORMATIVO. Se comprende entonces por qué la comunidad de fe es criterio normativo de la palabra de Dios porque ella ofrece el paradigma vital de la explicitación ulterior de la palabra en la historia y porque, por la misma comunidad de fe, la palabra se abre al mundo. En este punto la tradición de los Padres nos ofrece algunas normas que en vano se buscarían en la eclesiología posterior.

San Gregorio Magno dice que debe a sus fieles la inteligencia que tiene de la Sagrada Escritura: "Sé realmente que a menudo muchas de las cosas de la Escritura que yo solo no lograba compren-

der las he comprendido cuando me he encontrado en medio de mis hermanos. Detrás de este conocimiento he intentado comprender también gracias a quién se me había dado esta "inteligencia".⁴

El mismo Gregorio dará un paso más. El Espíritu que habla a cada uno de los miembros del pueblo de Dios puede hacer que los fieles comprendan mejor que su maestro y padre un sentido particular de la palabra de Dios. En este caso el maestro de la comunidad se convierte a su vez en discípulo de sus fieles más iluminados por el Espíritu Santo. Gregorio afirma: "Si mi oyente o mi lector que podrá ciertamente comprender el sentido de la palabra de Dios de un modo más profundo y verdadero que yo no encuentra aceptables mis interpretaciones lo seguirá tranquilamente lo mismo que sigue un discípulo a su maestro. Considero como un regalo todo lo que el pueda sentir o comprender mejor que yo. En efecto todos los que llenos de fe nos esforzamos en hacer resonar a Dios como órganos de la verdad ('omnes enim qui fide pleni deo aliquid sonare nituntur organa veritatis sumus') y está en la potestad de la verdad el que a ella se manifieste por medio de mí a otros o que por medio de otros llegue a mí. Ella es ciertamente igual para todos nosotros aunque no todos vivamos del mismo modo: unas veces toca a uno para que escuche con provecho lo que ha hecho resonar por medio de otro y otras veces toca a otro que haga oír con claridad lo que los otros tienen que escuchar".⁵

Es mérito del Vat II haber recuperado el momento dinámico de la palabra de Dios que afecta por diversos títulos a todo el pueblo de Dios como hemos expuesto anteriormente.

3 DISCERNIMIENTO DEL HOY DE LA PALABRA. Hemos de aludir al "discernimiento" que es la base de la vitalidad de la palabra de Dios en la comunidad de fe. El "discernimiento" es precisamente la capacidad de reinterpretar o de releer la palabra de Dios en la situación concreta en que se encuentra la comunidad o el individuo. Puede por tanto, ser considerado como norma y ley del sentido espiritual como conocer lo que el Espíritu Santo dice "hoy" a la Iglesia al creyente.

El Espíritu Santo guía al creyente por el camino cristiano no tanto añadiendo nuevos preceptos, sino mediante la capacidad de tomar en cada situación la

decisión moral según el Evangelio y ello por el conocimiento de la historia de la salvación en la cual el Espíritu Santo representa un elemento decisivo. Este "discernimiento" es la clave de toda la moral neotestamentaria.⁶

El "discernimiento" tiene un carácter muy concreto: lleva a conocer en el hoy y en el momento presente en medio de las situaciones cambiantes cual es la voluntad de Dios lo que es bueno, agradable al Señor y perfecto (Rom 12,2). Semejante don supone al mismo tiempo la experiencia la intuición y la obra del Espíritu Santo: es fruto de una maduración en nosotros del trabajo de la gracia. Requiere mucha flexibilidad ya que en lugar de la aplicación rígida y material de la ley se necesita atención al acontecimiento: un examen cordial y benévolo de las circunstancias y de las intenciones así como de los medios para armonizarlas de la mejor manera posible con el plan de Dios en una situación concreta. Según un eminente exegeta: este "discernimiento" de todo lo que conviene hacer *hic et nunc* para realizar la voluntad de Dios sería precisamente la aportación original del pensamiento paulino.⁷

Sólo la Iglesia —comunidad de fe—, guiada por la palabra de Dios puede garantizar este discernimiento. Ella interroga a la situación concreta: lee los "signos de los tiempos", se deja guiar por los Padres en la fe que le han precedido. Respetando la libertad de sus hijos conociendo su propia pobreza, frente a todo autoritarismo ofrece espacio al Espíritu Santo para que siga hablando "hoy" como ayer para que lleve a cabo en nosotros la obra del amor.

III La palabra de Dios, "método" para una espiritualidad eclesial

De todo lo que hemos dicho se deduce el carácter absolutamente central de la palabra de Dios en la Iglesia. Ella constituye el método por excelencia para una espiritualidad que aspire a ser eclesial. Para evitar equívocos, digamos que el contacto con la palabra de Dios es la espiritualidad de la comunidad eclesial y del creyente, si con este nombre entendemos lo que el Espíritu exige hoy de nosotros en la situación concreta e histórica en que vivimos.

1 EL SENTIDO ESPIRITUAL. Tenemos que recuperar la objetividad de aquello que era para los Padres de la Iglesia el "sentido espiritual" de la Sagrada Escritura y que la Iglesia utiliza proféticamente sobre todo en la celebración litúrgica. Es muy importante lo que la *Dei Verbum* afirma sobre la unidad del carisma de la inspiración entre su momento original y las fases sucesivas de la verificación de la palabra en la historia. "El interprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir en cada circunstancia, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época" (DV 12). El texto continúa: "La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" (DV 12).

Así pues, el Espíritu Santo al ofrecer nos su palabra no está ligado a su momento original, como si se tratara de hacer llegar hasta nosotros aquella palabra simplemente libre de errores de manera que pudiéramos admirarla como una sagrada reliquia de la antigüedad cristiana. Esta magia del libro sería un desconocimiento de lo que la *Dei Verbum* llama la "condescendencia" de la divina sabiduría.

Esta "condescendencia" es la que hace —para expresarnos con las palabras de Orígenes, que nos parecen el mejor comentario al texto de la *Dei Verbum*— que el Espíritu habite en la palabra "para que esta palabra señale el comienzo de un diálogo, se dirige a alguien del que espera una respuesta". Mas exactamente, Dios mismo se ofrece mediante ella, aguardando más que una respuesta un movimiento de retorno. Los hombres pueden leer este libro escrito, como todos los demás libros en su lengua humana, pueden también instruirse gracias a él en la historia de Israel y en la vida de Jesús, pueden informarse sobre todos los tipos de doctrina moral y religiosa que allí se exponen, pero no por eso lo comprenden. Solo comprende este libro en la unidad de su intención divina aquel que lleva a cabo el movimiento de conversión al que Dios invitaba a través de esa palabra. Sólo la Iglesia comprende la Escritura, la Iglesia, es decir, esa parte de la humanidad que se convierte al Señor. La interpretación espiritual de la Escritura es la interpretación que "el Espíritu ha dado a la Iglesia".⁸

A Orígenes le hace eco Gregorio Magno. En su primera homilía sobre Ezequiel, Gregorio se propone aclarar a sus

fieles el sentido de la profecía en sus diversos aspectos y momentos. El motivo de este planteamiento catequético está precisamente en el hecho de que nada como la palabra de Dios, que es profecía permanente, es capaz de hacer comprender la moción del Espíritu en la Iglesia y en cada uno de los creyentes. El mismo Espíritu que toca y hace a los profetas es el Espíritu que crea y mueve a los creyentes en el tiempo actual con sus diversos carismas y dones. Gregorio usará este mismo lenguaje, bien para designar a los profetas, bien para indicar a los creyentes de todo tiempo su compromiso de fe: *Spiritus tangit*. El Espíritu "toca" y hace a los profetas, el Espíritu "toca" y hace al fiel.⁹

El sentido espiritual de la Escritura que no es la simple acomodación bíblica garantiza el camino profético de la palabra de Dios orientada a Cristo y a la comunidad del Nuevo Testamento. La Iglesia. Tal es la metodología de la "condescendencia" de la Sabiduría: "Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios, para que aprendamos su amor inefable y como adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita. La palabra de Dios expresada en lenguas humanas se hace semejante al lenguaje humano, como en otro tiempo la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres" (DV 13).

La conexión entre el Espíritu y la palabra, o la dinámica permanente de la encarnación del Verbo, que nos atestigua la palabra de Dios, hace que la palabra no sea vista solamente como norma moral de la vida del hombre sino mas bien como momento profético en el que insertarse para realizar el misterio de amor que allí se anuncia y se proclama. Era lo que expresaba Gregorio en aquel enunciado que podemos considerar como resumen de su comentario bíblico al pueblo: "Haec historice facta credimus, haec mystice facienda speramus"¹⁰, es decir: "Las cosas que creemos han sucedido históricamente —tal es la interpretación según el texto literal de los 'dichos' y de los 'hechos' bíblicos— pero ahora tienen que actualizarse en nosotros místicamente".

El *mystice* de que habla san Gregorio significa precisamente todo lo que la palabra tiene todavía que decirnos a nosotros por el mismo Espíritu que la

vivificó por primera vez. En otro texto, más explícito a este respecto, san Gregorio habla de la situación actual del creyente que se encuentra en el medio, entre la fe de quien nos ha precedido y la esperanza que aguardamos, en la experiencia de la palabra única y múltiple, que recrea, redime y glorifica.¹¹

Es éste el fundamento de aquel método del *sentido múltiple* con que los Padres leyeron y comentaron la Escritura. Después de los profundos análisis realizados ultimamente por H. de Lubac¹², no es posible dudar ya honradamente de la seriedad objetiva que suponía, por lo cual hemos de recuperarlo para garantizar la objetividad de nuestra teología y de la experiencia espiritual, si queremos evitar, por una parte, el abstractismo teológico y, por otra, el sociologismo mágico. Son las dos posturas radicales opuestas en que nos debatimos por el olvido plurisecular de la primacía de la palabra de Dios.

El sentido literal o histórico es el acontecimiento tal como sucedió "en tonces", el sentido alegórico nos abre al misterio de Cristo, el sentido moral refleja mas propiamente el misterio de la Iglesia y de cada creyente. Este es el enunciado mas simple de la teoría del *sentido múltiple* de la Escritura, que no nos toca a nosotros exponer mas por extenso.

La ley de la armonía de los dos Testamentos, que garantiza la vida actual de la comunidad de fe vista como cumplimiento profético de la palabra de Dios, objetiviza esta exégesis que podríamos llamar "carismática" y es la lectura de la palabra que siempre ha hecho la Iglesia, especialmente en la liturgia, que constituye por ello un "lugar teológico" privilegiado de la experiencia espiritual para la confrontación objetiva con la palabra.

2 MÉTODOS Y FORMAS DE LA "LECTIO DIVINA" - Así es como leían los Padres la Sagrada Escritura cuando la teología consistía sobre todo en el estudio de la palabra, cuando no era posible concebir la espiritualidad sino como confrontación permanente con la palabra de Dios. Sobre todo, la *lectio divina* de la tradición patristica y monastica conservó el vínculo existencial entre palabra de Dios —liturgia— y "situación concreta", dimensión que se perdió, por desgracia, en los pasados siglos y a la que con cierta dificultad nos vamos abriendo tras la formulación del Vat II

sobre el carácter central de la palabra de Dios y de su "celebración" en la eucaristía. Para mayor claridad, podríamos decir que la *lectio divina* encuentra su carácter gradual en un enunciado aceptado por toda la antigüedad clásica patristica hasta santo Tomás, a saber la lectura, la meditación, la oración y la contemplación (*lectio* o *studium*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*). No se trata de grados diversos en la profundización de la palabra sólo a nivel psicológico, sino —al menos en los mejores intérpretes de la tradición— de momentos que interiorizan cada vez mas la palabra de Dios para captar su significado, cada vez más existencial y concreto se trata muchas veces de una "reinterpretación" de la palabra al confrontarla con las nuevas situaciones en que se vive. San Gregorio, con una frase mas concisa, afirma este crecimiento gradual de la palabra de Dios en nosotros: "La Escritura crece y progresa con el que la lee" ("Scriptura crescit cum legente")¹³. O, lo que es lo mismo, la palabra de Dios tiene un sentido dinámico, expresa el camino de la fe de la Iglesia y de cada creyente de fe en fe hasta la visión.

El autor medieval Guigo el Cartujo nos describe brevemente el significado de cada escalón en esta "escala del paraíso": "La lectura —*lectio*— es el estudio atento de la Escritura hecho con un espíritu totalmente orientado a su comprensión. La meditación es una operación de la inteligencia, que se concentra con la ayuda de la razón en la investigación de las verdades escondidas. La oración es volver con fervor el propio corazón a Dios para evitar el mal y llegar al bien. La contemplación es una elevación del alma, que se levanta por encima de sí misma hacia Dios, saboreando los gozos de la eterna dulzura." O más brevemente: "La lectura lleva alimento sólido a la boca, la meditación lo parte y lo mastica, la oración lo saborea, la contemplación es la misma dulzura que da gozo y recrea"¹⁴.

La "evangelización" se situa entonces como el enunciado ultimo del camino ascensional, afecta especialmente a quien presta sus servicios para "regir" la comunidad eclesial. Según Gregorio Magno, el obispo, a quien corresponde particularmente el *munus* de la evangelización, y todo *rector animarum* deberán estar todos los días atentos a la *lectio* de la palabra de Dios, para ser de esta manera signo de la unidad de la

Iglesia "qui instructioni sacrorum voluminum semper inhaerentes, sanctae ecclesiae unitatem denuntiant"¹⁵.

Nadie como Casiano describira la contemplación de la palabra de Dios expresada en los salmos, que se convierte en norma de la propia experiencia espiritual. El creyente aparece como un infatigable obrero de Dios, empeñado en una continua confrontación entre la palabra divina que se nos da en la Escritura y la palabra que se nos revela a nosotros y que a menudo se anticipa en la experiencia cotidiana. "Robustecido por su continuo alimento, hara suyos todos los afectos de los salmos y empezara a cantarlos de tal manera, que con profunda compunción del corazón lo pronuncie no ya como expuestos por el profeta, sino como salidos de él mismo, como su propia oración." En efecto, las divinas Escrituras solo se nos manifiestan con claridad cuando nuestra propia experiencia no sólo percibe su sentido, sino que lo anticipa y se nos manifiesta el significado de las palabras no ya por medio de explicaciones, sino por el encuentro de nuestra propia experiencia. De manera que, entrenados así por la experiencia, no conoceremos ya estas cosas por haberlas oído, sino palpandolas como presentes. Hasta tal punto que nuestra mente llega de este modo a esa plena oración de que hablabamos, cuando el Señor nos concede hacerlo. Esta oración no solo no se tiene en la consideración de ninguna imagen, sino que, ademas, no se formula con ninguna expresión de voz o de palabra y con inagotable gozo del espíritu, se expresa en una ardiente tensión de la mente, con un inefable arrebato del alma, y la mente, saliendo fuera de todos los sentidos y cosas visibles la derrama en la presencia de Dios con gemidos y suspiros inenarrables"¹⁶.

Es importante advertir que este método garantiza la síntesis o perspectiva sapiencial de la época patristica. La primacía de la palabra de Dios se descubria ante todo en la liturgia, que se releía con el mismo método de la "letra y el espíritu" con que se leían las Sagradas Escrituras. De este modo se evitaban los peligros del culturalismo o ritualismo y del "sacramentalismo" posterior.

Ya san Bernardo tuvo que reconocer el ejercicio profético de la comunidad eclesial en el uso de la Escritura durante la liturgia, en donde se destaca siempre la primacía de la palabra, que no

debera verse nunca sofocada por el rito o por el gesto o signo litúrgico.

Es decir, concretamente, la Iglesia interpreta el texto sagrado en relación con la situación espiritual de la celebración. "Cuando la Iglesia —observa san Bernardo— en las Sagradas Escrituras altera o alterna las palabras esta composición es mas fuerte que la primera posición de las mismas y quizá tanto mas fuerte cuanto más dista la figura de la verdad, la luz de las sombras, la dueña de la esclava"¹⁷.

Pero esta misma palabra se buscaba en el libro vivo de la naturaleza creada, a la que se veía también como escala hacia el Creador. La contemplación de san Agustín en Ostia es un ejemplo clásico de esta "subida" a Dios por las cosas creadas.¹⁸

Finalmente, el hombre se descubria cada vez mas como el lugar eminente de la verificación de la palabra de Dios, modelado según el Verbo, que es la primera imagen de Dios, capaz, por consiguiente, de ser "leído", es decir, conocido para que la palabra encuentre continuamente su realización o su cumplimiento. Esta ha sido siempre la doctrina común de los Padres de la Iglesia, heredada por los grandes pensadores medievales. Por eso se puede decir con Agustín que "el hombre maduro en la fe, esperanza y caridad no tiene ya necesidad de las Sagradas Escrituras", porque la palabra esta ya como transformada en él, en su situación concreta e histórica.¹⁹ Esta me parece la conclusión a la que tendra que llevar una espiritualidad de la "palabra".

3 INSTANCIAS MODERNAS DE LECTURA DE LA PALABRA EN ORDEN A LA SITUACIÓN - El paso del viejo método de la *lectio divina* a la "lectura espiritual" de los tiempos modernos demostrará cada vez mas la clara disminución en la conciencia de los fieles de la primacía de la palabra, escuchada en la Iglesia en su momento privilegiado que es la eucaristía, en provecho de su subjetivismo espiritual, típico de la *devotio moderna*. Son demasiados los factores que coinciden con este grave desplazamiento del equilibrio espiritual. El lento proceso de disolución de la eclesiología de comunión, con franca ventaja de la perspectiva eclesiológica piramidal que se va afirmando a lo largo de los siglos de la reforma gregoriana, quedará garantizado por una presencia cada vez mas preponderante en la vida de la Iglesia de

los juristas y de los escolásticos, que renuncian metódicamente a la perspectiva "económica" o sapiencial propia de la Biblia. Esta nueva situación espiritual determinará, independientemente de la voluntad de los individuos, una escisión entre la Escritura y la vida entre la liturgia y el compromiso concreto entre la palabra de Dios y la norma discrecional en la vida. Este conflicto aparece ya en la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis que ha educado a tantos en la piedad.

En este celebre opusculo se afirma con gran unción el tema tan querido de la piedad de los Padres de las dos mesas puestas por todas partes en la santa Iglesia: la mesa del cuerpo del Señor y la mesa de su palabra. "Una es la mesa del altar sagrado, que tiene el pan santo es decir el cuerpo precioso de Cristo; la otra es la mesa de la ley divina que contiene la doctrina santa que enseña la fe recta y guía con seguridad hasta la parte más íntima detrás del velo en donde está el *Sancta sanctorum*"²⁰

Por otra parte, no puede negarse el contexto fuertemente individualista subjetivo en que se sitúa este recuerdo de "las dos mesas" en la *Imitación de Cristo*. Además, en este libro destaca la carencia de la "comunidad eclesial" y, lo que todavía es más grave, la ausencia de la dimensión histórica y operativa en la situación concreta. Es sintomático que la *Imitación de Cristo* haga suya la frase de Seneca: "Cada vez que estuve con los hombres volví menos hombre"²¹.

La propuesta de "las dos mesas" de la palabra y de la eucaristía, tiene pues un sabor pietista-devocional, aunque indudablemente muy sincero en adelante ira desapareciendo poco a poco en la literatura espiritual el recuerdo de la primacía de la palabra de Dios en la vida de la Iglesia. En vano se buscarán después del s. XIII las huellas de lo que para los Padres era el "sentido espiritual" de la Sda Escritura, es decir la capacidad dinámica de la palabra de Dios en continuo cumplimiento dentro de la situación concreta del creyente. Cada vez las mentes se ven más invadidas por aquel "sentido acomodaticio" de la palabra de Dios que desvirtúa habitualmente su significado.

La Sagrada Escritura será uno de "tantos libros de escritura espiritual" y, dadas las dificultades intrínsecas del texto con que llega a los fieles irá siendo cada vez más el libro menos leído,

menos meditado. El magisterio mismo de la Iglesia en este punto será de una enorme pobreza, por el hecho de que ya no se advierta el lugar teológico más normal de su ejercicio precisamente la comunidad de fe reunida para la celebración de la muerte y resurrección del Señor, es decir, la eucaristía inteligentemente vivida.

Por todo ello hemos de atribuir a una verdadera intervención del Espíritu Santo en la Iglesia ese movimiento bíblico litúrgico patrístico de comienzos del s. XX que llevaría a la Iglesia al Vat II y, más en concreto a la constitución *Dei Verbum* en la que vuelve a proponerse la primacía de la palabra de Dios en la vida de la Iglesia. Esa primacía de la palabra encuentra luego apoyo en la *Lumen gentium*, donde se recupera la categoría bíblica de la Iglesia como "pueblo de Dios" alimentado por la palabra, y en la *Sacrosanctum Concilium* donde la palabra de Dios se proclama y se celebra como anunciadora de la muerte y resurrección del Señor y garantía de su "venida" para que todo y todos sean una sola cosa en Cristo lo mismo que él y el Padre son una sola cosa.

Garantizada y alimentada, además por el movimiento bíblico litúrgico ya antes del Vat II la vida espiritual de la Iglesia especialmente en sus movimientos de base, se orientaba cada vez más hacia una lectura de la Sagrada Escritura, en que la palabra de Dios volvía a surgir como criterio normativo del camino espiritual del creyente. Una participación cada vez más viva en la liturgia por parte de los fieles ponía casi espontáneamente en situación crítica a todas aquellas escuelas de espiritualidad que, con tal de destacar sus propias notas distintivas espirituales, colocaban en segundo plano la liturgia y rebajaban, en consecuencia, la primacía y la celebración de la palabra de Dios, haciendo incluso de ella una obra peculiar de la espiritualidad monástica.

La doctrina conciliar acreditaba ulteriormente esta conquista de la confrontación espiritual con la palabra de Dios especialmente con los movimientos espirituales del laicado, que se revelaba cada vez más en su irradiación profética de pueblo de Dios en camino hacia el reino. Mas aun, la apelación a la lectura de los "signos de los tiempos", bajo la cual se inaugura el pontificado de Juan XXIII, dará origen a un esfuerzo de confrontación entre la palabra de Dios y

las situaciones históricas concretas en las cuales la Iglesia tomaba conciencia de su deber de dar testimonio.

Se dibuja entonces toda una serie de reinterpretaciones de la palabra de Dios, aunque no siempre garantizadas por un sentido eclesial completo. Algunas interpretaciones están motivadas por fuertes preocupaciones históricas por una justicia social cada vez más real y viva de las que en el pasado había estado ausente la Iglesia. Se leera por ejemplo, el Exodo con ojos de una dimensión histórica renovada. El Dios que libero antaño a los hebreos de la esclavitud de los egipcios es el mismo que lucha actualmente por liberar a los pueblos del Tercer Mundo, por ejemplo de la esclavitud secular practicada ahora —con muy graves consecuencias— por los mismos hermanos en la fe a través de sistemas de explotación y humillación del hombre.

Esta confrontación con la palabra de Dios con una fuerte preocupación social tiene precedentes en la tradición de los Padres. Gregorio Magno educaba a los barbaros —recién llegados a la fe y que eran los verdaderos pobres de entonces— con la lectura de Job reinterpretada también para ellos la profecía del "nuevo templo" descrito por Ezequiel en los últimos capítulos de su profecía (cc. 39-40). Son sobre todo estos con textos de Job y de Ezequiel los que están cargados de esperanza para el auditorio de "pobres" de Gregorio. La nueva vida de Job después del sufrimiento garantizaba las esperanzas de los pobres: el nuevo templo de Ezequiel de los tiempos mesiánicos estaba realizado para Gregorio en los nuevos pueblos: los barbaros y en los pobres de Roma. La homilía 40 de san Gregorio sobre los evangelios, la del rico epulón podría perfectamente garantizar la preocupación social con que hoy se lee la palabra de Dios: el amor al pobre —según el santo pontífice— es un verdadero acto de culto a Dios. Si nos adentramos luego en la lectura de sus homilias observaremos una gran riqueza de perspectivas y de esperanza en relación con la situación sociopolítica que se presentaba ante los ojos de Gregorio Magno²².

Si hay que hacer alguna advertencia a los modernos intérpretes "sociológicos" es que no siempre el exodo por ejemplo —en las interpretaciones que ellos dan— se ve coronado al final por la pascua del Señor Jesús resucitado,

que ofrece la liberación "cualitativa mente nueva" en todos los niveles: la filiación adoptiva como hijos del Padre celestial. Y fue eso precisamente lo que los Padres de la Iglesia en este caso san Gregorio, se apresuraron a hacer. Entonces la fidelidad al desarrollo pleno de la palabra de Dios, en el tema de la liberación, rehuye esa especie de sociologismo mágico en que a veces se detienen ciertas lecturas modernas de la palabra.

Nace así casi en polémica con la lectura de la palabra sociológicamente sensibilizada otra lectura "carismática" o estrictamente espiritual de la palabra de Dios. La lectura llamada "carismática", ligada a los varios movimientos inspirados en el carisma pentecostal, se preocupa de alejarse de toda contaminación "política" que pudiera asumir la palabra de Dios por eso se la utiliza a veces de tal manera que la falta de compromiso puede llegar también a la alienación espiritualista.

Si hay que reconocer en este movimiento pentecostal una recuperación de la libertad y espontaneidad espiritual de la inmediatez en el uso de la palabra de Dios dirigida a todos por el Espíritu Santo —contra el legalismo y el rubricismo imperante—, no se puede, por otra parte, cerrar los ojos a un cierto sentido de "ingenuidad" desencarnada con que se interroga a la palabra de Dios.

Por eso no parece equivocado identificar en parte con la interpretación carismática de la palabra el "fundamentalismo pietista" con que otros se acercan a la palabra de Dios. El "fundamentalismo" es un afán de pedir respuesta, a manera de receta mágica a la palabra de Dios. Le falta el más mínimo esfuerzo de interpretación que incluso muchas veces rechaza. No hay ninguna relación vital con la palabra y se muestra desconfianza hacia todos los recursos que pueda ofrecer la cultura o la erudición incluidos los de la exégesis y la sana teología.

Estas diversas tensiones y ansiedades que se encuentran en el uso de la palabra de Dios se deben a inexperiencia y también a carencia de una escatología de "comunidad", que ha perdido en parte la capacidad de confrontarse con la palabra de Dios y de saber leer los "signos de los tiempos" a la luz de la palabra divina.

La insistencia del Vat II en la primacía de la palabra no es solamente fruto

de un ulterior ejercicio cultural de profundización bíblica, sino que replantea el camino de la conversión de la Iglesia a su Señor.

IV. Conclusión

Queremos terminar con una página luminosa de H. de Lubac, que nos ofrece una síntesis de la tradición de los Padres sobre el recto uso de la palabra de Dios: "La palabra de Dios, palabra viva y eficaz, obtiene su verdadero cumplimiento y su pleno significado sólo mediante la transformación realizada por ella en aquel que la recibe. De ahí la expresión 'pasar a la inteligencia espiritual', que equivale a 'convertirse en Cristo' con una conversión que nunca puede decirse plenamente cumplida. Entre esta conversión a Cristo o este 'paso a Cristo' y la inteligencia de las Escrituras hay, por tanto, una causalidad recíproca. 'Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen' ('El velo cae cuando se convierte uno al Señor'). Si se quiere llegar a la raíz del problema, que hoy se discute por todas partes, de la inteligencia espiritual, es necesario, en nuestra opinión, referirse a este acto de la conversión. Hay que examinar la conversión de la Iglesia a su Señor, considerada sobre todo en la persona de las primeras generaciones de fieles. Sólo así podremos comprender la seriedad de este problema, aquella seriedad que... impresiona tanto, por ejemplo, en un Orígenes y que podría correr el riesgo de quedar oculta por la exuberancia, la frondosidad o la sutileza de los análisis. Se ve toda la Escritura bajo una luz nueva cuando el alma se abre al Evangelio y se une a Cristo. Toda la Escritura queda transfigurada por Cristo. 'Accedite ad eum et illuminamini' ('Acercaos a él y seréis iluminados'). Se trata, evidentemente, de un acto único y, consiguientemente, de una interpretación global, que sigue estando indeterminada en muchos puntos, lo mismo que puede también resultar oscura en muchos individuos (cada uno de nosotros no es toda la Iglesia, y sólo como miembros del cuerpo entero participamos de su fe y de su inteligencia, así como de su esperanza de la gloria). Se trata de un único movimiento a partir de la incredulidad inicial, que se va elevando a través de la fe hasta la cima de una vida espiritual, cuyo término no está en este

mundo. Su desarrollo es coextensivo con el don del Espíritu o el progreso de la caridad. Toda la experiencia cristiana con sus diversas fases está, por tanto, comprendida en principio dentro de este movimiento. La novedad de la inteligencia es correlativa con la 'novedad de la vida'. Así pues, pasar a la inteligencia espiritual significa pasar al 'hombre nuevo', que no cesa de renovarse de claritate in claritatem"²³.

[↗ Experiencia espiritual en la Biblia; ↗ Salmos].

B. Calati

Notas—(1) S. Cipriano, *De oratione Dom.*, 23, PL LV, 559.—(2) S. Ignacio, *Ad Romanos*, II, 1, SS. *Patrum Apostolicorum opera*, SEL Turin, 355.—(3) L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual*, Herder, Barcelona 1965.—(4) S. Gregorio Magno, *Hom. II in Ez.*, I, II, PL 76, n. 1, 948-949.—(5) S. Gregorio M., *Moral.*, I, XXX, c. 27, n. 81, PL 76, 559-570.—(6) O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967, 202.—(7) L. Leloir, *La discreción del Padre del desierto*, en *Ora et labora*, XXXI, 1, 1976. El eminente exegeta citado es G. Thierriën, en *Discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, París 1973.—(8) H. de Lubac, *Storia e Spirito*, Ed. Paoline, Roma 1971, 451-452.—(9) S. Gregorio M., *Hom. VII in Ez.*, I, I, PL 76, n. 9-16, 844-848.—(10) S. Gregorio M., *Moral.*, I, XXXV, c. 15, n. 35, 41, PL 76, 769-772.—(11) *Moral.*, I, XXXV, c. 15, n. 49, PL 76, 779D.—(12) Nos referimos aquí especialmente a la *fundamental Eségesi medieval*, 2 vols., Ed. Paoline 1972.—(13) S. Gregorio M., *Hom. VII*, I, I, PL 76, n. 8, 43ss.—(14) *Scala Claustralium*, PL 184, 475-484.—(15) S. Gregorio M., *Reg. Past.*, p. II, c. 12, PL 74, 49.—(16) Casiano, *Coll. X.*, c. 11 (Sources Chrétiennes 54), París 1958.—(17) S. Bernardo, *Sermo III in Vig. Nativ.*, PL 183, 320.—(18) S. Agustín, *Conf.*, I, IX, c. 10, Ed. Católica, Madrid 1979.—(19) S. Agustín, *De doctrina christiana*, I, I, c. 39-43, PL 34-46.—(20) Tomás de Kempis, *De imitatione Christi*, I, IV, c. 21, 22.—(21) *De imitatione Christi*, I, II, c. 20, 5.—(22) S. Gregorio M., *Hom. 40 in Ev.*, PL 76, 1302, 1312.—(23) H. de Lubac, *S. Scrittura nella Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1969, 24-25.

BIBL.—AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976.—Alonso Schökel, L., *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1966.—Castro Cobeis, C., *Encuentro con la Biblia: ecos de un simple oír y ver la palabra*, Cristiandad, Madrid 1977.—Colombás, G. M., *La lectura de Dios. Aproximación a la "lectio divina"*, Monte Casino, Zamora 1980.—Corbon, J., *Vida cristiana en la Biblia*, Desclée, Bilbao 1969.—Fernández Ramos, F., *Interpelado por la palabra*, Narcea, Madrid 1980.—Giustozzi, E., *La Biblia: palabra de Dios para los hombres de hoy*, Inst. Cult. Rel., B. Aires 1976.—González Núñez, A., *¿Qué es la Biblia?*, Marova, Madrid 1978.—Grelot, P., *El sentido*

cristiano del AT, Desclée, Bilbao 1967.—Grelot, P., *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1968.—Levie, J., *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Desclée, Bilbao 1961.—Lum, A.—Siemens, R., *El estudio bíblico creativo*, Certeza, B. Aires 1977.—Recaredo García, B., *Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de san Isidoro de Sevilla*, Monte Casino, Zamora 1980.—Ródenas, A., *Espiritualidad bíblica*, en "Comunidades", 5 (1977): fichero de materias.—Schreiner, J., *Palabra y mensaje del AT*, Herder, Barcelona 1972.—Schreiner, J., *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973.—Semmelroth, O., *La palabra eficaz. Para una teología de la proclamación*, Dinor, Pamplona 1967.—Tudda, F., *La Bibbia, libro di autentica esperienza religiosa*, O. R., Milán 1977.

PATOLOGIA ESPIRITUAL

SUMARIO: I. Patología de la culpabilidad: 1. Experiencia de la obligación y experiencia del valor; 2. Vivencia de culpa y vivencia de pecado; 3. El escrupulo y el delirio de culpa; 4. Perversión de la conciencia moral - II. Patología de la responsabilidad - III. Psicopatología y religiosidad: 1. Religiosidad auténtica y falsa; 2. Neurosis y santidad.

I. Patología de la culpabilidad

El pecado, la ofensa hecha a Dios es, sin duda, un problema religioso que exige una solución religiosa¹ [↗ Pecador-pecado]. Pero la vivencia del pecado² es también un problema psicológico; por este motivo es necesario que la investigación psicológica del pecado tenga como punto de partida precisamente su significado de experiencia fundamentalmente religiosa.

Si se niega a priori el hecho religioso, reduciéndolo a fenómeno psíquico, el pecado deja automáticamente de ser comprensible. Si, además, para tranquilizarnos, reducimos todo comportamiento al dinamismo del inconsciente y privamos al hombre "de su carácter personal, elevándolo al rango de necesidad suprapersonal, se hará también imposible la vivencia individual de culpa y se perderá la tensión de la acción y de la vivencia éticas y personales"³.

Nadie excluye, obviamente, que exista una culpabilidad patológica; pero el sentido del pecado es un componente fundamental de la conciencia religiosa y como tal se interpreta. Quede bien claro que no se trata de traducir en térmi-

nos psicológicos una exposición teológica, sino de llamar la atención sobre algunas analogías entre los datos de la psicología y las verdades teológicas, sin confundir los diversos órdenes del saber.

La conciencia de haber pecado o de poder pecar depende siempre de un juicio sobre la moralidad de la acción realizada o por realizar. Análogamente, la profunda convicción de ser pecador va ligada a la visión del hombre por vida que ha ido madurando paso a paso en el curso de la propia experiencia existencial.

La conciencia de pecado depende de la estructura de la conciencia moral, y sentido amplio, al alterar la conciencia moral, puede llevar a la formación de una culpabilidad injustificada o, por el contrario, puede impedir la formación de juicios morales y cualquier tipo de resonancia en el plano ético.

1. EXPERIENCIA DE LA OBLIGACIÓN Y EXPERIENCIA DEL VALOR - La conciencia moral no es distinta de la conciencia psicológica; más bien es una especificación de ella o, mejor dicho, su coronamiento, sin que con esto queramos decir que el orden psicológico coincida con el ético.

La conciencia psicológica puede entenderse como conocimiento de los contenidos psíquicos. Sin embargo, no se comporta nunca pasivamente, puesto que elabora los datos de la experiencia. Su función exquisitamente organizativa afecta a toda la existencia, ya que tiempo *recuerdo* y *proyecto*⁴.

Al transformarse en su totalidad en reflexión sobre los valores morales, la conciencia psicológica se hace conciencia moral. Al igual que la conciencia psicológica, la conciencia moral es creatividad, invención y organización de valores. De hecho no somos simplemente atraídos por el valor, sino que participamos de una manera activa en su dinamismo.

La conciencia moral se expresa, en definitiva, en un acto de juicio sobre el valor moral de la acción, pero es un juicio que presupone una experiencia. Por otra parte, el sentido del pecado es ciertamente conciencia del mal y, por tanto, conocimiento; pero un conocimiento que, por haberse vivido profundamente, no puede confinarse en el ámbito de la pura racionalidad y que, en

cambio, tiene raíces profundas en la experiencia endotímica

La experiencia ética es la propia de una obligación que se impone a la acción. Pero no se trata de una obligación cualquiera como por ejemplo una obligación de naturaleza técnica que reside en el acto mismo por lo cual éste no puede realizarse sino de una forma muy determinada y concreta. La obligación moral no se capta directamente en el objeto por el contrario pretende que el objeto se conforme con el ideal incondicionado que propone⁵

Sin embargo la experiencia de la obligación todavía no es la experiencia del valor. Esta última exige un conocimiento que la primera ignora. Pero incluso cuando el juicio de valor viene dado sobre la base de un conocimiento adquirido racionalmente se nos presenta sostenido por una experiencia originaria de la obligación por un conocimiento irracional precedente.

Pensándolo bien incluso las tendencias instintivas tienen carácter imperativo en orden a una finalidad que consiguir y presuponen por tanto la experiencia de una obligación. Esta obligación y esta finalidad tienen valor absoluto para los animales pero cada vez más relativo para el hombre a medida que va evolucionando en su desarrollo. Lo mismo puede decirse de los imperativos sociales, empezando por los representados por la autoridad paterna. El hombre al estructurarse conscientemente como ser moral, puede también prescindir por un bien mayor de lo que le proponen la naturaleza y la sociedad (es decir lo que la naturaleza y la sociedad imponen al ser menos evolucionado), pero incluso las experiencias éticas dotadas de mayor madurez se fundan sobre las experiencias primitivas de la obligación.

Esto equivale a decir que al comienzo del desarrollo humano existen necesidades profundas (desde la necesidad de alimentarse hasta la necesidad del amor) que reclaman imperiosamente ser satisfechas mediante la consecución de una finalidad natural inconsciente en virtud de lo cual el hombre soporta pasivamente una disciplina, rechaza otros contenidos y difiere satisfacciones diversas⁶. Pero cuanto más consciente se hace el hombre del valor, tanto más suera la experiencia de la obligación que, sin embargo, continúa siendo el fundamento de su construcción ética que ya en sus orígenes tiene que sopor

tar de alguna forma el peso de la culpabilidad⁷.

Efectivamente, la culpabilidad es la tensión entre el ser y el deber ser el desagrado que produce el incumplimiento de una ley. No nos referimos a una ley puramente exterior al yo la cual sólo puede generar sentimientos de angustia o de miedo, pero no de culpa. Si existen vivencias de culpa es debido a que la ley es inherente al yo forma parte integrante del mismo, ya sea que provenga de la profundidad de nuestro ser, ya que constituya (como el superyó freudiano) el producto de un proceso inconsciente de interiorización, ya que represente un principio que nos hemos apropiado creativamente y que es conscientemente operante. Ciertamente la culpabilidad se da siempre frente a un *tu*, pero se trata de un *tu* que de alguna manera ha venido a formar parte de nosotros mismos. Esto tiene mayor validez si pasamos de la vivencia de la culpa a la vivencia del pecado.

Moral de la obligación y moral del valor. El filósofo Bergson habla de moral cerrada y moral abierta estática la una y dinámica la otra. La primera, en la que habitualmente se piensa cuando se siente una obligación natural, se funda sobre la sociedad, la segunda es más típicamente humana, puesto que se realiza cuando en su incontentible propulsión el impulso vital se encarna en ciertos individuos y esta emoción espiritual, ciertamente creadora, los libera de los condicionamientos sociales, abriéndolos claramente a las intuiciones del amor⁸.

También el psicoanálisis trata de la relación del individuo con la sociedad. Pero Freud después de construir toda la moral sobre el superyó heredero del complejo de Edipo se detuvo en la premoral de la obligación, en un imperativo categórico que surge de la oscuridad de la experiencia infantil⁹. Sin embargo, los tipos caracterológicos derivados de la investigación psicoanalítica nos permiten distinguir diversas actitudes éticas, de las que se da una explicación en el plano dinámico el paso de la oralidad a la genitalidad implica la adquisición de una dimensión oblativa, cuyo significado rebasa la esfera de la sexualidad y puede no estar confinado en el reino del inconsciente¹⁰.

Ch. Baudouin¹¹, en su intento de conciliar a Freud con Jung, nos ofrece un modelo interpretativo más convincente cuando afirma que cada instancia de la

personalidad tiene su "moral". Esto puede decirse también de las instancias más profundas (el autómatas y el primitivo), hasta el punto de que si éstas no son satisfechas, se verifica en el niño un cierto malestar, una tensión entre el ser y el deber ser, que es la primera expresión tosca de un sentimiento de culpa.

Cuando, hacia el tercer año de edad, se empieza a sentir la presión social surge la instancia de la persona (en el sentido latino de máscara y personaje) nacida de la tendencia de la imitación y del deseo de conformarse con la opinión que los demás se han formado de nosotros, el conformismo es precisamente el imperativo "moral" de esta instancia. El yo se esfuerza por resolver la oposición entre las instancias instintivas y las de la persona reprimiendo cuanto no es socialmente aceptable. Pero, dado que los contenidos rechazados (la sombra) tienden a salir a flote suscitando la angustia, el yo se remite a la autoridad del superyó. Este adopta inicialmente un carácter autoritario y amenazador, si bien, cuando de opresor se convierte en guía, se transforma en ideal del yo en el sí mismo (*Selbst*) del que habla Jung. El yo es entonces suficientemente fuerte como para recuperar los elementos rechazados por la persona y reprimidos por el superyó. El proceso termina con la conclusión de la autonomía por parte del yo pero sería un proceso peligroso si se desarrollara sin guía y sin control es decir, sin que para nada interviniera el superyó.

Mientras la moral de la persona es la moral de los fariseos (la moral del conformismo) y la del superyó es la moral de los escribas (es decir, la simple observancia de la ley) la moral del ideal del yo es la moral abierta de la que habla Bergson. Sin embargo, son necesarias todas las etapas. "La autonomía del sí mismo nos viene prometida como una recompensa y un fin que corona los brotes inferiores, pero necesarios, de la persona y del superyó"¹².

La experiencia de la obligación es por tanto, solamente un momento en la maduración de la conciencia moral, la cual se contradice por lo demás a sí misma cuando es oscura y pasiva. En realidad, la conciencia moral es creatividad y expone al riesgo del ansia, de una tensión que se renueva en un proceso dialéctico que establece continuamente sus tesis y sus antítesis, la paz se produce únicamente en el momento sintético, en la recuperación de cuanto

en un primer momento se ha debido rechazar¹⁵.

El proceso sintético y de integración puede presentar por causas patológicas un estasis (estancamiento) o bien sufrir regresiones, es lo que podríamos llamar desestructuración de la conciencia moral. Pero, incluso fuera del estado de inmadurez o enfermedad mental, en condiciones psicológicas particulares pueden hacer su aparición ciertas dificultades que afectan a la vida moral. El sentido de responsabilidad, de ser los artífices del propio destino, va acompañado del sentido de culpabilidad, y cuando el yo en el momento de la adolescencia o en cualquier otro momento del crecimiento o incluso de la edad adulta, intenta conseguir su originalidad propia desvinculándose de los diversos condicionamientos que lo retienen en niveles de desarrollo inferiores, se ve gravado con un oscuro sentido de culpa, como si faltase a una obligación y a un deber. Esto se percibe aun mejor en cierta crisis de perfeccionamiento espiritual, piénsese en los escrúpulos de santa Teresa de Ávila o de san Ignacio de Loyola. ¿Por qué este sentido de culpa, si se trata de alcanzar un grado más alto de vida moral? Porque, en realidad "se desobedece" a la regla general es decir, a aquella premoral que la experiencia de la obligación nos había hecho adquirir de manera pasiva. Es por decirlo así, la "transgresión" de lo que es *impersonal* en orden a lo que es *personal*, la asunción plena de la propia responsabilidad, superando la protección tranquilizante pero "castradora", de una ley impuesta¹⁴.

2 VIVENCIA DE CULPA Y VIVENCIA DE PECADO - La vivencia de la culpa presenta, en la investigación fenomenológica tres componentes por lo menos conciencia de la culpa, remordimiento, arrepentimiento. Se puede referir a la temática del presente, es decir, ser la respuesta a un acontecimiento particular, o bien a la temática del pasado, es decir ser el resultado o como la sedimentación, de una experiencia existencial. En el primer caso aparece más acentuado el carácter de emoción del contenido de la conciencia, en el segundo, el carácter del sentimiento. Pero siempre hay implícito un juicio por parte del hombre acerca de la propia personalidad, ya se trate —como escribe Hafner— de una culpa "factual", ya de una culpa "existencial", la cual se funda en la circuns-

tancia de que el hombre maduro e independiente sabe que es también responsable de lo que ha llegado a ser, de su propio carácter"¹⁵

Así pues la conciencia de culpa afecta directamente al individuo y a su responsabilidad, se refiere a la ofensa de un valor causada por él mismo. Tal con tenido se impone inmediatamente, es decir, no es fruto de reflexión, sino que tiene el carácter de la evidencia, no admite discusión.

El sujeto siente que se encuentra frente a un juez y que está "solo" frente a este juez. La condena de su acción que escucha, posee una connotación sensorial hasta el punto de que el lenguaje popular habla de "la voz" de la conciencia. Una voz de la que no es amo el yo, por la que incluso se siente influido.

El malestar que regular, aunque no necesariamente, acompaña a la conciencia de culpa, recibe denominaciones diversas: disgusto, remordimiento, arrepentimiento. En realidad, es necesario distinguir, puesto que el simple disgusto por las consecuencias de la culpa es algo muy distinto del remordimiento, que se sitúa sobre un plano moral.

En un análisis más profundo, podemos captar la ambivalencia que caracteriza a la conducta del yo frente a esta angustia.¹⁶ A primera vista puede tratarse de un intento de fuga frente a la responsabilidad, fuga en sentido psíquico, que tiene lugar en cualquier reacción de defensa¹⁷, y eventualmente, también en sentido físico, del lugar o de las personas. Además la conciencia moral exige un movimiento de retorno, que se expresa no sólo en la necesidad de reparar el daño ocasionado, sino también de una expiación, de ahí los comportamientos de autoacusación y de autopunición, que pueden rayar en lo patológico. Es el remordimiento lo que sitúa constantemente la culpa ante los ojos de la conciencia moral, mientras que el simple disgusto por las consecuencias de la culpa suscita más fácilmente mecanismos de defensa.

El sentimiento de culpa en general, y particularmente el remordimiento, se considera como una señal ante el peligro. En el plano psíquico tiene la misma función que la fatiga o el dolor en el plano físico. De ahí se desprende lo equivocado que es, en orden a una malentendida psicoterapia, suprimir los sentimientos justificados de culpa con el sentimiento morboso de culpabilidad

El arrepentimiento, igual que el remordimiento, presupone una conciencia de culpa y, por lo tanto, cierto tipo de juicio, pero dirigido más bien al sujeto de la acción que a la acción en sí misma, mientras que el sentimiento habitualmente vinculado a él se refiere precisamente al valor individual, lo que está en discusión en el arrepentimiento es la temática de la autovaloración. Scheler, citando a Schopenhauer, advierte que la posición más profunda del arrepentimiento *no* es la que expresa la fórmula "¡Ay de mí, qué he hecho!", sino mejor la fórmula radical "¡Ay de mí, qué clase de persona soy!"¹⁸

Y Lersch explica que cuando el acto realizado suscita disgusto por las consecuencias que pueden derivarse de él, no se trata del arrepentimiento, sino de una irritación consigo mismo, que tiene su fundamento en la decepción del egoísmo, de la manía de poder o de la necesidad de ser estimado. El verdadero arrepentimiento se refiere a la autoestima y no a la estima que los demás tengan de nosotros: el yo siente haber fallado las posibilidades del propio valor.¹⁹

Pero esto no es todo. "El arrepentimiento, cuanto más se desplaza del simple arrepentimiento de acción hacia el arrepentimiento de ser tanto más comprende la reconocida culpa en su raíz, para arrojarla de la persona y devolverle así su libertad para el bien"²⁰. Así pues, el arrepentimiento no es el simple disgusto o sentimiento de culpa que se deriva del conocimiento de la acción reprochable que se ha realizado o de la vida frustrada. Tampoco es el propósito de reparación, que puede ser imposible. Es más bien reflexión y voluntad de renovación.

El aspecto emocional, sin duda importante, no es esencial para el arrepentimiento. "Arrepentirse significa ante todo, al detenerse sobre una parte pasada de nuestra vida, imponerle un nuevo sentido y un nuevo valor parcial"²¹. Se comprenderá entonces lo esencialmente capaces de arrepentimiento que son los soberbios, ya que el arrepentimiento exige necesariamente una actitud de humildad.

Naturalmente también el arrepentimiento expone al peligro de la angustia, pero se trata por así decirlo, de una angustia productora y no destructora. Integrada precisamente en la voluntad de renovación. Esto no tiene nada que ver con la experiencia morbosa de la culpa,

expresión de una conciencia que queda a pesar de todo adherida a los valores exteriores, prisionera de un egocentrismo exasperado.²² "Hay una cosa de la que podemos estar seguros que solo cuando el miedo y la angustia de la culpa reconocida quedan cancelados por el olvido o por el amor podemos evitar los efectos psicológicos negativos"²³.

El sentido del pecado tiene en común con cualquier otra vivencia de culpa estos caracteres formales y de contenido, pero la perspectiva religiosa confiere a la culpabilidad una dimensión realmente peculiar: cual es la ofensa hecha a Dios, ofensa que rompe un lazo, establece una enemistad, puesto que el valor ofendido es personal, es un Tu.

El tema de la enemistad del pecador con Dios corre todo a lo largo de la historia de las religiones, no solo de las religiones históricas, sino también de las primitivas. En algunas el pecado no puede aparecer a la conciencia religiosa como una simple desobediencia a la ley sino como una oposición a Dios. Existe, por tanto, una vinculación esencial entre el sentido de Dios y el sentido del pecado.²⁴ Cuanto más elevado es el sentido de Dios, cuanto más profunda es la fe en su santidad, tanto más experimenta el sujeto su propia culpabilidad. Esto puede suceder también independientemente de la realización de una acción pecaminosa particular. Es entonces la toma de conciencia de ser pecador ante el que es santo. Es la expresión de la distancia insalvable entre Dios y el hombre, entre la absoluta sacralidad del Creador y la total profanidad de la criatura (Salmo 50 7 29,3). Es la situación del hombre "vendido al poder del pecado", del que nos habla san Pablo (Rom 7,14).²⁵ Es en definitiva la angustia de Lutero y de Kierkegaard cuando la fe en Cristo no acude a rescatarla.²⁶

La angustia que acompaña a la vivencia de pecado es expresión del sentido de abandono en que la culpa ha arrojado al hombre y del hecho de haberse constituido en objeto de la cólera de Dios. Quede bien claro que no se trata simplemente del miedo del castigo, sino de la pérdida del amor de Dios. Vale la pena advertir que nos encontramos aquí ante un mecanismo de defensa puesto que el hombre refiere a Dios lo que es acción suya propia, es decir, "proyecta" sobre Dios, refiriéndolo a él su propio abandono. Sin duda, esto puede ser fuente de agresividad no solo

contra los demás, sino también contra sí mismo. Queda, en todo caso, la conciencia de que ha sido destruido el lazo, es decir, aquello de lo que la religión extrae su sentido etimológico. El hombre está realmente solo. El pecado ha cavado un abismo (Is 59 2 Job 19 13 22), respecto al Tu divino y a cualquier otro tu. La interferencia del pecado en las relaciones interpersonales —comenzando por la relación interpersonal con Dios— merecería un estudio más profundo. El examen de los sujetos melan cólicos nos ofrece la caricatura patológica de una experiencia que conoce bien el hombre religioso. "Quien está gravado con el sentimiento de culpa accede al mismo tiempo a una experiencia de devaluación, ya que se ve impedido de realizarse en coexistencia. Los diversos tú se alejan de él con una lejanía que los hace anónimos en cierto sentido. También Dios se aleja y se hace inaccesible en la vivencia delirante de culpabilidad"²⁷.

Pero la conciencia de enemistad con Dios y el sentido de ser abandonado por él es sólo un momento de la experiencia religiosa de la culpa. "El maravilloso secreto de la culpabilidad del pecado de la enemistad con Dios radica en que en ellos el hombre descubre a Dios"²⁸. No es el pecado sino la conciencia de haberlo cometido lo que sitúa bruscamente al hombre frente a Dios, al sentir haberle ofendido. He ahí el arrepentimiento. "Mi pecado yo lo reconozco, mi falta sin cesar está ante mí. Contra Ti solo he pecado" (Sal 50 5-6).²⁹ El lamento de David establece el primer término en ese proceso dialéctico que lleva al hombre a reconciliarse con Dios. La culpabilidad emocional puede perdurar, pero el arrepentimiento es un acto de voluntad y lo que se pone en discusión es la voluntad misma.

Santo Tomás distingue bien, a propósito de la contrición, el *dolor in parte sensitiva*, que es pasión, y el *dolor in voluntate*, que es virtud (S. Th. Suppl., q 1 a 2 ad 1). Se trata de la virtud de la penitencia, que marca la radical distinción entre la experiencia cristiana y cualquier otra experiencia de culpabilidad.

Naturalmente, el yo puede oponer resistencia al Dios que se revela. Es el acto de orgullo realizado por el hombre que considera una vileza el someterse al amor de Dios cuando no se embriaga ya con su pecado, considerándolo explotación de la propia libertad.

Ahora comprendemos cómo el arrepentimiento adquiere su pleno significado en el plano religioso. Una culpa "laica", un simple error de comportamiento, exige todo lo más ser reparado, mientras que un pecado tiene que ser perdonado; el primero es un hecho exterior, lo segundo pertenece al hombre como una cualidad negativa, expresión de una voluntad de oposición al plan de amor de Dios³⁰.

Todo proceso de arrepentimiento que sea auténtico es una crisis de identidad personal: se trata de eliminar el principio de oposición, que es la voluntad de pecado anidada en el corazón del hombre³¹.

Como cualquier otro acto de arrepentimiento, también la contrición expone al hombre al riesgo de la angustia, puesto que presupone haberse dado cuenta de la propia condición de pecador y expresa la negación de sí mismo. Y como cualquier otro acto de arrepentimiento, también la contrición organiza esta angustia en una voluntad de renovación³². Pero el proceso se realiza de forma más radical; arrepentirse en el plano religioso significa creer en Dios y no en la propia suficiencia, dejarse vencer por su amor. Esto es, en definitiva, un acto de fe en el amor de Dios, que nos salva de la angustia del pecado y asegura la conversión³³.

El *mysterium iniquitatis* encuentra su solución no en la angustia, sino en el arrepentimiento. La angustia, nacida de la conciencia de culpa, lleva por sí misma a la desesperación; la aventura de Judas es a este propósito un ejemplo dramático. El arrepentimiento, nacido de la confianza en Dios, rescata la culpa y abre felizmente la vía de la salvación³⁴.

Para la conciencia religiosa, éste es realmente un momento de gracia: es un reencontrarse en el abrazo de Dios. Como cualquier otra experiencia religiosa, también la del arrepentimiento posee el carácter de la gratuidad. "Al principio este movimiento de amor nos parece amor nuestro. Después veremos que era ya amor correspondido"³⁵.

3. EL ESCRÚPULO Y EL DELIRIO DE CULPA - No es fácil definir el escrúpulo. Es una duda, dicen los tomistas; no es una duda, sino un temor, escribe Rosmini. ¿Qué decir? ¿Enfermedad del entendimiento o del sentimiento? ¿Una y otra al mismo tiempo? Cualquier tipo de duda es realmente a la vez una dificultad de

juicio y un tormento del ánimo. Y la duda de poder pecar o de haber pecado no es una excepción.

No es exacto, pues, pensar simplemente en un sentimiento de culpa injustificado, puesto que el escrúpulo, como cualquier otro tipo de duda, se refiere a un objeto del conocimiento. Podríamos preguntarnos si de esta dificultad en que se debate el pensamiento se deriva el sentido de incertidumbre o si no se trata más bien de una inseguridad profunda que turba el curso del pensamiento. Pero, en realidad, no existe tal alternativa; la duda, sea cual fuere, revela que "el pensamiento y el juicio tienen raíces en el sustrato endotímico"³⁶; y que, por lo tanto, nos remite a la integración entre la supraestructura racional y la afectividad.

La duda será tanto más intensamente vivida cuanto más el objeto del conocimiento al que se refiere afecte directa o indirectamente a la vida íntima. Se comprende entonces que la duda atormentada de poder pecar o de haber pecado represente una viva experiencia interior para el hombre sinceramente religioso, experiencia conexa con el mismo temor de ofender a Dios³⁷.

Igual que existe una duda normal existe también un escrúpulo normal, y ya nos hemos referido a él. Pero lo que interesa más al confesor es el escrúpulo patológico, es decir, aquel que se incluye en el cuadro de las obsesiones o, mejor, de los procesos forzados. Son éstos unos procesos psíquicos (ideas, representaciones, impulsos, etc.) contra cuya existencia se defiende el individuo y cuyo contenido se le antoja insensato e incomprensible en todo o en parte³⁸. Las características principales de su contenido son, por lo tanto, la coacción y la extrañeza, con notable matiz afectivo; de ellas es consciente el sujeto. Se trata, en suma, de una especie de cuerpo extraño, que suscita una lucha entre el psiquismo huésped y el psiquismo parasitario.

Pues bien, podemos hablar de escrúpulo patológico cuando al sujeto se le impone como verdadera una realidad opuesta a su propia convicción, es decir, cuando existe la conciencia de que una determinada cosa es verdadera, captando al mismo tiempo su imposibilidad. La distinción fundamental de esta *coacción de validez* respecto a la duda normal la señala el "contraste permanente entre conciencia de la verdad y conciencia del error. Ambas presionan

una contra otra, pero ninguna se impone, mientras que en el juicio de la duda normal no se experimenta ni justeza ni falsedad, sino que en este acto unitario para el sujeto el hecho permanece indeciso"³⁹.

El confesor tiene menos ocasión de encontrarse con el penitente delirante de culpa. El delirio se distingue del escrúpulo no tanto por la insistencia en el tema de la culpa o por la gravedad de la angustia cuanto por la presencia de un juicio de absoluta certeza y la falta de cualquier tipo de conciencia de enfermedad mental. El sujeto siente su vitalidad abrumada por el pecado; posee una experiencia casi física del peso de la culpa; se siente perdido, abandonado; su horizonte queda sumido en total oscuridad; espera el castigo inminente, la condenación eterna. Tal vez el castigo se anticipa; aparecen entonces los comportamientos agresivos contra sí mismo, desde las mutilaciones al suicidio.

Tanto en el caso del escrupuloso como en el caso del delirante de culpa se da la expresión de una culpabilidad inconsciente. Ciertamente, el primero sufre a sabiendas por su propia duda y el segundo se acusa de todos los pecados posibles, pero en el comportamiento del uno y del otro aflora simbólicamente una antigua y primordial culpabilidad, que frecuentemente va ligada a fantasmas infantiles.

En estos casos viene a cuento la afirmación de A. Bergé: "Sin duda, no es la idea del pecado lo que genera el sentimiento de culpabilidad, sino que más bien el sentimiento de culpabilidad genera la noción de pecado por una exigencia inherente al espíritu humano siempre proclive a racionalizar y codificar los datos de la sensibilidad"⁴⁰.

Aquí se realiza verdaderamente ese mundo morboso de la culpa, de que nos habla Hesnard⁴¹, cuyas raíces se hunden en una especie de moral primitiva, o mejor, de premoral; exactamente la que se identifica con el superyó freudiano, rigidamente opresor. Es precisamente la estructura arcaica, automática e inconsciente lo que distingue a la premoral de la moral, y hace que la culpabilidad patológica sea fatal y artificiosa, es decir, fuerte en la emoción y débil en la motivación⁴².

La ambigüedad de la "moral sin pecado" reside propiamente en el hecho de haber confundido el sentimiento neurótico de culpa con la culpabilidad religiosa. El enfermo se encuentra ante

una ley impersonal, enclaustrado en el cerco de sus complicaciones egocéntricas e impotente. El pecador cristiano se encuentra ante Dios, y lo que le libera de la culpabilidad no es la simple adaptación de la conducta a la regla (o la adaptación de la regla a sus posibilidades), sino el perdón proveniente de un amor infinito⁴³.

Vale aquí la pena referirnos al tratamiento de los escrupulosos; creemos, en efecto, que ciertas reglas, aunque consagradas por el uso, no están siempre justificadas. Ante todo, nos parece inadecuado impedir rigurosamente al escrupuloso que exprese sus propias preocupaciones morales, no permitiéndole descargar así mediante la comunicación su propia angustia. Con esto no se quiere decir que sea necesario dejar al escrupuloso total libertad para repetir infinitas veces las mismas palabras.

El otro error es el que consiste en tranquilizar de forma expeditiva al penitente declarando su incapacidad de pecar. De este modo se corre el riesgo de privar al sujeto de su sentido de la responsabilidad; y no se olvide que casi siempre el escrúpulo se refiere a un ámbito particular de la acción humana, mientras que en los demás se verifica quizá una especie de endurecimiento de la conciencia moral; no es raro que el escrúpulo afecte a faltas pequeñas en relación con normas u obligaciones que se agigantan, mientras que parece existir una actitud de despreocupación respecto a la justicia y la caridad, etc. Es evidente, pues, que se debe tranquilizar y desdramatizar, pero también poner cierto orden en la escala de los valores⁴⁴.

4. PERVERSIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL - Las vivencias de culpa injustificadas no agotan la patología de la conciencia moral. Existe también la condición contraria: la falta de resonancia ética de comportamientos objetivamente reprobables o, directamente, la búsqueda de su actuación en cuanto fuente de gratificación. Se trata de la perversión de la conciencia moral. Pero, atención, decimos conciencia y no sentimiento o emoción. Lo que en realidad sufre una distorsión no es simplemente componente afectivo, sino la conciencia moral en su conjunto y, por tanto, también la capacidad de juicio en el plano ético, sin que por esto se deba afirmar necesariamente que se da una anomalía de la inteligencia o ignorancia de una ley moral.

En el individuo adulto lo que cuenta, en definitiva, es propiamente el juicio de la acción, aun en el caso de que la experiencia endotímica haya tenido en el curso de la edad evolutiva un peso determinante en la estructuración de la conciencia moral. Es esta conciencia moral lo que nosotros debemos tener presente y no sólo su componente afectivo, es decir el remordimiento, que, como cualquier otro sentimiento, está sujeto a fluctuaciones y atenuaciones. Esta claro que cuando existe, el remordimiento imprime fuerza al juicio, pero no añade nada a su validez, igualmente puede sostener la acción de la voluntad, sin que por eso se deba afirmar que sea necesario su ejercicio.⁴⁵

Los sujetos de que vamos a tratar no sólo no sienten, sino que sobre todo no saben juzgar según la norma de valor moral, ya que *no reconocen este valor*, aunque conozcan la norma.

No son raras las veces en que la perversión de la conciencia moral se inserta en el cuadro de desestructuración de la conciencia psicológica misma o de la decadencia psíquica global o de la inmadurez personal. Podemos afirmar que todos los capítulos de la psiquiatría se ocupan del comportamiento moral y que la decadencia ética es una de las señales más precoces de toda enfermedad mental.

Sin embargo, existe una forma de inmoralidad en la que la perversión de la conciencia moral se encuentra, por así decirlo, en estado puro. Los textos clásicos hacen incluso de estos casos una entidad nosográfica y hablan de inmoralidad constitucional o de *moral insanity*. Quizá se adecua más a la realidad clínica el ver en ella la caricatura de una variación particular del ser psíquico (personalidad psicopática), caracterizada por la agresividad desenfrenada, completa insensibilidad respecto a la justicia, cinismo, crueldad, a menudo hermanada con una extraña delicadeza de ánimo, asocialidad, placer por el delito y conciencia inquebrantable de la propia fuerza y del propio valor.⁴⁶

Son más frecuentes las formas francamente sintomáticas de afecciones mentales. Es evidente que los dementes, por un lado, y los deficientes mentales, por otro, han perdido o, respectivamente, no han alcanzado jamás la capacidad de integrar las pulsiones profundas en la esfera de la moral y no saben reprimirlas, su comportamiento es la expresión de actividades automáti-

cas o instintivas. Así pues, cuando existe la disolución de la conciencia psicológica, como en el caso de las psicosis esquizofrénicas, la perversión de la conciencia moral se inscribe en el mosaico de una existencia patológica. En los estados de excitación maníaca o en las depresiones melancólicas, la dimensión transitiva de la personalidad queda distorsionada o amputada, los sentimientos altruistas parece a veces que se oscurecen o extinguen.

Pero incluso en las formas menos graves, en las neurosis, podemos asistir a un embotamiento de la conciencia moral, e incluso a una búsqueda perversa del mal, piénsese en la repetición obsesiva de ciertos comportamientos típicos del sujeto anancástico y en las sugerencias de que es víctima el histérico necesitado de darse a valer.

En todos estos casos se puede realizar un comportamiento no sólo extraño a las normas morales, sino incluso contrario a ellas. En lenguaje freudiano se podría decir que si el superyó es responsable de las vivencias injustificadas de culpa, en la perversidad patológica el "es" (la pulsión instintiva) toma el puesto del superyó, consecuentemente se realiza lo que está prohibido, pero como si en ello se realizara el deber ser de la persona. La desestructuración de la conciencia moral permite así la tiranía de los fantasmas del inconsciente.

Fuera de la perversidad patológica existen otros eclipses de la conciencia moral, debidos, por ejemplo, al acatamiento prestado a ciertos modelos sociales estereotipados o al hecho de que en condiciones particulares los sentimientos se transformen en instancias que se justifican por sí mismas.

II. Patología de la responsabilidad

Allí donde la conciencia moral no hace sentir su llamada faltan las inhibiciones necesarias y, por tanto, se reducirá o se eliminará la responsabilidad, especialmente cuando la enfermedad haya creado una perversidad verdadera y propia al desestructurar la conciencia moral. Sin embargo, vale la pena aclarar que no todo comportamiento perverso es patológico. Existe también una perversidad que, con Ey, podríamos denominar *normal*. Es decir, existe el perverso "que realiza el mal exactamente como los demás realizan el bien. La estructura de la conciencia

moral continúa siendo la misma en ambos casos, cambia solamente de sentido, pero de una forma libre"⁴⁷.

La libertad marca, por tanto, los límites entre enfermedad y normalidad. He aquí cuando se puede hablar de perversidad normal cuando existe la voluntad de hacer el mal en virtud de una elección llevada a cabo libremente. En la perversidad patológica, por el contrario, existe la impotencia de actuar de otra forma, la imposibilidad de acceder a las reglas morales, entonces el mal viene impuesto mas que elegido. Entonces el hombre es realmente un ser práctico, a pesar de que pueda tener un sentimiento ilusorio de la propia responsabilidad.

La psicología nos enseña a no hablar del hombre en sentido abstracto, sino de "este hombre", considerado en su particular situación personal y existencial. Frente a este hombre concreto nos preguntamos si puede siempre él hacer uso de su libertad y en que medida. Porque la responsabilidad moral presupone la capacidad de una libre elección.

Ahora bien, el sentimiento de la libertad de los propios actos es una experiencia común, la conciencia de vivir va ligada a la conciencia de libertad, de ser de alguna forma los artífices responsables del propio destino. Pero ¿es el hombre verdaderamente siempre libre para elegir entre el bien y el mal o, por el contrario, está impedido por una fatalidad genética, por el condicionamiento ambiental, por el determinismo inconsciente o por un juego de reflejos? ¿Y qué queda de la libertad del enfermo mental?

Logicamente, el problema de la libertad se plantea en términos de relatividad, si establemos que la libertad es un valor absoluto y que el determinismo es otro valor absoluto, el problema no tiene solución. Existe en el ser humano un cierto determinismo (de orden físico, biológico, psicológico y social), que, sin embargo, no es incompatible con la existencia de una cierta libertad. Evidentemente, nuestra libertad no es una libertad absoluta, como la de Dios, sino la propia de una criatura, una libertad creada y, por tanto, limitada. Es decir, existen obligaciones y solicitudes, pero, independientemente de la acción exterior, que puede ser coartada, el paso de la *obligación al convencimiento* y de la *solicitud al deseo* está marcado por la experiencia de la libertad.

No faltan pruebas de que se debe considerar libre al hombre (sería super-

fluo enumerarlas e ilustrarlas en este contexto), pero el hombre es libre *relativamente* a una situación particularmente suya.⁴⁸ Precisamente esta situación, que puede estar definida también por una enfermedad, determina el grado de libertad. Un juicio a este propósito es siempre difícil, y a veces imposible.

Sin repetir cuanto hemos expuesto a propósito de la perversión de la conciencia moral, recordemos que los estados de insuficiencia mental, las psicosis y las demencias limitan en gran medida o en su totalidad el ejercicio de su libertad. También las neurosis, ciertas faltas de madurez emocional (como las que se verifican, por ejemplo, en la adolescencia), las faltas de armonía personal, e incluso el asentimiento mas o menos inconsciente que prestamos a nuestros hábitos, imponen toda una serie de condicionamientos a nuestro obrar. Sin embargo, no podemos dar por descontado que quien elige el mal no es libre. Lo que cuenta es evitar las posiciones unilaterales y una generalización superficial que lleva a descuidar la singularidad de los casos. En particular, no podemos detenernos jamás en la valoración del acto por sí mismo, sino que es necesario indagar el valor que adquiere el acto en la economía de la personalidad entera.

Veamos algunos ejemplos. La capacidad de entender y de querer queda por lo regular gravemente impedida en las psicosis, que alteran las relaciones con la realidad. Sin embargo, en los períodos intermedios entre episodios psicóticos se imponen ciertas distinciones, puesto que los llamados intervalos lúcidos de las psicosis maníaco depresivas, que por sus manifestaciones debemos considerar como una psicosis aguda, tienen un significado muy distinto al de los períodos lúcidos de una psicosis crónica, como es la esquizofrenia, si para esta última debemos hablar frecuentemente de un defecto residual, dada la incompleta desaparición de los síntomas, para la primera la desaparición es muchas veces completa.

Para el confesor es útil recordar que las neurosis comprometen ciertamente la libertad, pero sólo en determinados sectores del obrar, concretamente, los que se ven afectados por la enfermedad. En ciertos casos de exuberancia afectiva (incluso en personas normales), el sentimiento puede ser una instancia que se justifica por sí sola, y, por lo tanto, el juicio moral de la acción puede fal-

tar pudiendo resultar deficitarias las inhibiciones. El hábito, especialmente cuando es inveterado, limita el ejercicio de la libertad lo que no excluye una posible "responsabilidad en causa". En las perversiones sexuales suele suceder que el impulso profundo sea más fuerte de lo normal, no es raro que se trate de una verdadera y profunda "tempestad", que quita al sujeto toda posibilidad de resistencia.

Por último, una culpa material puede ser la expresión de la frustración de una necesidad que no se encuentra por fuerza en el mismo plano, es el caso, por ejemplo, de la masturbación a causa de un fracaso académico, profesional, etc. Esto responde por así decirlo, a un principio de economía del organismo psíquico. Efectivamente, una vez que se ha descubierto un medio para la gratificación de una necesidad se utiliza este medio para calmar el ansia que nace de conflictos diversos. En el ejemplo citado, la masturbación tiene carácter compensatorio de la frustración de una necesidad (la afirmación de sí mismo) muy distinta de la sexual.

Los abusos de la psicología no son, por tanto, más graves que su ignorancia. Incluso en el caso de que las normas morales queden sin modificar, no se puede hacer caso omiso de una realidad psíquica en el juicio moral y en la educación de la conciencia.

Los ejemplos podrían continuar pero no creemos necesario insistir en ello. Nos basta con haber subrayado que el confesor debe evitar dos posiciones extremas: imputárselo todo al condicionamiento psicológico por un lado y descuidar cualquier otro factor personal y existencial, por otro. Tarea nada fácil.

Los conocimientos de psicología sitúan al moralista ante lo ilógico del comportamiento del hombre, ante el absurdo pirandelliano que define bien la humanidad. El pecado participa de esta ilogicidad del *homo sapiens*⁴⁹. Entonces las fórmulas solo sirven como punto de referencia y los principios deben ser interpretados a la luz de un realismo antropológico.

III. Psicopatología y religiosidad

Una psicopatología del espíritu no se da —según la expresión de Jaspers— sino en tanto en cuanto "la enfermedad de la existencia tiene consecuencias

para la realización del espíritu, que puede estar inhibido, diferido o turbado o también quizá favorecido en forma única"⁵⁰.

1 RELIGIOSIDAD AUTÉNTICA Y FALSA - La psicología y la patología son ciencias que se ocupan de lo relativo del fenómeno. Cuando se dan explicaciones, estas deben necesariamente limitarse a lo que les es propio, es decir, a lo que en filosofía se llaman causas segundas. Emitir un juicio de valor en el campo de la religión según el parámetro "verdadero falso" no es competencia de estas ciencias las cuales aplican un método empírico y someten a examen únicamente un polo de la religión. Su valoración afecta a la realidad psicológica y no a la verdad ontológica. Efectivamente, nada pueden decir sobre la existencia de Dios y sobre su acción en el hombre.

La autenticidad de la experiencia religiosa se sitúa en lo trascendente. Por ello un juicio de valor requiere criterios teológicos y metafísicos, que escapan al alcance de la experiencia en sí. Desde el punto de vista de la fe, Dios puede revelarse también a un enfermo mental y servirse incluso de la enfermedad para mayor confusión nuestra.⁵¹

Por otra parte lo sagrado interesa inmediatamente a la conciencia y se impone al individuo con el carácter de la realidad primaria. Es un dato que se capta intuitivamente con significación teofánica. Se trata de "ver" lo que está escondido, de "entender" lo que no está claramente expresado en la realidad de las cosas. La experiencia religiosa no es, por otra parte, sino la respuesta a la palabra escuchada. Se puede discutir sobre el nombre que el ser humano da a la potencia que se le revela y cuales son los deseos que esta potencia significa y satisface, pero el dato primitivo no tiene motivaciones, es irreducible.⁵² Se trata realmente de una vivencia relacional íntimamente vinculada a la misma condición existencial del ser humano. Escribe muy acertadamente Jaspers: "La experiencia religiosa permanece lo que es tanto si se produce en un santo como en un enfermo mental o si la persona que la tiene es ambas cosas a la vez".⁵³

En cambio el psicopatólogo puede aportar una contribución al estudio de la personalidad del sujeto y valorar las motivaciones de su comportamiento.⁵⁴ La autenticidad de la vida religiosa de

pende, en efecto, de la validez de las motivaciones que la sustentan o, si se prefiere, de la actitud interior entendida como organización de la personalidad. Así, fenómenos iguales en el plano descriptivo pueden tener en realidad un significado completamente distinto, y por el contrario, comportamientos muy dispares pueden resultar análogos en un análisis profundo.

Por otro lado la religión puede mezclarse con elementos que no le son específicos: mezcla de lo sagrado y lo cósmico, lo sagrado y lo erótico, lo sagrado y lo demoníaco.⁵⁵ [↗ Diabolo-exorcismo], y la religiosidad, en su amplio abanico de manifestaciones, se matiza con la experiencia individual, cargándose también con todas las ambigüedades propias de la existencia.

Pero téngase muy en cuenta que el significado psicológico, y todavía más la esencia espiritual de un fenómeno no coinciden con su mecanismo de realización. Así, por ejemplo, decir que el acto religioso utiliza la energía de unas fuerzas vitales profundas que son puestas al servicio de modos superiores de vida es muy diverso de afirmar que la vida religiosa es una especie de sexualidad camuflada.

Para una exacta valoración debemos considerar siempre, por lo tanto el significado que asume la experiencia en la economía de la personalidad, las motivaciones del comportamiento y la continuidad de sentido que existe entre las manifestaciones religiosas y la vida real.

a) En un importante trabajo, G W Allport ha distinguido dos formas de religiosidad: la *religiosidad extrínseca* y la *intrínseca*, que en un cierto sentido corresponden con la religión social y mística, respectivamente de Bergson. En el primer caso, la religión se utiliza en función instrumental al servicio de fines egocéntricos para dominar los miedos, defenderse de una realidad, satisfacer un deseo en el segundo, en cambio, es vivida con profundidad y se convierte en principio de unificación de la vida. Cuando es extrínseca la religión sirve a la persona, cuando es intrínseca es la persona quien la sirve a ella.⁵⁶

Las motivaciones que empujan a un cierto comportamiento, cualquiera que sea y con independencia del plano en que se desenvuelva, son muy variadas y complejas. Un comportamiento puede orientarse a satisfacer una necesidad

profunda, bien sea biológica (alimentación, apareamiento, etc.), o psicológica (afirmación de sí mismo, integración social, etc.), o bien orientada a la consecución de un valor. Existe una graduación en las motivaciones, cuanto más madura esté la personalidad, tanto más se mueve con vistas a un valor. Valga a este propósito lo que hemos dicho ya al ocuparnos de la maduración de la conciencia moral [↗ *supra*, I, 1].⁵⁷

Los desvaríos del inconsciente son siempre posibles. Es fácil por ejemplo, confundir la virtud de la ↗ obediencia con la pasividad, con la necesidad infantil de seguridad y de protección, con la renuncia a asumir las propias responsabilidades. La ↗ caridad puede ser expresión de un erotismo larvado. Un comportamiento casto puede tener el significado de un miedo a la sexualidad. Ciertas prácticas de piedad están sostenidas por ceremonias obsesivas. Ciertas devociones esconden sublimaciones inconscientes de necesidades profundas. Ciertos heroísmos tienen su origen en represiones neuroticas en una negación morbosa de sí muy distinta de la disponibilidad evangélica por amor a Dios y al prójimo. Ciertas ansias de santidad ostentadas y saboreadas con complacencia delatan la manía de darse a valer. Podríamos continuar y siempre encontraríamos que se trata de grados inferiores de motivación, el sujeto pone la mira más o menos inconscientemente en sí mismo, y no en el bien absoluto.

Por esto es necesaria una constante obra de purificación con el fin de que la fe adulta encuentre su apoyo en una afectividad equilibrada. En oposición a la opinión freudiana, pensamos "que el creyente puede experimentar una evolución de su fe de su esperanza y de su caridad que le permita acceder, como creyente, a la madurez afectiva y buscar su felicidad de una manera purificada".⁵⁸

b) Feuerbach interpretaba la religión como una forma de alienación de las perfecciones ideales de la naturaleza no expresadas en lo concreto de las vicisitudes históricas del hombre y que por ello se transfieren a un hipotético ente trascendente, concebido como la síntesis de las perfecciones mismas. Marx sostenía que la alienación religiosa es un fenómeno secundario de la alienación económica. Para Freud la religión era una realidad simbólica que

representaba la sublimación de los contenidos inconscientes. Para Nietzsche, en fin, es el cansancio del vencido lo que ha creado la religión y los dioses, es decir, una ley universal, en la que se nivela toda individualidad. El tema hegeliano de la alienación, que se contrapone al tema agustiniano de la insuperable tensión natural del alma hacia Dios, reaparece también en el ateísmo moderno en todas sus formas y variedades. Pero la experiencia religiosa ¿es verdaderamente fuente de mortificación y no más bien de desarrollo de la personalidad?

Si consideramos las tendencias profundas del hombre, podríamos reunir las en dos grupos las orientadas a la afirmación y a la defensa de la individualidad y las de carácter transitivo que tienden a la integración y a la superación del yo. Estas son las que dirigen la vida psíquica los parámetros a lo largo de los cuales se desarrolla la dinámica de la personalidad y una tendencia intrínseca a la otra, de manera que el equilibrio nace de su composición armónica. Cuanto más profundiza el hombre normal en la propia vida íntima, tanto más siente la necesidad de apoyarse sobre otros su propia insuficiencia. Si nos movemos en una sola dirección padeceremos desequilibrios. Es conocido de sobra el importante papel que desempeña el repliegue sobre sí mismo en los trastornos neuróticos, y no son menores los daños que produce el desequilibrio contrario, tal como aparece en ciertas "quebras nerviosas" de tipos humanos que han construido su éxito a costa de aniquilar su propia vida interior.⁵⁹

Pues bien la religión procede sobre los mismos parámetros de la dinámica de la personalidad. El hombre religioso por la profundización de su propia vida íntima, por la experiencia existencial de la finitud del propio yo afirma el absoluto sin que de ello se perciba en forma genérica la conciencia, ante todo, por el significado de *presencia*, y luego de *presencia para mí*. La estructura de la experiencia religiosa es efectiva, personal en grado exquisito. Lo divino trascendente es aquello de cuya radical diferencia me percato, pero también es un Tú, el término de un diálogo, interesa a mi persona y tiene un significado para mí vida. El encuentro de sí mismo que se realiza en la experiencia religiosa se percibe perfectamente en ciertas crisis espirituales, el fenómeno de la conversión exige prime-

ro, en efecto, un reencuentro de la unidad personal precisamente porque la conciencia pueda "cambiar" en su totalidad. La religión procede, además, a lo largo del parámetro horizontal de la personalidad, ya que la participación en el Ser implica la comunicación y la comunión con todos cuantos participan de este mismo ser, de esta forma el vínculo personal (*religio*) limita con el vínculo universal.

No hace falta, por supuesto, recordar que el cristianismo es sensible a la exigencia comunitaria incluso en la formulación del dogma, aun manteniendo el principio de que las criaturas están directamente ordenadas al creador. "Las verdades fundamentales que ha formulado dogmáticamente la Iglesia cristiana, escribe C. G. Jung, expresan de manera casi perfecta la naturaleza de la experiencia interior."⁶⁰ En la religión el hombre expresa, por lo tanto, cumplidamente la capacidad de trascenderse a sí mismo, esta es la esencia peculiar del hombre que precisamente por ello es un ser religioso.⁶¹

La intencionalidad de la experiencia religiosa dado que coincide con la intencionalidad de la persona, no soporta ningún tipo de frustración. Es interesante descubrir y analizar las diversas compensaciones a que da lugar la frustración de la necesidad de absoluto será sucesivamente el fenómeno estético, la teoría filosófica o la investigación científica el fanatismo en todas sus formas el pensamiento mágico y la superstición con todos sus matices, el misticismo sin Dios.

Un interesante campo de investigación a este respecto es el que se ocupa del problema del mito y del rito. El mito es la cristalización de una experiencia común en la que el hombre refleja su propia situación y constata el alivio que no es un caso aislado.⁶² Es la historia verdadera, expresada simbólicamente de una realidad totalmente particular de la realidad sagrada de los orígenes.⁶³ Cuando perdio su sabor de misterio y su carácter de modelo ejemplar cuando fue desacralizado el mito se redujo a fábula y la mitología se convirtió en literatura. No obstante, ciertas categorías míticas son insuperables en el hombre igual que es insuperable su dimensión religiosa. Tampoco la revelación cristiana ha eliminado aunque la ha superado, la revelación cósmica, es más, ciertas categorías míticas han sobrevivido y se han prolongado por obra

del cristianismo.⁶⁴ Y nuestra época, a pesar de la aireada desmitificación, es en realidad una época extraordinariamente creadora de mitos, que nada tienen de la pureza religiosa de los orígenes y que sin embargo, expresan la necesidad de un modelo y la afirmación de un destino común que infunda seguridad.

Partiendo de una exigencia análoga de integración, surge el rito, para el que se podría formular la hipótesis inversa a la freudiana, no es ya el rito lo asimilable a la obsesión, sino que la obsesión se inspira en el rito, tomando de él su significado propiciatorio. El hombre tiene necesidad de la acción del rito, como tiene necesidad de ligarse a cualquier cosa que esté por encima de él, si rechaza el rito religioso deberá escoger otro rito, si rehusa la vinculación religiosa, eligirá otras vinculaciones por ejemplo las del nacionalismo o del deporte de masas.⁶⁵ Evidentemente, el rito puede ser un hecho tan solo exterior y, por lo tanto, desprovisto de toda eficacia pero un empobrecimiento del rito en función de una religiosidad totalmente interior no representa una conquista espiritual porque una religión fundada en la pura palabra o en la pura acción moral ha dejado de ser una religión a la medida del hombre. Quereamos recordar —siguiendo a Guardini— los dos peligros opuestos con que puede encontrarse la religiosidad: la religiosidad puede ser rebasada por las cosas del mundo o, al contrario, excluir al mundo. En el primer caso el hombre cae, incluso religiosamente, bajo el dominio de las cosas bien por el deseo o por el miedo y nacen así los dioses. En el segundo caso el acto religioso tiene lugar al margen de la vida o incluso la obstaculiza directamente, y entonces el ateísmo puede sentirse como una liberación.⁶⁶

En este punto nuestra exposición debería prolongarse a la experiencia simbólica, de la que son expresión el mito y el rito. Pero sólo es posible una ligera alusión.⁶⁷ Como susceptible de interpretaciones sin fin, el símbolo se sitúa como mediador entre lo conocido y lo desconocido, lo natural y lo sobrenatural, lo temporal y lo eterno. En la dialéctica sagrada profano, el símbolo desarrolla una función de liberación y de salvación, precisamente por su carácter *sinéctico*, es decir, reunificador. En el hombre moderno asistimos a la reducción más o menos completa del símbolo

a la categoría de signo o alegoría y, consecuentemente, a la incapacidad del símbolo para abrir la conciencia a la experiencia cósmica. También el símbolo religioso debe redescubrirse, si no queremos ser víctimas de sus sucedáneos, signos vicarios de una experiencia religiosa fallida, porque en efecto, la intuición arquetípica de lo absoluto no puede ser extirpada de lo profundo del hombre, sino que solo puede degradarse.⁶⁸ [↗ Símbolos espirituales]

c) Todavía, por lo que afecta al tema de la autenticidad del comportamiento religioso es necesario añadir algunas observaciones sobre la experiencia mística. La contemplación que es esencialmente un acto de conocimiento y de amor, escapa a la investigación psicológica. Sin embargo, podemos buscar su significado. Además, tenemos acceso a las manifestaciones extraordinarias —éxtasis, visiones etc.—, que pueden acompañar a la oración contemplativa y que no son esenciales ni exclusivas de la experiencia mística, ya que se encuentran también en el ámbito profano y pueden ser provocadas artificialmente.⁶⁹

No faltan, ciertamente semejanzas entre la experiencia mística y algunos fenómenos que se verifican en enfermos mentales. La psicosis maniaco-depresiva, la paranoia, la epilepsia, los delirios alucinantes crónicos la esquizofrenia, la histeria pueden ofrecer abundantes ejemplos de fenómenos que, desde el punto de vista descriptivo, no se distinguen mucho de las experiencias místicas auténticas. Particularmente se ha recurrido muchas veces a la histeria para interpretar el misticismo en el plano psicopatológico. Y a veces no existen diferencias tampoco en cuanto al mecanismo nervioso con que se producen estos fenómenos en el enfermo y en el místico. La misma argumentación puede aplicarse a los éxtasis y a las "visiones" provocadas artificialmente. Pero prescindiendo de la causa primera, es el sentido mismo de la experiencia lo que cambia radicalmente. [↗ Vidente] Esto no significa que los fenómenos paramísticos carezcan de las resonancias propias de la humanidad del místico. Al contrario, la unión contemplativa la concede Dios a quien quiere, mientras que los fenómenos paramísticos son el contrapunto psicopatológico de tal gracia y en ellos desempeñan un papel prominente las disposiciones individuales.

Algunos ejemplos clarificarán estas afirmaciones. En la experiencia religiosa de los primitivos y en el delirio psicodélico el éxtasis es provocado por la embriaguez que comporta, por la inmersión que produce en una vitalidad primordial indiferenciada, a la cual se atribuye el significado mágico de posesión de la potencia de liberación o de iluminación. Así queda gratificado el deseo de participación del alma humana individual en el alma cósmica, y el componente vitalista se une al componente soteriológico, como una forma paradigmática sucedió en el culto de Dionisios. Las cosas son muy distintas cuando es el amor lo que "arranca" el alma del cuerpo. Un vacío —tal es de suyo el trance— puede hacer emerger contenidos inconscientes de significado religioso pero no puede generar un amor espiritual, es mas bien el amor lo que por su exclusividad crea el vacío a su alrededor. El sentido de la experiencia es el opuesto en el testimonio de los místicos no es el alma la que se pierde en el objeto del amor, sino que el Amor une al alma con él, y todo lo demás es *nada*.⁷⁰

El éxtasis provocado comporta además una estructuración de la conciencia, que no se da en el místico. Y lleva consigo también una serie de modificaciones biológicas objetivamente mensurables, distintas de las que se pueden hallar en la experiencia mística.⁷¹ Por lo que atañe a las anestésias de los sujetos en estado de hipnosis, a los momentos extáticos de los epilépticos y de los mamiáticos y al "desinterés" de los esquizofrénicos, existe siempre una desorganización mas o menos profunda del yo mientras que en el misticismo nunca aparece un yo desorganizado. Casi todos los psiquiatras que se han ocupado de este tema afirman actualmente con unanimidad que el estado de conciencia místico es totalmente específico.⁷²

Mas difícil puede resultarnos la distinción respecto a las manifestaciones relacionadas con la histeria. Sin embargo, puede valer el criterio siguiente: el místico reviste con su propio deseo una auténtica experiencia religiosa y ésta se traduce así en términos humanos, muchas veces con un significado simbólico, en cambio, el histérico reviste con las modalidades de la experiencia religiosa su propio fantasma, y de esta forma lo humano queda gratificado con el pretexto inconsciente de favores divinos. Por otra parte el místico auténtico mira

los fenómenos extraordinarios como acontecimientos poco considerables, y frecuentemente muestra el disgusto por ellos.⁷³ En cambio el misticismo patológico vive de lo extraordinario y a esto debe su fuerza sugestiva.⁷⁴ Sus características son la monotonía y la repetitividad, un no sé qué de ostentación, de copia y de falsedad.⁷⁵

Pero sobre todo, y en todo caso, recuerdese que las experiencias místicas auténticas se acompañan generalmente de una rigurosa ascesis y representan una continuidad de sentido con la existencia total y producen verdaderos frutos espirituales. Lo que cuenta no son los hechos extraordinarios, sino lo que san Francisco de Sales denominaba el éxtasis de la vida.⁷⁶

2. NEUROSIS Y SANTIDAD - a) La religión vivida auténticamente dilata la personalidad situando al individuo en relación significativa con Dios y con el prójimo. Es una situación exquisitamente dialéctica, que implica la discusión de la identidad personal propia. El enriquecimiento de la personalidad expone, por tanto, al riesgo de la angustia. Por el contrario el hombre descargado de todo tipo de tensión pierde irremediablemente la propia originalidad. También en el terreno religioso la norma ideal es el hombre que sabe equilibrarse a niveles de tensión cada vez más altos. La angustia que encontramos en tantas almas religiosas puede depender de una crisis positiva de renovación (en este sentido el cristiano esta siempre en "crisis") o puede también depender de una situación neurotica, que no raras veces procede o es agravada por una mala educación religiosa.

Ya hemos hablado [*supra* I, 2] de la angustia que acompaña al sentido del pecado y que encuentra su resolución en la certeza del perdón de Dios. Ahora debemos volver al mismo tema para ponernos en guardia contra algunos errores de dirección espiritual, que pueden convertir verdaderamente a la religión en una fuente de neurosis.

Escribe Nuttin que existe una antigua polémica entre terapeutas y moralistas por lo que respecta al tratamiento de los sujetos psíquicamente perturbados. "Mientras el terapeuta pretende liberar al paciente el moralista pone el acento en el esfuerzo y en el dominio de sí mismo".⁷⁷ ¿Qué se entiende por liberación? ¿Hasta donde se puede apelar a la llamada buena voluntad? Se debe usar la

psicología pero también es peligroso abusar de ella. Así pues se podrá decir a un sujeto que tiene dificultades psicológicas o a quien habitualmente come una culpa objetiva que probablemente no es responsable de cuanto ha realizado pero sería un doble error psicológico no dar ninguna importancia al pecado material ante todo porque el sujeto tendría la impresión de que nosotros tenemos en poco cuanto nos dice y además porque correríamos el riesgo de producir en el una distorsión del sentido moral tanto mas cuanto el pecado material es "permitido" o incluso "prescrito" por dicha terapia.

No negamos que en ciertas situaciones una acción objetivamente inmoral pueda aligerar una tensión y devolver el equilibrio psíquico perdido pero estamos de acuerdo con Nuttin en afirmar que equilibrio psíquico no significa curación por el contrario se puede obtener un equilibrio a costa de la curación cuando, por ejemplo la angustia es eliminada por medio de cualquier tipo de mecanismos de defensa que empujen todavía mas la personalidad hacia una situación infantil. La curación real requiere que el mal sea eliminado de raíz, y para hacer esto es necesario a veces liberar de la angustia y consecuentemente, hacer temporalmente más precario el equilibrio obtenido artificialmente por el sujeto. En el caso concreto a que nos referimos no tiene sentido —ni siquiera en el plano estrictamente psicológico— obtener un equilibrio a expensas de la maduración de la personalidad, considerada en su totalidad y por tanto también desde el punto de vista de su dimensión moral.⁷⁸

Así pues el camino justo no es el de la "liberación" por encima de todo —lo cual entre otras cosas comportaría una acción puramente sintomática y no radicalmente resolutoria—, sino el de la integración de los impulsos y de su valorización en la ordenación al bien. Por esto hemos subrayado anteriormente la distinción entre la experiencia de la obligación y la experiencia del valor [*supra*, I, 1] la primera lleva a la presión la segunda a la integración, la primera mutila la personalidad la segunda la enriquece.

Es evidente que la ascética cristiana no tiene nada que ver con los mecanismos de defensa. De hecho en la ascética la energía psíquica no queda reprimida ni sublimada, sino administrada según un fin consciente. Por ello mismo

la ascética es integradora ya que no deja las energías sepultadas en el inconsciente ni las desvía artificialmente, sino que descubre y realiza la condición esencial del hombre su autenticidad original. Aunque sea la voluntad la que organiza el comportamiento sin embargo la virtud no nace de la simple moderación de las pasiones por parte de la supraestructura racional y volitiva sino de una disposición intrínseca particular consustancial a las mismas pulsiones profundas.

Es oportuno recordar que la apelación al esfuerzo voluntario no siempre esta justificada y a veces es dañosa. Dejando aparte el hecho de que existe una patología de la voluntad, no se olvide que ésta aunque es función autónoma no crea por sí misma nada sólo puede reforzar o inhibir ciertas tendencias. Pero el esfuerzo resulta antieconómico cuando es desproporcionado a la empresa entonces pueden darse unos verdaderos y auténticos "calambres" de la voluntad tanto mas inútiles cuanto mas fuertes. En estos casos se producen también sentimientos de culpa en relación de reciproca influencia con los esfuerzos paroxísticos de la voluntad. La intervención torpe del confesor hace aun más agudo y dramático este círculo vicioso culpabilizar y después insistir en la "buena voluntad" significa no sólo abrir las puertas a las neurosis sino también retornar a la moral del super-yo. "Oh galatas, insensatos!" diria san Pablo.

b) Existió en el pasado un intento por parte de los psicólogos y de los psiquiatras de reducir el misticismo a estados morbosos.⁷⁹ En el mejor de los casos la santidad era considerada como la otra cara de la neurosis el compromiso de tendencias frustradas.⁸⁰ Ciertamente en el hombre auténticamente religioso existe una insatisfacción, pero no es la que caracteriza al amor propio herido o a la ambición decepcionada o a la sexualidad insaciada.⁸¹ Se trata por el contrario, de la existencial de la que antes hemos hablado. La fruición del amor de Dios que experimentan los grandes místicos es algo muy distinto del cumplimiento de todas las ambiciones del corazón de la satisfacción de la sed de estima y de afecto el trato asiduo de las obras de los místicos —y no su apresurada y superficial lectura— puede dar testimonio de ello muy fácilmente.

Sin embargo hay una neurosis que puede coexistir con la santidad. Este es un tema que merece una cierta precisión. La salud psíquica perfecta no existe es una abstracción que por lo demás se resiente en su misma definición de las diversas concepciones que adoptamos del hombre. Consecuentemente no es difícil encontrar en cualquier ciertos rasgos caracterológicos negativos o síntomas que se pueden atribuir a este o aquel síndrome neurótico de acuerdo con el modelo de personalidad al que hagamos referencia. Sería por lo demás verdaderamente extraño el no encontrar entre los santos un número de neuroticos igual por lo menos al que se encuentra en la población general. Es el error de cierta hagiografía empeñada en presentarnos a los santos como seres privilegiados desde su más tierna edad. Finalmente una intensa vida espiritual puede implicar ciertas dificultades psicológicas ya que toda experiencia religiosa pasa por momentos dialécticos y el primero de ellos puede ser un momento de angustia. La paz se encuentra únicamente en el momento sintético cuando se ha resuelto toda antitesis y la personalidad ha quedado perfectamente integrada.⁸²

No es ciertamente el caso de recordar aquí la inquietud agustina que solo en Dios encontrara su reposo pero si nos interesa afrontar en el plano psicológico un problema que se ha pasado demasiadas veces por alto. Es cierto que en algunos santos encontramos una "psique difícil" (y esto puede constituir un mayor mérito suyo) y ciertos rasgos neuroticos quizá graves pero también lo es que generalmente estos santos consiguen superar (no digamos pensar) su neurosis. Pues bien, ¿que les permite lograr esta superación? No aludimos simplemente a la vida de piedad religiosa como recurso psicológico que nace de la esperanza de ayuda o de la expectativa de recompensa por parte de Dios ni tampoco a la religión como remora por ejemplo en relación con el suicidio. Lo que nos preguntamos es si este "perderse para encontrarse" en Dios tiene o no valor terapéutico.

El ansia tiene carácter de anonimato y es por naturaleza ansia de muerte. La vida ya ha dejado de sentirse como impulso de expansión y se ha convertido en la negación de sí misma como si se quedara tragada por el abismo de la nada.⁸⁵ En el ansia se percibe siempre una amenaza contra el yo, el temor de

un corte que comprometa a la totalidad. Mas allá de toda forma particular de angustia existe siempre la angustia primigenia de la "creatura separada".⁸⁴ Entonces queda clara la solución que puede ofrecer una vida religiosa que confiere al existir el sosten y la integración que necesita.

Diremos otro tanto de la melancolía. El hombre experimenta en la religión su propio fundamento metafísico cuando este parece comprometido. Pero conviene advertir —como lo ha hecho Allport— que no se debe repetir el error de la concepción psicoanalítica de la religión situando a la fe exclusivamente como una función defensiva del yo. La religión si bien fortifica con seguridad al individuo contra los asaltos de la angustia, la duda y la desesperación le proporciona también la intención propulsiva que le permite en cada estado de su evolución establecer una relación significativa entre sí mismo y la totalidad del Ser.⁸⁵

Si hay un punto en el que coinciden la moral y la psicología al indicar un camino común para la salvación es justamente el de la superación del egocentrismo. La herejía de nuestro tiempo es la afirmación de la autosuficiencia del hombre. La neurosis por su parte expresa el repliegue sobre sí mismo la impenetrabilidad contra todo lo que no sea el yo promovido por la voluntad o condicionado por la enfermedad queda en todo caso el rechazo del amor. Sin duda la adquisición de las virtudes teológicas y su práctica es un factor fundamental de integración intrapersonal o interpersonal. Efectivamente maduro es el hombre que cree, espera y ama. [➤Madurez espiritual]

Una confrontación interesante es la que propone J. de Ajuriaguerra entre las técnicas terapéuticas de aislamiento y de privación sensorial y la "técnica" de desprendimiento del mundo como regla de vida y camino de perfección. Este autor precisa acertadamente "El místico cristiano se encuentra en su búsqueda se crea en su finitud. Creación tanto mas amplia cuanto que es negándose como encuentra su perfección es en el infinito donde vive su grandiosa soledad. Experiencia individual de una humanidad que se supera a sí misma".⁸⁶

c) Una religiosidad morbosa puede ser causa o expresión de neurosis pero una neurosis puede coexistir con la san-

idad y la auténtica vida religiosa posee una función terapéutica. Creemos de haber afirmado que la neurosis puede ser también ocasión de santidad no solo por el sufrimiento que comporta sino precisamente por el momento de crisis que representa. Existe pues un aspecto positivo de crecimiento humano en la neurosis que no se reconoce con demasiada frecuencia por cierto. "El estar enfermos —escribe Jaspers— no es solo una excepción que nos aparta de la vida sino que pertenece a la vida misma como momento de su ascensión como peligro superable".⁸⁷ Por el contrario la "normalidad" puede representar simple conformismo y ocultación de la existencia mientras que el equilibrio puede verificarse a un nivel inferior de progreso humano. La libertad de elección nos expone al riesgo de la angustia. La neurosis una vez reconocida nos sitúa frente a nuestros compromisos.

Partiendo de la neurosis puede iniciarse una conversión y una superación. Esta superación en la que para el creyente actúa sin duda un elemento consciente de gracia es lo que nos permite comprender en su justa perspectiva la miseria psicológica la realidad cotidiana de algunos santos canonizados y de muchos santos desconocidos y de tectar al mismo tiempo mas allá de una psicología empírica otra psicología de la gracia [cf también ➤Psicología (y espiritualidad) IV]

G. F. Zuanazzi

Notas—(1) P. L. Beirnaert *Sens chretien du peche et sentiment de culpabilité* en *Trouble et lumière* Brujas 1949 32 —(2) Entendemos por vivencia la cualidad de un contenido de conciencia que no es la resultante del simple registro de un dato sino de la penetración de éste en nosotros de forma que lo sentimos nuestro de un modo absolutamente particular (cf E. Minkowski *Trattato di psicopatologia* Milán 1973 206). La expresión vivencia del pecado significa claramente que no nos referimos aquí al sentimiento de culpabilidad inconsciente que puede expresarse simbólicamente y dar origen a comportamientos autopunitivos —(3) H. Hafner *Vivencia de la culpa y conciencia* Herder Barcelona 1962 55 —(4) H. Ey *La conciencia* Gredos Madrid 1976. H. Bergson *Saggio sui dati immediati della coscienza* Turin 1964 —(5) F. Alquié *L'expérience* Paris 1961 57 —(6) Los sentimientos de culpa según el pensamiento freudiano se confunden en el niño pequeño con la angustia e incluso ésta precede a la aparición del sentimiento de culpa el cual se hace cada vez más evidente a medida que entra en funcio-

namiento el superyo y se manifiesta como necesidad de castigo. A partir de este punto es el sentimiento de culpa lo que suscita el miedo de perder el objeto del amor o el de ser abandonado mientras que las pequeñas culpas realmente cometidas están en función de la verificación del amor de los padres. Si me castigan se interesan por mí (cf S. Lebovicz *I sentimenti di colpa nel bambino e nell'adulto* Milán 1973). Así pues lo que implica el miedo al abandono es el darse cuenta de que se ha obrado mal y no simplemente la percepción de haber incurrido en la ira de los padres. El niño afronta la ira de sus padres (es decir se hace castigar) para volver a asegurarse su amor —(7) Sobre la necesidad de los sentimientos de culpa para la vida y para la educación humana cf S. Lebovicz *o.c.* (nota 6) es especialmente el c. IX. M. Oraison *La culpabilité* Paris 1974 235s —(8) H. Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* Paris 1932 —(9) En Freud no faltan ciertamente ejemplos que hablan de la moral del ego fundada en la inteligencia y encaminada a la fraternidad humana y la disminución del dolor pero si hemos entendido bien no pasa de una mera hipótesis de la simple posibilidad de una evolución. Freud afirma demasiado convencido un determinismo absoluto para conceder libertad y autonomía al ego. En todo caso se trata también de una moral del miedo no del amor —(10) Cf Ch. Ordier *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale* Neuchâtel 1943. A. Plé *Freud y la moral* Studium Madrid 1974 —(11) Ch. Baudouin *De l'instinct à l'esprit* Neuchâtel 1970 —(12) Ch. Baudouin *Esiste una scienza dell'anima?* Ed. Paoline Catania 1960² 185 —(13) A propósito de la integración (y no simple represión) de las pasiones véase cuanto enseña santo Tomás (I q. 95 aa. 2, 3. II q. 6. prol. III q. 59 aa. 1 y 2) (14) La ley (el superyo) es necesaria pero la obediencia debe transformarse en la consciente y amorosa conformidad de voluntad des concordes. Huelga citar aquí los textos paulinos —(15) H. Hafner *o.c.* (nota 3) 40 —(16) Cfr Zavanoni *Aspetto genetico e psicologico della colpevolezza* en *Colpa e colpevolezza* Milán 1962 15 —(17) De manera muy particular las reacciones de proyección (cuando se atribuyen a los demás las propias cualidades negativas) de racionalización (cuando se inventa una excusa para una conducta inaceptable) y de represión (cuando se alejan de la conciencia sentimientos indeseables) —(18) M. Scheler *L'eterno nell'uomo* Milán 1972 150 —(19) Ph. Lersch *La estructura de la personalidad* Barcelona 1971 218 219 —(20) M. Scheler *o.c.* (nota 18) 153 —(21) *Ib.* 146 —(22) G. Bastide *La conversion spirituelle* Paris 1956 34 —(23) A. A. Schneider *Le dinamiche della personalità e l'igiene mentale* Turin 1968 277 —(24) P. L. Beirnaert *o.c.* (nota 1) 33 —(25) Es bien conocida la distinción que establece san Pablo incluso en el lenguaje entre pecado en singular (*hamartia*) entendido como principio de la hostilidad hacia Dios y actos pecaminosos (*paraptoma*). Si lo hemos comprendido bien es precisamente este pecado interior este pecado dentro del corazón del hombre (Mc 7 20ss) lo que no acepta

Hesnard. Este autor publicado en 1954 su libro *Morale sans péché*, en el que proponía una moral fundamental sobre las leyes de la psicología y de la higiene. Así intentaba eliminar la angustia que acompaña a la "culpabilidad interior", fuente de enfermedad o cuando menos de infidelidad para el hombre. Su condena involucra no solamente la instancia moral, que hunde sus raíces en la amenaza punitiva del superyó familiar, sino también la que se deriva de una ley divina. Anteriormente, Hesnard había publicado *L'univers morbide de la faute*, París 1949. Una refutación de las teorías de Hesnard puede encontrarse en el artículo de A. Gemelli *Morale senza peccato*, en "Vita e Pensiero", oct. 1955, 555. Véanse también: W. Korff, *Aporías de una "moral sin culpa"*, en "Concillium", 56 (1970), 349-410; G. Piazzi, *Morale e psicologia*, Zurich 1972.—⁽²⁹⁾ Cf S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid 1965; id., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969. También Sal 43,24; 88,7-10; 15-19. Nos parece que lo que hemos dicho es suficiente para distinguir el sentido del pecado del sentimiento más o menos consciente de la propia miseria. En el plano de la psicología pastoral es importante no confundir ambos términos. Esto no significa que se pueda justificar con la miseria del hombre todo tipo de pecado.—⁽³⁰⁾ D. Cargnello, *Sul sentimento di colpa* en o.c. (nota 16), 96.—⁽³¹⁾ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Turín 1960, 405.—⁽³²⁾ Vale la pena recordar que cuanto más se pone en evidencia el pecado, tanto mejor reconocido resulta y tanto más se facilita el arrepentimiento.—⁽³³⁾ Es el perdón, y no la simple confesión, lo que lleva el consuelo al creyente.—⁽³⁴⁾ La expresión paulina del hombre nuevo traduce perfectamente una realidad psicológica.—⁽³⁵⁾ En el arrepentimiento, el sujeto se siente ya encaminado a la reparación; en el remordimiento no se ha encontrado aún ese camino, y por ello es todavía más doloroso el efecto de la culpabilidad (R. Zavalloni, o.c. [nota 16], 15).—⁽³⁶⁾ Cf P. L. Beirnaert, o.c. (nota 1), 39.—⁽³⁷⁾ Cf *Evangelizzazione e sacramento della penitencia*, Doc. pastoral de la CEI, parte 1, n. 56. Nos parece realmente que Hesnard no ha comprendido estos dos puntos fundamentales; lo que asegura la dialéctica moral y, por lo tanto, la renovación del hombre es la conciencia de la voluntad de oposición a Dios, o sea el conocimiento de aquel pecado interior que él quiere eliminar; la angustia de la vivencia del pecado encuentra para el cristiano su resolución en el arrepentimiento y en la certeza del amor de Dios.—⁽³⁸⁾ M. Scheler, o.c. (nota 18), 171. Al subrayar el hecho de que el arrepentimiento es sentido como un momento de gracia, no queremos ciertamente excluir la posibilidad de que el hombre se deba poner conscientemente a la entera disposición de este don y sea luego responsable del mismo. "Lejos de dispensarse de esta tarea (el uso de su libertad), el perdón de Dios le confía como nunca una actividad de reestructuración y de reparación, que no es tanto un castigo impuesto al pecador como un signo de su grandeza de hombre redimido" (J. M. Pohier, *Psicología y teología*,

Herder, Barcelona 1969, 359-360).—⁽³⁹⁾ Ph. Lersch, *La struttura del carattere*, Padua 1950, 135.—⁽⁴⁰⁾ R. Le Senne ha asimilado la duda metódica a la conciencia moral (*Le Devoir*, París 1950, 13-17).—⁽⁴¹⁾ Cf K. Jaspers, *Psicopatología generale*, Roma 1964, 145; K. Schneider, *Psicopatología clínica*, Paz Montalvo, Madrid 1975³, 40-43.—⁽⁴²⁾ Cf K. Jaspers, o.c., 146.—⁽⁴³⁾ A. Bergé, *L'éducation sexuelle et affective*, París 1952, 155.—⁽⁴⁴⁾ Ver arriba (nota 25).—⁽⁴⁵⁾ H. Ey, *La psychiatrie devant la mort*, o.c. (nota 16), 54.—⁽⁴⁶⁾ L. Beirnaert, o.c. (nota 1), 40.—⁽⁴⁷⁾ En el plano más propiamente pastoral será necesario ayudar al penitente a conseguir confianza en el amor de Dios, orientarlo hacia la virtud de la humildad (que resuelve uno de los principales problemas característicos de la personalidad del escrupuloso y del obsesivo, cual es el egocentrismo, que se traduce en orgullo) y reeducar, por último, su conciencia.—⁽⁴⁸⁾ Análogamente, al hablar del arrepentimiento hemos distinguido (más arriba, en el texto, poco después de la nota 29) entre el acto de contrición (que es un acto de la voluntad: *dolor in voluntate*) y la culpabilidad emocional.—⁽⁴⁹⁾ Cf K. Jaspers, o.c. (nota 38), 475; K. Schneider, *Les personnalités psychopatiques*, París 1955, 117.—⁽⁵⁰⁾ H. Ey, o.c. (nota 42), 57.—⁽⁵¹⁾ Desde el punto de vista filosófico, es exacto hablar de *libre albedrío*, pero desde el punto de vista psicológico es quizá más exacto hablar de *voluntad de liberación*. En efecto, "la libertad humana no reina sobre una naturaleza perfectamente jerarquizada y transparente, sino que emerge de un complejo cático y oscuro para el mismo sujeto que lo lleva en su seno" (P. Michel-Marie de la Croix, *Liberté et structure de l'acte humain*, en *Limites de l'humaine*, París 1953, 95). Y el camino hacia la libertad es largo y difícil, porque la libertad nos expone al riesgo de la ansiedad. De hecho resulta más cómodo para el hombre evadirse de las propias responsabilidades, confiándose al superyó o cediendo al "es" (el ello). En el devenir humano más auténtico asistimos, por el contrario, a una maduración progresiva de la libertad; se trata precisamente de aquella vocación a la que se refiere san Pablo en Gál. La voluntad de libertad supone, como es obvio, un mínimo de voluntad libre.—⁽⁵²⁾ H. Bergson, o.c. (nota 8), 106.—⁽⁵³⁾ K. Jaspers, o.c. (nota 38), 777.—⁽⁵⁴⁾ Cf L. Bini-T. Bazzi, *Trattato di psichiatria*, Milán 1967, II, 205.—⁽⁵⁵⁾ Precisemos que el carácter de inmediatez no elimina el de historicidad de la experiencia religiosa, la cual no nace anónima, precisamente porque vive de la totalidad de la persona y de la vida. Sobre la experiencia religiosa, véanse C. Fabro, *Dio*, Roma 1953, 163ss; AA. VV., *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961; G. van der Leeuw, o.c. (nota 28), 359 y passim; R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Rev. de Occidente, Madrid 1973; M. Scheler, o.c. (nota 18), 164ss; A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975³, c. I. AA. VV., *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Ed. Paoline, Roma 1966; AA. VV., *Piccoli e grandi davanti a Dio*, Ed. Paoline, Roma 1964; W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Milán 1945.—⁽⁵⁶⁾ K.

Jaspers, o.c. (nota 38), 116.—⁽⁵⁷⁾ La distinción entre experiencia y comportamiento religioso es importante también para la refutación de la hipótesis freudiana sobre el origen de la religión. "La percepción religiosa precede a los movimientos religiosos, motivados por los deseos humanos". Esto elimina el equívoco que nace de insistir en ese o en aquel argumento que reduce la experiencia religiosa a simple expresión de nuestra subjetividad [A. Vergote, o.c. (nota 52), 84].—⁽⁵⁸⁾ A. Vergote, o.c. 69-74.—⁽⁵⁹⁾ G. W. Allport, *The individual and his religion*, N. York 1959.—⁽⁶⁰⁾ Cf también L. Ancona, *La motivación*, en *Cuestiones de psicología*, Herder, Barcelona 1975³, 415-452.—⁽⁶¹⁾ A. Plé, o.c. (nota 10), 118.—⁽⁶²⁾ C. F. Zuanazzi, *Introduzione alla caratterologia*, Turín 1972. C. F. Jung, *Modern man in search of a soul*, N. York 1933, 264.—⁽⁶³⁾ C. F. Jung, *La psicología del transfert*, Milán 1961, 38.—⁽⁶⁴⁾ Existir procede del latín *ex-sistere* y el vocablo expresa propiamente la necesidad del hombre de superarse a sí mismo.—⁽⁶⁵⁾ J. Goetz, *Le religioni dei preistorici e dei primitivi*, Ed. Paoline, Catania 1960², 140.—⁽⁶⁶⁾ M. Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1981⁴, 25-45.—⁽⁶⁷⁾ M. Eliade, *Tratado de la historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 28ss.—⁽⁶⁸⁾ C. Baudouin, *Psicanálisis del símbolo religioso*, Ed. Paoline, Roma 1959.—⁽⁶⁹⁾ R. Guardini, *Scritti filosofici*, Milán 1964, II, 210-211.—⁽⁷⁰⁾ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Milán 1948; R. Guardini, *I santi segni*, Brescia 1960; G. Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, B. Aires 1971; J. Jacobi, *Completo, archetipo, simbolo*, Turín 1971; M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1979³.—⁽⁷¹⁾ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, o.c. (nota 64), 438-455.—⁽⁷²⁾ Sobre la mística, véanse: J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., París 1937-1938; *Extase*, en *DSP*, IV, 2, 2171-2182; H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, París 1908; J. Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, Milán 1955; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Ed. Católica, Madrid 1968³; G. van der Leeuw, o.c. (nota 28), 385ss; I. Gobry, *L'esperienza mística*, Ed. Paoline, Catania 1965; H. Ey, *Traité des hallucinations*, París 1973, I, 670ss; H. Thurston, *Fenomeni fisici del misticismo*, Roma 1956. El equívoco de presentar la mística identificada con lo que ella manifiesta de extraordinario y de espectacular llevó, por un lado, a valorar el grado de la experiencia mística por la profundidad del éxtasis y, por otro, a asimilar el comportamiento del místico al del enfermo mental.—⁽⁷³⁾ AA. VV., *Technique et contemplation*, Brujas 1949.—⁽⁷⁴⁾ B. Cyrulnik, *Biologie du mysticisme*, en *Enc. Med.-Chir.*, Psychiatrie, 37888 A¹⁰—⁽⁷⁵⁾ *Ib.*—⁽⁷⁶⁾ San Juan de la Cruz, *Noche oscura y Subida passim*; santa Teresa de Ávila, *Relaciones espirituales*, espec. 4. En el punto más elevado de la mística, cuando la contemplación es habitual y la unión es perfecta, ya no aparece más el éxtasis, ya que éste es la expresión de una integración que todavía no se ha conseguido por completo.—⁽⁷⁷⁾ Piénsese en las grandes "epidemias psíquicas" de índole religiosa del s. XVI y XVII, y particularmente en las epidemias de posesión diabólica debidas

a la histeria, que tenían lugar en los conventos y sobre las cuales tenían nefastos efectos los exorcismos. La posesión en sentido propio es una modificación de la conciencia de la unidad del yo. Se trata de una experiencia de desdoblamiento, por la cual el enfermo se siente "como dividido", o mejor, "como si tuviera dos almas" que existieran simultáneamente, aunque siendo recíprocamente extrañas. También se habla de posesión cuando se realiza la experiencia interior alucinatoria de una personalidad extraña a la propia, o bien en presencia de fenómenos especiales de coacción [cf K. Jaspers, o.c. (nota 38), 134 y 784]. Se encuentran experiencias de posesión en histéricos y en paranoicos (el famoso caso Surin).—⁽⁷⁸⁾ H. Ey, o.c. (nota 42), 306ss y 883ss; J. Lhermitte, o.c. (nota 69), 145ss.—⁽⁷⁹⁾ S. Francisco de Sales, *Teótimo*, I, 7, c. 7.—⁽⁸⁰⁾ J. Nuttin, *Psicanálisis e personalità*, Ed. Paoline, Alba 1960 (1969²), 193.—⁽⁸¹⁾ *Ib.*, 193ss.—⁽⁸²⁾ P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, París 1926.—⁽⁸³⁾ J. H. Lauba, *La psicología del misticismo religioso*, Milán 1960.—⁽⁸⁴⁾ Es cierto que el simbolismo conyugal prolifera con insistencia en la experiencia mística. Pero es necesario evitar fáciles generalizaciones para no llegar a la conclusión de que el simbolismo de los místicos tiene un significado sexual. Antes al contrario, es la unión sexual la que tiene en sí un significado que la sobrepasa, porque lleva intrínsecamente la capacidad de significar la participación en algo misterioso y grande (L. Beirnaert, *La signification du symbolisme conyugal dans la vie mystique*, en *Mystique et continence*, Brujas 1952, 384).—⁽⁸⁵⁾ Cf J. Maréchal, o.c. (nota 69), II, 453ss.—⁽⁸⁶⁾ Ph. Lersch, o.c. (nota 36), 65.—⁽⁸⁷⁾ C. Baudouin, o.c. (nota 12), 125.—⁽⁸⁸⁾ G. W. Allport, *Diverire*, Florencia 1963, 134.—⁽⁸⁹⁾ J. de Ajuaguerra, *L'isolation, technique de guérison, règle de vie, voie de perfectionnement*, en *Désafférentation expérimentale et clinique*, Simposium Bel-Air, Ginebra 1964.—⁽⁹⁰⁾ K. Jaspers, o.c. (nota 38), 835.

BIBL.—Balducci, C. *La posesión diabólica*, Martínez Roca, Barcelona 1976.—Braceland, F. J.-Farnsworth, D. L. *Psiquiatría, sacerdocio y dirección espiritual*, Sal Terrae, Santander 1978.—Cordero, J. *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella 1976.—Frankl, V. E. *La presencia ignorada de Dios: psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1977.—Ibáñez Gil, J. *Psicotecnica y estados de perfección*, Razón y Fe, Madrid 1961.—López-Ibor, J. J. *Angustia vital*, Paz Montalvo, Madrid 1969.—Poinso, Y.-Gori, R. *Diccionario práctico de psicopatología*, Herder, Barcelona 1976.—Rodríguez, M. *Mensaje cristiano y salud mental*, Herder, Barcelona 1973.—Rudin, J. *El fanatismo*, Razón y Fe, Madrid 1968.—Rudin, J. *Psicoterapia y religión*, Razón y Fe, Madrid 1969.—Saint-Arnaud, V. *La consulta pastoral de orientación rogeriana*, Herder, Barcelona 1972.—Starobinsky, J. *La posesión demoníaca*, Taurus, Madrid 1976.—Tellenbach, H. *La melancolía. Visión histórica del problema: endogeneidad, tipología, patogenia y clínica*, Morata, Madrid 1978.—Villamarzo, P. F. *Relaciones entre psicoanálisis y experiencia ético-religiosa*, Marova, Madrid 1978.

PECADOR/PECADO

SUMARIO 1 Desaparición del sentido del pecado 1 Síntomas causas valoración 2 Reflexiones psico sociológicas a) Análisis del término culpabilidad b) Los tres planos de la culpa II El pecado en la reflexión bíblica 1 El pecado de los orígenes 2 El pecado en la historia de Israel 3 La enseñanza de los profetas 4 La enseñanza del NT III El pecado en la reflexión teológica 1 El pecado como violación de la ley de Dios 2 El pecado como ofensa a Dios 3 La dimensión social del pecado 4 El pecado como alejamiento de Dios y conversión a las criaturas IV Sentido de culpa y pecado 1 El sentimiento de culpabilidad 2 Confrontación del análisis de la culpabilidad con la experiencia humana y cristiana del pecado V El pecado en el plano moral 1 Moral y libertad 2 Opción fundamental y elección objetiva VI La dimensión espiritual el diálogo en el amor 1 El pecado como fracaso de la libertad humana 2 La dimensión de la esperanza VII Conclusiones 1 El redescubrimiento de la dimensión interpersonal del pecado 2 Superación de una visión fatalista del pecado 3 Superación de una visión legalista para una correcta interpretación del valor de la norma 4 El pecado en la dimensión de la esperanza

I Desaparición del sentido del pecado

“Quizá el mayor pecado del mundo de hoy consista en el hecho de que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado”¹ Esta constatación parece que es hoy más evidente y preocupante. Podría parecer que en nuestros días el problema del pecado está totalmente superado o bien que se plantea en términos radicalmente distintos a los empleados por la reflexión teológica tradicional. El Sínodo episcopal suizo proponía la siguiente observación en el proyecto de la comisión “También el hombre de hoy tiene noción de una conciencia de la culpa y quisiera verse libre de esta culpa. Sin duda esta conciencia de la culpa ha sufrido un cambio en muchos. Así por ejemplo las faltas que afectan al ámbito privado son menos sentidas que las transgresiones que tienen una influencia en el ámbito social público. El pensamiento de que con el pecado se ofende a Dios es relegado a segundo plano frente a la consideración de que con él se comete una injusticia con el prójimo y la sociedad. La apelación a la responsabilidad personal y la conciencia de las relaciones humanas y sociales importan más que la referencia a los mandamientos y le

yes. Además para superar la culpa han de tenerse presentes las diversas implicaciones de naturaleza psicológica”.

La reflexión teológica acerca del problema del pecado y de la culpabilidad (y consecuentemente también de la penitencia) parece por otra parte también muy discutida por las conquistas de las ciencias humanas. En un momento histórico como el presente marcado por la secularización en el cual Dios parece estar ausente de nuestro mundo y de nuestra cultura y relegado fuera del horizonte de nuestra vida cotidiana frente al desarrollo de las ciencias humanas que nos proporcionan medios cada vez más cualificados para interpretar la realidad y para dar razón del comportamiento humano replanteando radicalmente los criterios y las normas que parecían claras conquistas de la ética cristiana tradicional se puede preguntar qué espacio queda todavía para una reflexión de tipo teológico moral y espiritual. Podría parecer que estos pensamientos en su conjunto no son más que una autojustificación narcisista de un grupo religioso pensamientos cuya validez y vitalidad pone en tela de juicio la rigurosa seriedad del procedimiento científico.

De ahí podría derivarse una actitud de claudicación que reduce la presencia de Dios a una pura y simple presencia en el mundo de los hombres y que considera la realidad humana en cuanto tal signo de lo divino y en consecuencia como normativa para el comportamiento del hombre. Pero ningún encuentro ni siquiera el encuentro con Dios puede prescindir de palabras y de signos de un lenguaje que lo exprese. La crisis del lenguaje de la fe nos sitúa bruscamente ante la imperfección y lo provisional del lenguaje en sí. Las formulaciones dogmáticas las sistematizaciones teológicas los mismos gestos sacramentales y el comportamiento del cristiano dejan traslucir su inadecuación frente a un misterio imagotable.

Es en este plano donde debe volver a situarse y donde debe volver a encontrar su significado la reflexión teológica es indispensable que los cristianos se atrevan a dar desde ahora una formulación refleja de la confrontación de su vivencia entre la fe y el drama humano implicado en su acción presente. En este sentido precisamente la reflexión moral y espiritual se encuentra en una encrucijada fundamental tampoco la relación entre teología y ciencias huma-

nas debiera verse ya en términos inconciliables y alternativos.

Una vez delimitados debidamente los dos campos y los respectivos sectores de la investigación en su específico objeto formal será cuestión de poner en fase también en su complementariedad ya no será posible hacer espiritualidad sin hacer antropología porque no se puede hablar del hombre en relación con Dios sin conocer la estructura y los mecanismos profundos de su personalidad y de las relaciones que lo ponen en contacto con los demás factor este que escapa al campo de la teología. Será inadmisibles por otra parte para un cristiano pensar que con criterios puramente científicos es posible dar cuenta de la globalidad del ser y del obrar humano como si no estuviera presente en nosotros una dimensión que trasciende las posibilidades de estos instrumentos de análisis.²

1 SINTOMAS CAUSAS VALORACION a) *Los síntomas.* En el plano del lenguaje los vocablos propios de la teología corriente provocan una desazón creciente. Las nociones de pecado contrición absolución tienen un contenido cada vez más incierto a los ojos de la mayor parte de las personas. Su subdivisión en categorías precisas resulta problemática cuando se trata de establecer los grados de la gravedad del pecado (mortal o venial) de la pena en que se incurre (purgatorio infierno) de la calidad de la contrición (perfecta imperfecta). Ciertas nociones se encuentran directamente en vías de desaparición bajo los golpes de la desmitificación o más simplemente del olvido por ejemplo las de la atrición de la imperfección o de la satisfacción. En el plano de la conducta se manifiesta repugnancia hacia todas las formas de privación y de penitencia. Todo lo que se percibe como negativo y frustrante para nuestros deseos es sospechoso de inhumanidad masoquismo o inhibición. En nuestra vivencia interior nos cuesta comprender lo que significa el pecado nos parece una tendencia o un estado difuso o simplemente la deficiencia de una situación de conjunto mas que un acto preciso capaz de catalogarse en una serie de acciones pecaminosas.

b) *Las causas.* Las causas de la crisis del sentido del pecado pueden reducirse al ámbito del problema de la libertad. Se pone en duda la consistencia

efectiva de la libertad humana. Esta aparece tan frágil y limitada por una serie de condicionamientos que se llega a poner en tela de juicio la misma posibilidad de realizar actos culpables libremente queridos.

Por otro lado se constata un sentido de desconfianza frente a todo dato exterior a la libertad tendente a condicionarla sentido de desconfianza que se debe a la discusión del valor de la ley a la constatación del pluralismo y a la diferenciación en la sociedad cuyas normas ya no son armonizables con una serie de imperativos éticos objetivos y universalmente válidos a la relativización de los valores y la incertidumbre respecto a lo que está permitido y prohibido por nuestra sociedad que no facilita el despertar de la conciencia moral a la incapacidad (según la terminología freudiana) de adecuarse al principio de la realidad para seguir el principio del placer en el sentido de satisfacción inmediata del deseo por ilusorio que pueda ser.

También puede hablarse radicalmente de un miedo a objetivar a Dios a reconocer su alteridad y su libertad. Dios es visto ante todo como la realización del deseo del hombre en orden a la plenitud de la propia persona y a la reconciliación universal y no tanto como la intervención en nuestra historia de una libertad que nos interpela y nos provoca a un continuo cambio y superación de nuestro proyecto humano.

c) *Un intento de valoración.* Si observáramos con más atención estos hechos parece que no se ha perdido tanto el sentido del pecado cuanto cierto sentido del pecado. Se nota la pérdida del sentido del pecado entendido como transgresión de una prohibición y por otra parte el recrudescimiento de una forma de culpabilidad latente que lleva por ejemplo al rechazo de la autoridad y de Dios mismo por el miedo —quizá inconsciente— a ser juzgados por él.

Asistimos hoy a la aparición de una nueva dimensión del sentido del pecado según una sensibilidad distinta como por ejemplo el reconocimiento de nuestra responsabilidad colectiva frente al destino de toda la humanidad y desde otro punto de vista a una mayor atención a las exigencias del amor más importantes y determinantes que las de la ley existe un énfasis en las obligaciones derivadas de la componente intersubjetiva y social de nuestra existencia.

En conclusion podemos decir que cierto sentido del pecado va debilitan dose aunque en beneficio de otro mas autentico y mas cercano a nuestra cultura La dificultad que encontramos para obtener una imagen satisfactoria del pecado debería al menos hacernos comprender cuánto trasciende a nuestra inteligencia y a nuestra capacidad de amor lo absoluto del amor y de la santidad de Dios, que debe ser nuestro constante punto de referencia El sentimiento que entonces tendremos sobre nuestra distancia respecto a este amor sera indicio existencial de nuestra condicion de pecadores Los santos son también maestros en este tema

Es necesaria por ello una clarificación del lenguaje, que nos permita utilizar de forma mas precisa los términos “pecado”, “culpabilidad” (y “conversion”) en los diversos niveles en que tales términos pueden usarse, con el fin de evitar confusiones y no pasar indebidamente del plano de la reflexion teológica a otros planos que, por muy complementarios que sean, deben permanecer distintos de él Con ello la espiritualidad no hara sino ganar

2 REFLEXIONES PSICO SOCIOLOGICAS

[✓Patología espiritual, I, 1-2] a) *Análisis del término “culpabilidad”* Examínemos el término tal como se usa en los textos de la literatura penitencial de las diversas culturas y religiones se trata de un lenguaje simbólico³

Los símbolos mas antiguos hablan de “mancha”, de algo que contamina y perjudica al hombre desde el exterior, los biblicos utilizan términos como fallar el tiro seguir un sendero tortuoso rebelarse, obstinarse, ser infieles como en el adulterio, ser sordos estar perdidos, errar, ser vacíos y falsos, ser inconstantes como el polvo Estos símbolos expresan la idea de la relacion entre Dios y el hombre entre el hombre y el hombre y entre el hombre y el mismo A la idea de la ruptura de esta relacion se debe añadir la de una fuerza que domina al hombre y que también es el signo de su debilidad, de su vanidad representada por el soplo y el polvo

El simbolismo del pecado es, alternativamente, símbolo de algo negativo (ruptura, extrañamiento, ausencia, vanidad) y símbolo de algo positivo (fuerza, posesión, prisión, alienación) La idea de “culpabilidad” representa la forma extrema de interiorización en el paso de la “mancha” al “pecado” El

pecado es ya ruptura de una relación, condicion real objetiva dimensión ontologica de la existencia La culpabilidad, además, posee un acento mas claramente sugestivo Su simbolismo describe la conciencia del estar abruado por un peso que lo envenena Las metáforas utilizadas son el “peso” la “mordedura” y el “tribunal” Llegamos aquí a un momento particular de la experiencia humana del mal, el mas ambiguo

Por un lado la conciencia de la culpa marca un progreso claro frente a lo que hemos llamado “pecado”, mientras el pecado sigue siendo una realidad colectiva la culpa tiende a individualizarse En Israel, los profetas del exilio fueron los autores de este proceso (cf Ez 31,54), esta predicación representó una idea liberadora En una epoca en que un retorno colectivo del exilio, parangonable al antiguo éxodo de Egipto parecia algo imposible, se abria un camino personal para la conversion de cada uno, se advierte claramente cómo de la experiencia igualitaria y no cualificada del pecado sale a flote un “carácter gradual” de la culpabilidad el hombre es enteramente y radicalmente pecador pero responsable en diversa medida La individualización y el aspecto gradual de la culpabilidad indican claramente un progreso respecto al carácter colectivo y no cualificado del pecado

Por otro lado se inicia en sentido negativo una patologia especifica en la que el escrupulo marca el punto muerto También el escrupulo tiene un carácter ambiguo Si, por una parte, la conciencia escrupulosa es una conciencia delicada y meticulosa que se apasiona por una perfección cada vez mayor, por otra, el escrupulo marca la entrada de la conciencia moral en su condición patológica

La persona escrupulosa se encierra en el laberinto de los mandamientos la obligación adquiere un carácter enumerativo y acumulativo, que contrasta con la simplicidad y la sobriedad del mandamiento de amar a Dios y a los hombres La actitud del escrupuloso lleva a una visión “jurídica” de la acción y a una ritualización casi obsesiva de la vida cotidiana, causa y efecto al mismo tiempo de una perversión del concepto de obediencia, se vuelve a la “esclavitud de la ley”, descrita por san Pablo (Rom 7) La culpabilidad revela entonces la maldición de una vida sometida a la ley y la irreversible desgracia descri-

ta por Kafka la condena se convierte en condenación

[✓Patología espiritual I, 3]

La evolución advertida en el lenguaje nos ha situado ante diversos planos de la culpabilidad desde un plano primitivo que podríamos calificar de “inconsciente” instintivo hasta un plano mas reflejo en el que el hombre se hace responsable del propio mal —situado en el ambito de su libertad— hasta un plano “religioso” en el que el hombre percibe su ser pecador frente a Dios plano este especifico del cristiano y del hombre espiritual

b) *Los tres planos de la culpa* Existen tres planos de la culpa en cada uno de los cuales asumen un significado distinto los terminos empleados⁴

El plano del instinto También en el hombre existe una manera de vivir la obligación y la culpabilidad que aun que esté relacionada con motivaciones intelectuales se situa sustancialmente en el plano del instinto Esta culpabilidad esta determinada por la presión social que con sus prohibiciones y sus tabues establece una defensa contra el peligro que representa el instinto individual El pecado o la culpa consiste automaticamente en la materialidad de la transgresion La contrición sera el simple deseo instintivo de escamotear las consecuencias de esta transgresion La confesion de la culpa y el proposito de la enmienda se queda a nivel del puro rito expiatorio

El plano moral Se situa a nivel de la realizacion consciente libre y autonoma de la persona humana en su estar-en-el mundo y en su relacion intersubjetiva con la persona absoluta que es Dios La ley de la que el hombre toma así conciencia deja de ser una imposicion exterior es la realizacion de su propio ser como dato virtual y proyecto que realizar La conciencia moral no sera otra cosa que la conciencia de si mismo que actua como facultad de discernimiento la cual juzgara ante toda eleccion libre que es lo que favorece y qué es lo que se opone a la auténtica realizacion de si mismo A pesar de que no es infalible el juicio de la conciencia moral se impone incondicionalmente aun en caso de error de buena fe La culpa moral consiste en actuar libremente contra el juicio de la propia conciencia No es ya por lo tanto, unicamente la materialidad del acto lo que la determina La sanción de la culpa no

es ya una amenaza proveniente del exterior, la culpa moral se castiga ella misma en cuanto mutilación del ser La contrición consiste en reconocer frente a si mismo al propio acto como negacion de si mismo y en condenar la desviacion del propio desarrollo No es actitud pasiva y resignada sino estimulo a volver a la verdad del propio devenir autentico La confesion situa la condena de la propia culpa y el proposito de enmienda en el contexto concreto de un desarrollo comunitario y puede revelar se como medio eficaz para volver a la verdad de las propias acciones

El plano espiritual cristiano La realizacion moral de la persona se efectua ante todo en el encuentro adulto del otro en el amor Pero solo un valor absoluto de amor podria fundamentar una moral de amor universalmente valida y el encuentro del amor como absoluto nos situa en un nivel superior el de la ética religiosa La ley que determina este encuentro no es ya la simple realizacion del propio ser sino la invitacion a superar esta realizacion en orden a una relacion interpersonal de amor con la Persona que es el mismo Absoluto No se trata como podria parecer a primera vista de una nueva forma de imposicion desde el exterior En esta relacion yo no salgo de mi mismo sino para volverme a encontrar mas alla de mis propios limites naturales en una verdadera comunicacion con el ser divino la cumbre se alcanza aqui en la experiencia mistica La conciencia deja de ser un simple juicio logico o racional para convertirse en comunión entre dos seres que se aman se hace sentido de lo divino y connaturalidad con Dios en la caridad El pecado se convierte en este contexto ante todo y sobre todo en infidelidad a un amor es el hombre mismo en actitud de rechazo del amor divino La sanción del pecado no es un castigo infligido desde el exterior sino el sufrimiento de quien rechaza obstinadamente una inextinguible necesidad de amor La contrición nace del encuentro de dos certezas la evidencia de la infidelidad por una parte y el recuerdo de la misericordia de Dios que es mas grande que nuestro corazon por otra La respuesta a la contrición es el perdón, que renueva el amor e integra el mismo pecado en su dialogo La confesion de la culpa sera la señal a través de la cual se reconstruyan el encuentro y el dialogo La penitencia o reparacion encarna, a nivel temporal del desarrollo humano

lo que en el instante creativo del amor esta ya plenamente realizado a nivel religioso

II El pecado en la reflexion biblica

«Que es lo que tiene que decir la palabra de Dios sobre esta reflexion y sobre esta realidad? La Biblia habla frecuentemente casi en cada pagina de la realidad que nosotros llamamos corrientemente pecado. Los terminos con que el AT designa esta realidad son multiples y se toman en general del lenguaje que sirve para explicar las relaciones humanas falta iniquidad rebelion injusticia etc

El judaismo anadira el concepto de deuda que se utilizara tambien en el NT. De manera aun mas general se presenta al pecador como el que realiza el mal a los ojos de Dios y al justo se opone normalmente el malvado. Pero es sobre todo en el transcurso de la historia biblica donde se manifiesta la verdadera naturaleza del pecado su malicia y sus dimensiones. Ahí se ve como esta revelacion sobre el hombre es al mismo tiempo una revelacion sobre Dios sobre su amor al que se opone el pecado y sobre su misericordia porque la historia de la salvacion no es otra cosa en definitiva que la historia de los incansables intentos de Dios creador de arrancar al hombre de la red del pecado

1 EL PECADO DE LOS ORIGENES. Entre todos los relatos del AT el de la caida que sirve de portico a la historia de la humanidad ofrece ya una ensenanza sumamente rica. El pecado de Adan por encima de un simple acto externo de desobediencia (Gen 3 3) se presenta como la actitud interior de quien pretende suplantar a Dios para decidir sobre el bien y el mal afirmando frente a Dios la propia autosuficiencia y la negativa a depender de el. Seréis como dioses conocedores del bien y del mal (Gen 3 5). Precisamente porque el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza su relacion con Dios no era solo de dependencia sino tambien de amistad. En su actitud de rechazo el hombre lo considera por el contrario como un rival y esta celoso de sus privilegios y de su superioridad (Gen 3 4ss). El pecado corrompe en el hombre la imagen de Dios trastornandola radical

mente de la de un ser perfecto en si que da por pura gratitud a la de un ser interesado y necesitado preocupado de protegerse contra su criatura.

La ruptura entre el hombre y Dios realizada a iniciativa del hombre queda sancionada por el dictamen de la conciencia que la percibe aun antes de que intervenga el castigo. Adan y Eva se esconden de la vista de Dios (Gen 3 8). La expulsión del paraíso constituiria unica mente la ratificación de esta voluntad del hombre. La ruptura con Dios implica tambien la ruptura entre los miembros de la comunidad humana ruptura interpersonal familiar y social. Al acusarla Adan se hace insolentario de aquella a la que en un principio habia reconocido como hueso de mis huesos y carne de mi carne (Gen 2 23). La muerte de Abel (Gen 4 8) y el canto sal vaje de I amec (Gen 4 24) son signos explicitos de este reino de la violencia. La corrupcion de la humanidad que des emboca en el diluvio (Gen 6) el desafio a Dios en la torre de Babel que trae como consecuencia la incomunicabilidad entre los pueblos (Gen 11) expresan el impresionante crescendo del desbordamiento del mal y sus consecuencias.

Pero desde el principio la condicion del hombre pecador se situa bajo el signo de la esperanza. Dios mismo tomara la iniciativa de la reconciliacion (Gen 3 15). Fsta bondad de Dios mas fuerte que el mal del hombre se observa ya en accion cuando preserva a Noe y a su familia de la corrupcion y del diluvio (Gen 6 5 8) y con el re crea un universo nuevo pero sobre todo en la vocacion de Abraham donde el proyecto de reconciliacion se hace explicito. Por ti seran bendecidas todas las naciones de la tierra (Gen 12 3).

2 EL PECADO EN LA HISTORIA DE ISRAEL. El pecado presente en el mundo desde los origenes de la humanidad acompaña a toda la historia de Israel. Observemos para ilustrar este hecho un episodio caracteristico la adoracion del becerro de oro (Ex 32). Como Dios habia hecho a Adan por iniciativa gratuita objeto de su benevolencia lo mismo hizo con Israel su pueblo Especial mente toda la historia del exodo de muestra los hechos con los que mantuvo su palabra. Pero en el momento mismo en que Dios establece alianza con su pueblo y se compromete con el dando a Moises las tablas de la alianza' (Ex

31 18) el pueblo pide a Aaron un dios que no este tan lejano e invisible hecho a su medida. Un dios que camine con el pueblo allí donde este que ra llevarlo y no que le ordene al pueblo caminar con el. El pecado consiste tambien aqui en una negativa a obedecer que mas profundamente es negativa a confiar en Dios y a abandonarse a el reconociendolo como el unico suficiente como el unico de quien el hombre recibe su existencia y a quien solo debe servir (Dt 6 15). Aquí esta la raiz del pecado en cuanto idolatria tema este que volvera a ser recordado y destacado especialmente por los profetas

3 LA ENSEÑANZA DE LOS PROFETAS. Buena parte de la predicacion profetica consiste en una denuncia del pecado el pecado de los dirigentes y el pecado del pueblo. De aquí la enumeracion de los pecados que aparece frecuentemente en la literatura profetica ordinaria mente ligada al decalogo. Estas enumeraciones se multiplican en la literatura sapiencial.

El pecado se transforma en una realidad muy concreta. El abandono de Yahve genera violencia rapinas juicios injustos mentiras adulterios perjurios homicidios y todos los desordenes sociales. Son significativas a este respecto las confesiones de Is 59 13ss y de Os 4 2. Quien pretende construir partiendo de si mismo e independientemente de Dios lo hara normalmente a expensas de los demas especialmente de los mas pequenos y de los mas debiles. Así lo demuestra por ejemplo el adulterio de David (2 Sam 12).

El pecado del hombre no es solamente oposicion a los derechos de Dios sino tambien a su corazon. En este sentido la Biblia habla del pecado en cuanto ofensa a Dios. El pecado no hiera a Dios en si mismo (la revelacion se muestra demasiado preocupada en afirmar la trascendencia como para poder lo creer cf Jer 7 19 Job 35 6) pero lo hiera ante todo en la medida en que se dirige contra aquellos que son objeto de su amor. Así Natan reprobara a David el haber despreciado a Dios (2 Sam 12 9ss) y por ello le previene sobre las consecuencias que ha de sufrir. Ademas el pecado al separar al hombre de Dios unica fuente de la vida se revela de hecho contrario a los designios de amor de Dios (cf Jer 2 11ss).

Por este motivo cuanto mas profunda la revelacion biblica en la trascen

dencia de este amor mas intensamente pone de manifiesto el sentido real en que el pecado del hombre puede ofender a Dios. Esta realidad se expresa a través de las imagenes por ejemplo la ingratitud del hijo con un padre que lo ama (Is 57 4) o con una madre que jamas podra olvidar el fruto de sus entrañas (Is 49 15) o bien la infidelidad de la esposa que se substituye con el primero que llega indiferente al amor incansable y fiel de su esposo (Jer 3 7 12 Ez 16 24).

En este estado de la revelacion el pecado aparece esencialmente como violacion de las relaciones personales como negativa del hombre a dejarse amar por un Dios que sufre por no ser amado un Dios al que ha hecho vulnerable el amor (misterio de un amor que solo sera totalmente desvelado en el Nuevo Testamento).

Junto al tema del pecado aparece siempre en los profetas el de la conversion. Dios permanece fiel a pesar de la infidelidad del hombre y le invita a volver mientras el hombre es capaz de hacerlo (Os 2 8ss Ez 14 11).

Dado que el pecado es rechazo del amor la condicion del perdón sera la actitud del hombre que vuelve a amar que renuncia a su voluntad de independencia que acepta dejarse amar por Dios en una palabra que rechaza lo que constituye el fondo mismo del pecado.

Todo esto rebasa las posibilidades humanas tambien la conversion es don del Dios que va en busca de la oveja perdida (Ez 34) que da al hombre un corazon nuevo un espiritu nuevo su propio espiritu (Ez 36 26ss). En tonces se realizara la nueva alianza y la ley ya no estara escrita en tablas de piedra sino en el corazon de los hombres (Jer 31 31ss).

Por ultimo el AT anuncia que esta transformacion interior se llevara a cabo gracias a la oblation sacrificial de un siervo misterioso cuya identidad nadie podria haber sospechado antes de la realizacion de la profecia (Is 42 1ss).

4 LA ENSEÑANZA DEL NT. El Nuevo Testamento revela que el Siervo venido para librar al hombre del pecado (Is 53 11) es el Hijo de Dios.

a) Desde el comienzo de la catequesis sinoptica Jesus esta con los pecadores para anunciarles la remision de los pecados (Mc 2 17 Mt 6 12) este anun

cio, situado en la línea profética, va acompañado de la predicación de la conversión, que dispone al hombre a recibir el favor divino, a dejarse amar por Dios y acoger "su reino" (Mc 1,15). Por ello, Jesús permanece impotente ante quien rechaza la luz (Mc 3,28s) e imagina que no necesita el perdón, como le ocurre al fariseo (Lc 18,9ss). Por ello también Jesús denuncia el pecado y la falsa justicia de quien se considera en paz con la ley, pero que tiene un corazón malvado (Mc 7,21ss). El discípulo de Jesús no se puede contentar con la justicia de los escribas y los fariseos (Mt 5,20); su justicia se reduce al precepto del amor (Mt 7,12). Pero viendo actuar a su maestro es como el discípulo aprenderá lo que significa amar y lo que es el pecado en cuanto rechazo del amor.

La revelación más sorprendente es la de la misericordia de Dios con los pecadores, expresada por Jesús, tanto a través de la palabra en la línea de la predicación profética (cf en particular Lc 7,36ss; 19,5; Mc 2,15ss; Jn 8,10ss), como —sobre todo— con los hechos: Jesús acoge a los pecadores con la misma bondad que el padre de la parábola (cf Lc 7,36ss; 19,5; Mc 2,15ss; Jn 8,10ss), hasta el punto de escandalizar a los testigos de esta misericordia, porque son incapaces de comprenderla.

b) *Característica del Evangelio de Juan* es la expresión "pecado del mundo" (Jn 1,29), con la que el evangelista trasciende los pecados particulares e intenta hablar de la realidad misteriosa que los produce: una potencia hostil a Dios y a su reino, con la que Cristo se encuentra enfrentado. Esta hostilidad se manifiesta ante todo, concretamente, en el rechazo de la luz (Jn 3,19-20; 9,11).

Volviendo sobre un tema ya tocado en el Antiguo Testamento (Sab 2,24), Juan atribuye esta obstinación a la influencia de Satanás, a quien está sometido el que comete el pecado (Jn 8,34) y cuyas obras son el homicidio y la mentira (Jn 8,44), que generan el odio contra la luz (3,19), contra la verdad y, consecuentemente, contra Cristo y el Padre (15,22) hasta dar muerte al Hijo de Dios. Frente al pecado del mundo, Jesús se muestra triunfante, ya que no tiene pecado (Jn 8,46), es uno con el Padre (Jn 10,30), pura luz en la que no hay tinieblas (Jn 1,15; 8,12), verdad sin rastro de mentira (Jn 1,4; 8,40), y sobre todo es

amor, cuya consumación tiene lugar en la muerte (Jn 15,13). Esta aparente derrota es, en realidad, una victoria sobre el príncipe de este mundo, que no puede nada contra él (Jn 14,3) y que ha sido abatido por él (Jn 12,31). De esta victoria son hechos partícipes también los discípulos de Jesús, convertidos en hijos de Dios por haberlo acogido (Jn 1,12). El cristiano no comete pecado porque ha nacido de Dios (1 Jn 5,9). E incluso si recae en el pecado, Jesús comunicó a los apóstoles el Espíritu, dándoles el poder de "perdonar los pecados" (Jn 20,22ss).

c) *La teología del pecado en san Pablo*. Pablo distingue el pecado (en griego *hamartía*) de los actos pecaminosos particulares, a los que denomina con el término griego *paraptoma*, que significa literalmente caída. San Pablo no quita valor y trascendencia a los actos pecaminosos, como se demuestra en la lista de pecados que aparecen en sus cartas (cf 1 Cor 5,10ss; 6,9ss; 2 Cor 12,20; Gál 5,19-21; Rom 1,29-30; Col 3,5-8; Ef 5,3; 1 Tim 1,9; Tit 3,3; 2 Tim 3,2-5). Mas por encima de estos actos pecaminosos se remonta a su principio; ellos son en el hombre pecador la expresión y la exteriorización de esa fuerza hostil a Dios y a su reino, a la que se refería Juan. El mismo hecho de que Pablo les reserve prácticamente el término de pecado en singular, les da una especial importancia. Pero, sobre todo, se preocupa el Apóstol de describir su origen y sus efectos en cada uno de nosotros, elaborando de esta forma una verdadera teología del pecado.

Presentado como una potencia personificada, hasta el punto de que alguna vez parece confundirse con el personaje de Satanás, el "dios de este mundo" (2 Cor 4,4), el pecado se distingue, no obstante, de él; pertenece al hombre pecador y es interno al mismo. Se da una solidaridad de todos los hombres en el pecado de Adán (Rom 5,12-19), que los pone en condición de muerte. Pero el punto de vista de san Pablo no es, a pesar de ello, pesimista; efectivamente, existe también una solidaridad muy superior, cual es la de toda la humanidad con Jesucristo (Rom 5,15). El pecado de Adán y sus consecuencias se han permitido en cuanto que sobre ellas debe triunfar Cristo. La victoria de Cristo sobre el pecado es para Pablo tan radical como para Juan. El cristiano, muerto al pecado, se hace con Cristo resucitado

un ser nuevo (Rom 6,14) y una nueva criatura (2 Cor 5,17).

No obstante puede volver a caer bajo el poder del pecado mientras vive en su cuerpo mortal y doblegarse a sus concupiscencias (Rom 6,2) si se niega a caminar según el Espíritu (Rom 8,5). La victoria sobre el pecado por obra de la sabiduría de Dios se consigue sirviéndose del pecado mismo. También él entra en el plan salvífico de Dios sobre el género humano: "A todos encerró Dios en la desobediencia para usar de misericordia con todos" (Rom 11,32; Gál 3,22).

Este misterio de la sabiduría divina se revela en el mundo con máxima claridad en la pasión del Hijo de Dios. El Padre entregó al Hijo a la muerte para ponerlo en condiciones de llevar a cabo el acto supremo de obediencia y de amor y realizar así nuestra redención, pasando él el primero desde la condición carnal a la condición espiritual. Para permitirle amar como ningún hombre ha amado jamás, Dios quiso que su Hijo se hiciera vulnerable al pecado del hombre, a fin de que nosotros, gracias a este acto supremo de amor, fuésemos sometidos a los efectos de la potencia vital que es la justicia de Dios (2 Cor 5,21). De esta forma "ordena todas las cosas para bien de los que le aman" (Rom 8,28), incluso el pecado.

III. El pecado en la reflexión teológica

La reflexión teológica ha sometido a constante análisis el tema del pecado y ha intentado colegir su elemento formal y sus aspectos característicos. Nos limitaremos aquí a recordar algunas de las definiciones más notables que resumen sintéticamente los resultados de esta reflexión.

1. EL PECADO COMO VIOLACIÓN DE LA LEY DE DIOS - Es célebre la fórmula de san Agustín: "El pecado es una expresión, o un hecho, o cualquier tipo de deseo que se oponga a la ley eterna". Esta definición no se debe leer, sin embargo, en un sentido legalista, sino en la perspectiva de una interpretación personal de la ley. No se trata principalmente de la infracción de una norma, sino de una actitud de oposición a Dios, autor de la ley, incluso cuando ésta está mediatizada por los que participan en la comunidad del poder de orientar los caminos

de los hombres. La ley no es sólo una norma impuesta desde el exterior, que frena o limita la libertad humana, sino ante todo, y más radicalmente, una dimensión que estructura al ser humano en sí mismo y que orienta y estimula su desarrollo (S. Th., I-II, q. 106, a. 1). De ahí que violar la ley sea oponerse a la orientación fundamental de la propia persona hacia el bien, al cumplimiento de la misión implícita en la llamada a la vida y manifestada en el conjunto de los acontecimientos a través de los cuales se explicita.

2. EL PECADO COMO OFENSA A DIOS - Es una definición que se sitúa en la línea de la reflexión bíblica. Santo Tomás la propone en diversos contextos. La encontramos reafirmada expresamente por Pío XII en la *Humani generis* (DS 3891). A la luz de la reflexión bíblica [*supra*, II], esta definición no se entiende en sentido antropomórfico, lo que podría dar lugar a una interpretación extremadamente restrictiva. Aunque sin excluir la posibilidad de comportamientos que impliquen explícitamente un rechazo de Dios, la ofensa a Dios se concretiza con mucha mayor frecuencia en un comportamiento perjudicial al prójimo y al hombre mismo (S. Tomás, *C. Gent.*, 3, c. 122).

3. LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL PECADO - Esta dimensión se pone de manifiesto no tanto por un contagio de carácter psicológico cuanto debido a la vinculación de solidaridad de todos los hombres entre sí. Cuanto más se disgrega la comunión en Cristo, tanto más aumenta la solidaridad en el mal que manifiesta y consolida el pecado. Esto se evidencia principalmente por la actual forma de vida intensamente socializada, que nos sensibiliza más al aspecto social del pecado y a una mayor corresponsabilidad frente al mal del mundo (conflicto de los egoísmos colectivos, inhumanidad en el ejercicio del poder, destrucción de los recursos naturales...).

4. EL PECADO COMO ALEJAMIENTO DE DIOS Y CONVERSIÓN A LAS CRIATURAS - Es una fórmula que se repite con mucha frecuencia y variedad en las obras de san Agustín. Esta definición sintetiza la realidad del pecado intentando captar la doble dimensión en la que se concretiza: la perspectiva teocéntrica, según la cual el pecado es oposición a Dios y deformación de su obra, y la antropocén-

trica, que contempla el pecado como mal del hombre en su plena realidad personal, social y cósmica, como disminución que impide la plenitud humana (GS 13).

Después de hacer estas alusiones bíblicas y teológicas, volvamos a plantearnos las cuestiones más específicas que se derivan del problema del pecado en los tres planos ya antes enunciados: instintivo, moral y espiritual [↗ *supra*, en l. 2, b].

IV. Sentido de culpa y pecado

1. EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD - Podríamos definir el "sentido de culpa" como una sensación dolorosa (vergüenza, miedo, escrúpulo) que acompaña a un acto juzgado como "mal" y cuyas causas no derivan de la conciencia de pecado en sentido teológico, sino de otras experiencias realizadas en el curso de la propia existencia. Muchas veces el sentido de la culpa va acompañado de sensaciones que contrastan claramente con el espíritu de fe, como el carácter de ineludibilidad hasta la desesperación. Muchas veces los conceptos de pecado y sentido de culpa se identifican indebidamente con términos como remordimiento, miedo del pecado y sentido del pecado.

En relación con el "pecado", entendido en sentido teológico, el sentido de culpa presenta algunas características fácilmente destacables: se impone, por ejemplo, sólo para algunos pecados privilegiados, con variables intensas de tipo histórico y cultural; además, puede variar, ya sea por su objeto como por su intensidad, de sujeto a sujeto.

Así hay algunos que son mucho más susceptibles que otros —incluso culpabilizados en la misma dirección— al sentido de culpa que puede suscitar una determinada acción. En lugar de tener una función preventiva del pecado, en los sujetos muy culpabilizados el sentido de culpa se vive como tal y produce un sufrimiento y una vergüenza llevados al extremo, a la exageración del pecado cometido, a la exasperación de intentos de reparación y a la intensificación de las demandas de perdón. Es posible encontrar personas muy culpabilizadas en un determinado sector de la moral, mientras que carecen casi por

completo de escrúpulos en los demás sectores.

Si analizamos el sentido de culpa bajo una perspectiva más marcadamente psicológica y recordamos su origen, el sentimiento de culpabilidad proviene y se constituye por la interacción entre un sujeto, por una parte, y el conjunto de las relaciones sociales, por otra. No nace con el sujeto, sino que se forma a lo largo de la vida como respuesta automática a las exigencias, a las prohibiciones y a las sollicitaciones del ambiente. El sentido de culpa no puede estar ligado a un suceso particular ni a un estado preciso del desarrollo afectivo. La culpabilidad representa, junto con la inseguridad, la característica de toda angustia. La angustia es siempre el miedo a una pérdida real o imaginaria. Se vive en diversos estadios: la angustia del nacimiento, del destete, el miedo de la castración (al descubrir al padre) y el miedo de la muerte.

A través de todas las frustraciones padecidas por nuestra exigencia de amor a los padres, cuando esta frustración se percibe como algo merecido, se construye nuestra culpabilidad. No es a través de un trauma solo, sino a través de todo un conjunto de actitudes, de preguntas y respuestas, de rechazos y frustraciones, como nace el carácter conflictivo de todo encuentro, de donde se generan la angustia y la culpabilidad. Estas afectan a nuestra necesidad más fundamental, que es la de amar y ser amados y reconocidos como dotados de valor.

2. CONFRONTACIÓN DEL ANÁLISIS DE LA CULPABILIDAD CON LA EXPERIENCIA HUMANA Y CRISTIANA DEL PECADO - Sentido del pecado y sentido de culpa son dos realidades claramente distintas, en el sentido de que el uno deriva de una vida de fe y el otro proviene del contexto psicosocial del sujeto.

El sentido del pecado se puede definir como un acto de comprensión por haber realizado (o querer realizar) una falsa absolutización de aspectos propios creaturales, apartándose de Dios como único fin verdadero en sentido absoluto. Este sentido del pecado no se reduce a un simple acto racional, sino que constituye un "sentir" efectivo, filtrado del entero sujeto viviente, de fallar en la propia orientación de fondo. En todo caso, este sentimiento será genuino en la medida en que tenga su origen y sea alimentado por la conciencia teoló-

gica, es decir, por la vida auténticamente orientada según la fe. Se puede hablar del sentido del pecado en la medida en que entran en juego motivos fundados en la revelación de Dios al hombre; lo demás es extraño al ámbito de la fe y, por tanto, se diagnostica y se cura mediante la obra organizadora del hombre.

Es de advertir que una característica fundamental de la revelación cristiana del pecado es la del amor de Dios y su perdón. Todo sentimiento de desesperación y de miedo después del pecado no estará dictado consecuentemente por la fe y deberá ser curado mediante otras terapias.

El sentido de culpabilidad aparece como una realidad ambivalente; es un elemento negativo cuando asume formas patológicas que llevan al sujeto a enclaustrarse en sí mismo en una actitud de angustia, de resignación y de pasividad. Pero se convierte en algo positivo cuando el dolor experimentado estimula al sujeto a salir de su situación, partiendo de motivaciones dictadas por el conocimiento de la razón e inscritas en el contexto del desarrollo global de toda la persona.

[↗ Patología espiritual I, 1-2].

Esta reflexión de tipo psicológico nos proporciona el enlace y el pase lógico al plano moral, no en el sentido de una ruptura, sino en el de una continuidad; lo mismo que el plano moral, realmente totalizante en el nivel que le es propio, será un momento que debe integrarse en la visión de la fe, que para un cristiano es el único que puede resultar totalizante de manera última y definitiva.

V. El pecado en el plano moral

El plano moral se distingue del puramente instintivo y psíquico, como hemos advertido anteriormente [↗ *supra*, l. 2 b], en cuanto lugar de la realización consciente, libre y autónoma de la persona humana en su estar-en-el-mundo y en su realización intersubjetiva con la Persona absoluta, Dios. Pero es precisamente esta dimensión de la libertad, fuera de la cual queda privado de sentido todo discurso moral —y toda responsabilidad frente al mal cometido—, lo que hoy día se pone más que nunca en tela de juicio, hasta el punto de plan-

tearse el problema de si todavía puede hablarse licitamente de mal y culpa cometida por el hombre.

En este problema, junto con la relación entre libertad y ley, nos detendremos un poco, ya que esto nos llevará a afrontar la cuestión de extrema actualidad sobre la objetividad o no de la norma moral. La norma moral abstracta, que impone al hombre lo que debe hacer para satisfacer las exigencias de la ley divina y humana, ¿se dirige al hombre real o se dirige a un hombre idealizado? ¿No reclama quizá una madurez que por definición es irrealizable, de la cual no participan el sujeto y la humanidad sino de una forma aproximativa y analógica? Teniendo en cuenta otra vez los datos de la psicología, por un lado, y las conquistas del pensamiento teológico, por otro, intentaremos encuadrar los términos de esta cuestión.

1. MORAL Y LIBERTAD - "En un primer paso de reflexión afirmo que sentar la libertad es tanto como asumir el origen del mal. Mediante esta proposición afirmo que hay un nexo entre mal y libertad tan estrecho que ambos términos se implican mutuamente. El mal tiene sentido como mal precisamente porque es obra de la libertad. La libertad tiene sentido como tal libertad, porque es capaz de realizar el mal. En virtud de este hecho real rechazo la escapatoria de pretender que el mal existe a la manera de una sustancia o una naturaleza, que existe igual que las cosas susceptibles de caer bajo la observación de un espectador situado fuera. Esta pretensión se encuentra no sólo en las fantasías metafísicas, tales como aquellas a las que hubo de enfrentarse Agustín, el maniqueísmo y todas las metafísicas que conciben el mal como una entidad. Esta pretensión puede adoptar una apariencia positiva, incluso científica, bajo la forma del determinismo psicológico o sociológico. Asumir la causa del mal en sí mismo es tanto como desechar la claudicación de pretender que el mal es algo, una realidad vigente en el mundo de las cosas susceptibles de ser observadas, lo mismo si estas cosas se entienden en sentido físico que si se sitúan en el orden psíquico o en el de las realidades sociales. Afirmo que soy yo quien ha actuado. *Ego sum qui feci*. No hay ningún ser-mal; sólo existe el mal que yo he hecho. Asumir el mal es un acto de lenguaje comparable a la palabra eficaz, en el sentido de que es un len-

guaje que realiza algo es decir que carga sobre sí la responsabilidad de una acción"

"Dije antes que la relación era recíproca ciertamente si la libertad cualificaba el mal como un actuar el mal por su parte pone de manifiesto la libertad. ¿Que quiere decir realmente eso de que se me imputan mis propios actos? Significa ante todo asumir las consecuencias de aquellos actos para el futuro es decir que quien hizo es también quien debiera admitir la falta reparar los daños soportar la censura. En otras palabras que me ofrezco como portador de la sanción. Admito entrar en la dialéctica de la alabanza y la censura. Pero al afrontar las consecuencias de mi acción me sitúo en un momento anterior a mi acto y me señalo a mí mismo no solo como el que realizo tal acción sino como quien pudo actuar de otra manera. Esta convicción de haber obrado libremente no es asunto que pueda ser objeto de observación. Se trata también de una actitud eficiente me declaro después de lo hecho como quien pudo actuar de manera diferente. Este "después de lo hecho" señala la contrapartida del asumir las consecuencias. Quien carga con las consecuencias se declara libre y pone de manifiesto esta libertad como activa ya en la acción porque es incriminado. En este momento puedo afirmar que soy yo quien ha llevado a cabo esa acción. Este paso del estar frente al situarse detrás de la responsabilidad es algo esencial pues constituye la identidad del sujeto moral a través del pasado el presente y el futuro. Quien *habra de* cargar con la censura es el mismo que *ahora* asume la acción porque es el que *actúa*. Afirmando la identidad de quien asume las futuras responsabilidades de su acción y de quien actúa. Y ambas dimensiones futuro y pasado se ligan en el presente. El futuro de la sanción y el pasado de la acción cometida se unen en el presente de la confesión"

"Tal es la primera etapa de reflexión en la experiencia del mal la instauración recíproca de la significación de *libre* y de *mal* es una realización específica la *confesión*"⁵

De esta premisa citada íntegramente por su claridad y lucidez podemos deducir que aceptar la libertad humana en su dimensión histórica significa admitir la eventualidad de la culpa. Rechazar la existencia y la gravedad de la culpa moral significa menospreciar el

cometido de la libertad humana como capacidad real de opción fundamental y reducir el mal a la condición objetiva de infelicidad extraña a la propia voluntad en que se encuentra el hombre

*El hombre es un 'ser de deseo'*⁶ caracterizado por la insatisfacción y orientado por lo tanto a un fin totalizante que puede estar indicado por el nombre de vida plenitud o felicidad. Toda realización inmediata y por lo tanto parcial de felicidad contiene en sí misma la experiencia de la insatisfacción la necesidad de ir más allá. Así, después de todo encuentro el retorno de cada cual a su propia soledad hace emerger de nuevo el conflicto que está dentro de nosotros mismos y nos remite a la constatación de lo imperfecto de nuestra personalidad y de la comunión en el amor.

La condición humana es un entramado de deseo de felicidad de comprobación de la propia fragilidad y de amenaza de infidelidad. El deseo de la felicidad se ve siempre multiplicado y reavivado por el desafío que presenta a la infidelidad. La infidelidad está fundamentalmente determinada por la finitud que representa un obstáculo para nuestra necesidad de plenitud y de absoluto dondequiera que se lo identifique.

La culpa moral no puede identificarse con la finitud sino que añade la intervención de la voluntad el hombre es culpable cuando se satisface con su propia finitud y la transforma en un fin totalizante y en suficiencia lo cual equivale de hecho a negarla en cuanto finitud.

En el plano ético se podrá decir entonces que se es culpable cuando el objeto inmediato del deseo (finito en cuanto tal) viene a ser absolutizado perdiendo de vista el fin absoluto en su trascendencia. Es por lo tanto la "objetivación del deseo de absoluto en objetos finitos con la consiguiente negación de la visión totalizante implicada en este deseo"⁷.

Reducir el mal del hombre a la propia infelicidad queriendo fuera del ámbito del propio querer significaría negar toda la dimensión ética que surge del encuentro y del reconocimiento —como otros tantos elementos originales e irreducibles— de la acción de la libertad y de la tendencia a la perfección, con su aspecto negativo aportado por la culpabilidad objetiva.

El hombre es 'libertad en situación'

La afirmación de la existencia y del valor de la libertad humana no puede eludir una confrontación con todas las formas de condicionamiento individual y social que nos afectan de hecho y que nos hacen definir la libertad del hombre como una libertad en situación. Ya la moral clásica y el mismo derecho canónico han reconocido siempre los límites de la libertad humana se distinguían los impedimentos "intrínsecos" al sujeto (la ignorancia la concupiscencia y el hábito) de los impedimentos "extrínsecos" (la violencia física y moral, el temor el engaño y la extorsión).

Estas posiciones experimentan una puesta al día. En efecto toman como punto de partida el presupuesto de que la libertad humana es una facultad de decisión perfectamente autónoma y que solo unos factores accidentales —siempre excepcionales aunque bastante frecuentes— pueden impedir momentáneamente su ejercicio. La imagen del hombre tal como nos la presenta la antropología contemporánea es bastante diversa. Se mira la libertad humana como una libertad situada la dialéctica de la libertad y del determinismo es por lo tanto inherente a todo acto humano. Y únicamente mediante esta dialéctica la acción libre se transforma en acción verdaderamente humana.

Parece por otro lado que la ciencia actual encuentra mayor dificultad en salvaguardar en el marco de este debate el aspecto específico de la libertad que en subrayar todas las servidumbres que gravan sobre el obrar humano. Estas pueden agruparse en tres causas principales factores de orden biológico social y psicológico.

Bajo el perfil *biológico* la moral clásica consideraba de una forma casi exclusiva los factores hereditarios. Pero hoy día los descubrimientos recientes de la neurocirugía de la endocrinología —con las mutaciones que estos tratamientos implican para la personalidad— así como las consecuencias del uso de diversos excitantes narcóticos y tranquilizantes ponen de manifiesto mas vivamente la influencia profunda que los factores biológicos pueden ejercer sobre el psiquismo y sobre la libertad de conciencia. El equilibrio del hombre y su sistema nervioso se han vuelto mucho mas inestables a causa de la necesidad de adaptarse a situaciones nuevas impuestas por el ritmo de la vida y del trabajo por las responsabili-

dades sociales por el fenómeno de la robotización del hombre creado por una sociedad supertecnificada.

Por lo que respecta a las influencias *sociales* la moral clásica aplicaba conceptos mas bien superados como los de respeto humano miedo y vergüenza. Hoy día se prefiere subrayar las presiones ejercidas por la mentalidad común (propaganda publicidad presión ideológica desinformación) la influencia de las relaciones afectivas vividas en varios niveles de la integración social que ha llevado a algunos sociólogos a definir la conciencia moral como la facultad de adaptación instintiva de la persona a las exigencias del grupo la misma es estructura burocratizante y robotizante del Estado moderno y la despersonalización social unida a la reducción al anonimato.

En el sector de las influencias *psicológicas* la moral clásica hablaba de la rama del hábito y de servidumbre a las pasiones. Hoy día son los datos de la psicología profunda los que motivan la verdadera naturaleza de los vínculos que ligan al hombre a su pasado y se remontan al origen hasta su primera infancia e incluso a la misma existencia intrauterina. Tan solo mencionaremos este factor cuyo análisis nos llevaría muy lejos.

Adivirtamos en particular el problema de las motivaciones inconscientes que escapan por completo a la conciencia clara del sujeto y son determinantes en actos que el sujeto por su parte considera perfectamente normales lucidos y libres. Se trata de las consecuencias provocadas por traumas súbitos en el curso del crecimiento y del desarrollo psíquico bajo la influencia de un cierto tipo de educación y que llevan a la formación de complejos neurotícos y a un proceso de infantilización que se le da con bastante frecuencia incluso en una vida consciente y adulta aparentemente equilibrada.

Las causas de este proceso de infantilización son múltiples como la dislocación de la familia la ausencia casi completa de la imagen paterna en la educación que orienta rápidamente hacia un matriarcado pedagógico la educación establecida sobre el modelo del hijo único la precocidad de la crisis de la pubertad que cada vez mas hace resaltar la diferencia entre madurez física y espiritual la incertidumbre de una época que no posee ya un ideal de humanidad válido y universalmente

aceptado el caracter superficial de nuestra civilizacion

A la luz de estas sencillas consideraciones pasando del plano teorico del que habiamos partido al citar a Ricoeur al plano practico se puede deducir por tanto que el hombre no siempre hace lo que piensa hacer y que hay expresiones como "sabia bien lo que hacia" "lo he hecho a proposito" que no siempre representan una escala valida para medir el verdadero grado de libertad de los actos propios Pero entonces ¿se puede todavia hablar en realidad de pecado?

Especialmente la nocion de pecado mortal conectada con la idea de plena advertencia y consentimiento deliberado ¿no resulta sumamente problematica? Lo que nosotros llamamos pecado ¿no puede ser tal vez el efecto de cuanto hay en nosotros de inmadurez en adaptacion social incapacidad de asumir plenamente nuestro pasado de todo cuanto queda en nosotros a nivel de instinto y no puede ser por tanto imputado a nuestro libre albedrio? El pecador no seria entonces un culpable sino un enfermo o un ser que todavia no ha llegado a su madurez.

El hecho de que se le considere de masiado frecuentemente como culpable y como tal se le condene seria una señal de que la sociedad y la Iglesia que toman esta actitud respecto a el no han llegado a una madurez suficiente y han quedado prisioneras del infantilismo propio de una moral instintiva

Despues de haber bosquejado de forma sumaria los terminos del problema indicaremos a continuacion algunas pautas para su solucion

2 OPCION FUNDAMENTAL Y ELECCION OBJETIVA* La eleccion del obrar humano se convierte en una eleccion realmente libre cuando hunde sus raices en los estratos mas profundos del ser Se deben distinguir las elecciones entre una multiplicidad de objetos particulares (que pueden estar tambien determinadas por el instinto) de la eleccion relacionada con el conjunto de la existencia que afecta al significado de la existencia misma y en la cual la persona entera se compromete incondicionalmente A esta ultima le damos el nombre de "opcion fundamental"

Los terminos de la eleccion son o la apertura de si mismo acogiendo una evolucion a cualquier precio o el repliegue sobre si mismo rechazando el

riesgo y por lo tanto la realizacion propia

La opcion fundamental al encarnarse en la realidad de la historia debiera establecer el contacto con el dato psicofisico y asumir consecuentemente todos los determinismos que condicionan su ejercicio y al asumirlos comprometer los libremente en nuevos riesgos La eleccion objetiva continua que implica esta encarnacion sera una eleccion verdaderamente libre tan solo en la medida en que participe de la libertad de la opcion fundamental Solamente este grado de participacion permitira definir cada una de las acciones individuales como buenas o pecaminosas desde el punto de vista moral o religioso

Advirtamos tambien desde el punto de vista psicologico que el sufrimiento que experimenta el hombre a causa de su impotencia para realizarse deriva propiamente del hecho de que el condicionamiento de sus complejos choca con una realidad opuesta que no puede ser sino la libertad creadora la cual a su vez le hace consciente de la impotencia en cuanto tal Toda psicoterapia consiste por otra parte en buscar el modo de ofrecer a la opcion libre la posibilidad de abrirse camino a traves de las redes de los determinismos que tienden a sofocarla

Planteado en terminos puramente abstractos el problema de la libertad continuara siendo simplemente objeto de discusion sin posibilidad de llegar a una respuesta exhaustiva La solucion verdadera se podra encontrar unicamente en la practica ya que la duda sobre la existencia de la libertad nos lleva a caer en la cuenta de que esta libertad esta por construir La libertad no es inmediata sino mediata no es fuente sino un compromiso el compromiso de hacerse mas libre

Llevar al hombre a una mayor libertad tal es la tarea esencial y permanente Descargar al hombre de su propia responsabilidad significaria privarle de su posibilidad de actuar de transformarse y de progresar Dar al hombre el sentimiento de la propia responsabilidad significa por el contrario permitirle que supere su propio pasado y que evolucione que se abra al futuro en una perspectiva de mayor reconciliacion Este es tambien el significado mas autentico del reconocimiento y de la confesion de la propia culpa no en el sentido negativo que hemos descrito al hablar del sentimiento de culpabilidad

sino en el sentido positivo y estimulante del termino

VI La dimensión espiritual, el dialogo en el amor

Hemos definido [*supra* 1 2 b] el plano espiritual cristiano como el lugar del encuentro del hombre con el Amor absoluto que fundamenta una moral de amor universalmente valida y que es el amor del encuentro con Dios el unico Absoluto con el que todas las cosas de bien relacionarse y por el cual se vivenciaran todas las cosas Y ya hemos advertido que en este punto se distingue claramente el pecado en el sentido religioso del termino de las diversas manifestaciones del sentimiento de culpabilidad [*supra* IV 1 2] Aqui resumiremos los dos puntos en los que nos habiamos detenido en el plano etico para establecer el grado de posible culpabilidad responsable en el hombre la libertad y la ley

1 EL PECADO COMO FRACASO DE LA LIBERTAD HUMANA Hemos observado en el plano etico que la culpa no puede reducirse al limite conatural del hombre mismo sino que se produce cuando el objeto inmediato del deseo en su calidad de finitudo viene a ser absolutizado perdiendo de vista el fin absoluto en su trascendencia

Ahora bien a los ojos de la fe este Absoluto existe positiva y realmente y se revela como una Presencia personal que puede ser interpelada y llamada por su nombre La accion buena del hombre en relacion viva con Dios tiene por tanto a Dios como fin ultimo y como fuente primigenia

Pecar no significa orientar el acto humano hacia una nada —como si esta existiera de manera positiva y distinta de Dios— sino privar al acto humano de su trascendencia en relacion con Dios Consecuentemente el pecado afecta tambien al tenor mismo del acto realizado no en la materialidad de su ejecucion sino en el modo en que el sujeto lo vive psicologica y espiritualmente

Ademas de un no a Dios el pecado es tambien un no al hombre es el fracaso del deseo que se repliega en su propia potencia limitada y fracasa logicamente en cuanto libertad Esta actitud de rechazo es lo que define al pecado mortal Podemos volver a considerar breve

mente aqui la distincion clasica entre pecado mortal y pecado venial para ponerla en su justa perspectiva La moral clasica puso sobre todo el acento en la materialidad del acto tomando como criterio casi unico la clasificacion de los pecados Como reaccion a esta postura la reflexion contemporanea tiende a valorar los factores de situacion y las exigencias de un compromiso proporcionado de la libertad en tal medida que casi ninguna situacion humana puede realizarse de hecho Refiriendonos a cuanto hemos dicho con relacion a la libertad en el plano etico podemos afirmar que la gravedad de un acto depende de su grado de participacion en la opcion fundamental El pecado mortal estara limitado claramente a las elecciones determinantes a los momentos de decision en los que el hombre decide quizas todo el resto de su vida

Por dificil de justificar y de explicar que resulte la diferencia entre pecado mortal y pecado venial esta por lo tanto implicitamente presente en toda definicion de pecado El pecado venial no es tal sino por analogia en cuanto que realiza de manera imperfecta la intencionalidad y los efectos del pecado mortal A este ultimo tan solo bajo el punto de vista etico se aplica la definicion dada de tematizacion del deseo de lo absoluto en objetos finitos y desde el punto de vista teologico la definicion de "acto a través del cual el hombre si tuva en un bien limitado el sentido ultimo de su vida reivindicando su propia autonomia frente a Dios"⁹

Con su diverso grado de gravedad el pecado constituye siempre la prueba de la libertad es decir el suceso critico en el que ella mide el precio de sus elecciones anteriores descubre su falibilidad pero tambien en ello se revela como libertad humana

2 LA DIMENSION DE LA ESPERANZA El discurso espiritual acerca de la libertad se distingue del puramente etico por que reclama de nosotros que pensemos en la libertad bajo el signo de la esperanza¹⁰ Por eso si existe un modo especificamente espiritual de hablar del mal es hablar segun el lenguaje de la esperanza En el lenguaje evangelico considerar la libertad a la luz de la esperanza significa replantear la existencia en el movimiento que con Moltmann podria definirse como el futuro de la resurreccion de Cristo Esta formula kerigmatica podria ser designada

con la expresion de Kierkegaard "pasion por lo posible" que revela en contraposicion con cualquier tipo de abandono al presente y sumision a la necesidad la impronta de la promesa de la libertad. La libertad confiada al Dios que viene se abre a la nueva situacion radical es la imaginacion creadora de lo posible.

La libertad a la luz de la esperanza es una libertad que se afirma a pesar de la muerte y a pesar de todos los signos de la muerte. Es libertad para la negacion de la muerte libertad para desafiarse los simbolos de la resurreccion bajo la apariencia contraria de la muerte. Mas fundamental que la categoria del "a pesar de" es la categoria del "con mayor razon" de san Pablo (Rom 5 15 17) "Pero no como fue el delito fue el don porque si debido al delito de uno solo todos murieron ¡mucho mas la gracia de Dios y el don por la gracia de un solo hombre. Jesucristo sobrea abundante en todos! Si debido al delito de uno solo la muerte reina por conducto de este solo mucho mas los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinaran en la vida por medio de uno solo ¡Jesucristo!"

Es en esta dimension donde la libertad se peca de si misma se conoce a si misma y quiere pertenecer a esta economia de la sobrea abundancia. Desde este punto de partida se puede iniciar un discurso etico y teologico sobre el mal.

El lenguaje espiritual a diferencia del lenguaje etico situa al mal delante de Dios (cf Sal 50 "confesion del pecado") Puesto en la presencia de Dios el mal es reintroducido en el movimiento de la promesa. El arrepentimiento dirigido esencialmente al futuro queda ya apartado del remordimiento que es reflexion referida al pasado.

Colocada en presencia de Dios la conciencia del mal cambia tambien totalmente de contenido. Corresponde menos a la transgresion de una ley que a la pretension del hombre de constituirse en arbitro de su propia vida.

En el plano puramente etico la voluntad puede ser definida por la relacion entre libre arbitrio y ley. En realidad la voluntad se constituye mas fundamentalmente por un deseo de plenitud y de cumplimiento.

El verdadero mal, el mal de los males se revela en falsas sintesis es decir, en las falsificaciones actuales de los grandes intentos de totalizacion de

la experiencia cultural. Es la mentira de las sintesis prematuras de las totalizaciones violentas. Por ello debemos tener el valor de incorporar el mal a la etica de la esperanza.

Mientras el moralista establece contraste entre el predicado del mal y el predicado del bien y todo lo atribuye a la libertad reconociendo en ella su origen la mira mas alla su problema no es tanto el del origen cuanto el del fin del mal. La fe es incorporada —como ya se ha recordado en la reflexion biblica [↗ *supra*, III]— con los profetas en la economia de la promesa con Jesus en la predicacion del Dios que viene con Pablo en la ley de la sobreabundancia. Por esta razon la vision de la fe sobre los hechos y sobre los hombres es esencialmente optimista y benevolenta.

VII. Conclusiones

Partiendo de un analisis del concepto de pecado hemos abordado problemas muy diversos, de orden psicologico filosofico teologico y espiritual, pero el hombre el pecador es todo esto y resulta imposible mantener una distincion clara entre los diversos aspectos que se compenetran y se superponen en el Negarse a hacerlo hubiera sido situarse fuera del dinamismo de lo real.

Sin embargo da la impresion de que se pueden destacar algunas "constantes" que ayudan a desarrollar de forma mas positiva el concepto que tenemos del pecado. Asi seria posible responder a la pregunta sobre la desaparicion del sentido del pecado afirmando que si ha desaparecido un cierto sentido del pecado esto no es absolutamente malo en la medida en que se crea en los hombres una conciencia nueva y mas autentica del pecado. Lo que importa es captar el modo como nuestra epoca expresa su experiencia espiritual e intentar discernir en la multiplicidad del lenguaje de la hora presente y por la constante referencia a la palabra de Dios cual es el nuevo y mas autentico sentido del pecado.

Ya podemos resumir brevemente en tres direcciones las constantes que hemos encontrado en diversos planos de la actual investigacion y que nos parecen sintetizar las lineas principales de la conciencia que el hombre y el cristiano de hoy tienen del pecado y de su ser pecador.

1 EL REDESCUBRIMIENTO DE LA DIMENSION INTERPERSONAL DEL PECADO. El analisis de la formacion del sentido de la culpa [↗ *supra*, IV, 1] nos ha demostrado ya, en el plano de los instintos, que este sentido de culpa nace en el niño a consecuencia de una privacion de amor, del rechazo de la agresividad frente a la figura materna y paterna con el sentimiento de la angustia que de ahí se deriva. Pese a que todavia nos encontramos a un nivel por lo general inconsciente, se ve que precisamente la falta de realizacion de una relacion humana de vital importancia es lo que culpabiliza al individuo.

Esto se ha visto con mayor claridad en el plano moral al describir la culpa como el repliegue del hombre sobre si mismo que le impide una plena realizacion humana ya que ésta presupone la apertura al dialogo con los demas y al reconocimiento de otro ser como fin ultimo y totalizante.

A nivel religioso, donde el reconocimiento de otro es reconocimiento y comunión en el amor con "el Otro" el pecado asume, en la linea de la revelacion biblica y de la tradicion teologica mas autentica, un significado de ruptura de una relacion de alianza con Aquel que nos ha amado el primero y que es la fuente del amor con que amamos a los demas hombres, hermanos nuestros.

Mas cercanos a los datos ofrecidos por el analisis del término culpabilidad que a una correcta interpretacion biblica y, en particular a la mentalidad evangelica nos hemos acostumbrado a considerar el pecado como una cosa, una mancha que comporta una sancion y que debe ser cancelada mediante formas expiatorias. Lo que ahora se nos exige se encuentra en el sentido de una concepcion más claramente personalista, en la que debemos sentirnos responsables hasta el fondo, como seres libres. Pecadores por ser ingratos, por el rechazo mas o menos total del Amor, de Dios y del prójimo la leccion de los santos.

2 SUPERACION DE UNA VISIÓN FATALISTA DEL PECADO - Mirar la realidad del pecado en términos personalistas significa rechazar una visión fatalista, que lleva al miedo o a la resignación. El pecado no es una realidad extraña al hombre sino que es el hombre mismo realizando opciones equivocadas, cuya responsabilidad y cuyas consecuencias debe poder asumir. Realidad iluminada claramente

en el plano ético, pero presente también en toda la reflexión bíblica. Tampoco el "pecado del mundo", del que habla san Juan, o la *hamartia*, de que habla san Pablo, deben entenderse en el sentido de una ontologización del mal.

Este reconocimiento de la libertad del hombre frente a su mal (a pesar de los condicionamientos que la limitan) si bien, por una parte, agrava la responsabilidad del pecador, por otra lo libera del temor. Efectivamente si el mal no es una fatalidad ineludible (casi una condicion de condena a la que nadie puede sustraerse), sino el fruto de una opcion que no es definitiva, queda abierta la dimension de la esperanza, que se realiza en el plano ético al reconciliarse consigo mismo y con los demas, y en el plano cristiano se concretiza en la misericordia de Dios y en su perdon.

3 SUPERACION DE UNA VISIÓN LEGALISTA PARA UNA CORRECTA INTERPRETACIÓN DEL VALOR DE LA NORMA - Encuadrar el pecado en el contexto de la libertad y de la responsabilidad del hombre frente a si mismo a los demas y a Dios significa que esta realidad no puede definirse de manera simplista por la relacion con la ley como una cierta educacion nos ha inducido a creer durante mucho tiempo.

La reflexion biblica y teologica nos ha recordado que el mismo concepto del pecado entendido como desobediencia no se contempla desde una optica legalista. La desobediencia es tal ante todo en relacion con la persona que es autor de la misma y con el valor que ésta expresa. Ya en el plano de los instintos se advierte que el aspecto negativo del supeyo en cuanto instancia de prohibicion no se separa del positivo de la identificacion con la figura paterna. La ley no queda entonces vaciada de su contenido, sino que se contempla en su justa perspectiva, no es un fin, sino un medio, y por ello no es absoluta sino relativa, relativa a los valores absolutos que ella expresa, traduciéndolos e interpretándolos en las situaciones historicas y humanas concretas.

De la fidelidad casi idolátrica a la letra de la ley —la divina y la natural— se pasa a la fidelidad a su espíritu, a su verdadera finalidad, que es conducir al hombre a una comunión más plena con Dios en el plano espiritual y a una realización más plena de la propia persona en el plano ético. El bien y el mal serán entonces determinados por la orienta-

cion fundamental del hombre que se abre o se cierra a estos valores como nos ha permitido verlo la reflexion sobre la 'opcion fundamental' en el ambito en que se encuentra en situacion de adoptar opciones verdaderamente libres de abrir y cerrar los ojos a la luz usando la imagen del evangelio de san Juan. Es facil comprender que sin caer en los excesos de la doctrina moral que sustituye de manera pura y simple la norma por la situacion se revisa decididamente la mentalidad preceptivista de la moral tradicional que consideraba posible catalogar y dar soluciones prefabricadas a todas las soluciones hipoteticas en que una persona pudiera encontrarse.

Se denuncia asimismo la posicion de quienes en base a un criterio puramente exterior y juridico se sienten tentados a ver al hombre caer en pecado mortal casi a cada paso. Esta reflexion deberia llevarnos a una concepcion mas serena aunque intensamente responsabilizadora de nuestras relaciones con Dios. Pecador es quien rechaza a Dios y su voluntad de amor que se nos da a conocer en la norma.

4. EL PECADO EN LA DIMENSION DE LA ESPERANZA. La conclusion mas importante a que se llega partiendo de las reflexiones precedentes es la de la esperanza a que queda abierto el pecador. Desde el punto de vista especificamente cristiano podemos decir que tiene sentido hablar del pecado porque esto lleva a hablar del perdón y de la misericordia del Padre (conversion). Eso es lo que se descubre a cada paso en la reflexion bíblica y lo que se echa de ver también en el plano instintivo y en el plano ético al hablar del valor positivo del sentido de culpa como estímulo para reconstruir cuanto ha dañado el mal cometido de la exigencia de restauración de la propia persona y del encuentro con los demás como componente esencial de todo reconocimiento y confesión de la culpa moral.

Pero nos parece característico de la experiencia cristiana del pecado el hecho de no ser descubierto sino como consecuencia y en el seno del perdón divino recibido. Es la toma de conciencia del amor de Dios como misericordia y perdón recibidos lo que debe siempre preceder e incluir en su dinamismo la manifestación del pecado y su confesión por parte del pecador.

↳ Por lo demás éste es el modo como

Jesús se acerca a los pecadores ofreciéndoles la posibilidad de la curación y de la salvación sin partir por el contrario de una reprobación por su pecado. De esta forma la percepción del pecado no es humillante y envilecedora sino fuente de alegría y de libertad.

La visión cristiana del pecado se refleja en una palabra que lo denuncia al mismo tiempo que lo suprime: el perdón. Así trascendiendo toda visión puramente humana el pecado aparece en toda su originalidad como compromiso para la conversión y compromiso con el misterio de la misericordia divina como oferta de recuperación propuesta constantemente a nuestra libertad una libertad de pecadores que "se dejan reconciliar" (2 Cor 5 20).

O Bernasconi

Notas—(1) Pio XII radiomensaje al VIII Congr. catequético de los EE. UU. 26 oct 1946 —(2) J. C. Sagne *Peche culpabilite penitence* Cerf Paris 1971 —(3) P. Ricoeur *culpa etica y religion* in Concilium 56 (1970) 329 346 —(4) L. Monden *La consciencia del peccato* Borla Turin 1968 —(5) P. Ricoeur *a c* (nota 3) 335 337 —(6) Cf en el n. 85 de la revista *Spiritus* dedicado a la ascesis la exposición en torno a la moral y la espiritualidad del deseo especialmente en el artículo titulado *Que dire de la morale a des jeunes?* de A. Rouet —(7) J. C. Sagne *o c* (nota 2) 112 —(8) S. Dianich *Opcion fundamental* en *DETM* con bibl. 731 741 —(9) Para comprender la distinción entre pecado mortal y pecado venial en el marco de la exposición en torno a la opción fundamental cf AA. VV. *La penitencia* LDC Turin 1976 67ss —(10) P. Ricoeur *a c* (nota 3) 345 346

BIBL.—AA. VV. *El pecado llamada constante a la purificación* en Rev. de Espiritualidad 127 (1973)—AA. VV. *Angustia y pecado* Sigüeme Salamanca 1969—AA. VV. *El misterio del pecado y del perdón* San Terrae 1972—AA. VV. *La educación del sentido del pecado en el catecismo* Marova Madrid 1968—AA. VV. *Pecado ¿acto o actitud?* en Biblia y Fe 2 (1975)—AA. VV. *Castilla del pecado* Verbo Divino Estella 1966—Castilla del Pino C. *La culpa* Alianza Editorial Madrid 1973—Fletcher J. *Ética de situación* Ariel Barcelona 1970—García Trapello J. *El problema de la moral en el AT* Herder Barcelona 1977—Gunthor A. *La moral de situación* Decisiones morales en contra de la ley Paulinas Madrid 1971—Haring B. *Pecado y secularización* Perpetuo Socorro Madrid 1974—Le Du J. Guerin P. *Transgresión y reconciliación en la vida de los jóvenes* Marova Madrid 1971—Lucena C. *¿Pecado y plenitud humana?* Perpetuo Socorro Madrid 1971—Monden L. *Conciencia libre albedrío* pecado Herder Barcelona 1968—Oraison M. *La cul-*

pabilidad el hombre y sus posibilidades B Aires 1977—Oraison M. *Psicología y sentido del pecado* Marova Madrid 1973—Peteiro A. *Pecado y hombre actual* Verbo Divino Estella 1972—Rahner K. *Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia* en ET III 275 293—Ricoeur P. *Finitud y culpabilidad* Taurus Madrid 1969—Schnackenburg R. *El testimonio moral del NT* Rialp Madrid 1965—Schoonenberg P. *El poder del pecado* B Aires 1968—Spicq C. *Teología moral del NT* 2 vols. Eunsa Pamplona 1970—Vidal M. *Como hablar del pecado hoy* *Hacia una moral crítica del pecado* PPC Madrid 1977—Véase bibl. de *Penitente y de Conversión*.

PECADO Y PENITENCIA EN LA ACTUAL INCULTURACION

SUMARIO I El pecado en el contexto humano II El pecado en la actual inculturación teológica III Mística del pecado IV Pecado del mundo e Iglesia penitente V La Iglesia como educadora en la penitencia

La actividad pecaminosa se expresa en la vida humana ordinaria a nivel personal y comunitario. Esta no se exterioriza como comportamiento independiente de los sentimientos y de las ambiciones propias de una época ni en base a unos reglamentos técnicos extraños a la vida cotidiana. En la acción pecaminosa el hombre vuelca también toda su aspiración interior en ella; refleja su operatividad creativa; imprime sus realizaciones culturales; comunica sus reconducidas aspiraciones personales y comunitarias. En el pecado refleja su propio ser y las características del pensar amar de su época.

Así se comprende que pueda existir un estilo propio y característico de pecar en cada época y en cada civilización. Se podría bosquejar una historia acerca de las expresiones concretas del pecado. Si el hombre se ha visto siempre como pecador no se ha caracterizado como tal de una manera uniforme. Al presente en el acto mismo de pecar atestiguan ciertos modos de bondad y de maldad que ignoraban los hombres de ayer. Vamos ahora a formular unas indicaciones pero no sobre el sentido profundo del pecado ni siquiera sobre

su significado permanente de ofensa a Dios o de adhesión desordenada a las realidades creadas [para todo esto ↗ Pecador/pecado] sino sobre las formas específicamente actuales en las que éste puede manifestarse.

I El pecado en el contexto humanístico de hoy

Si en el pecado se refleja de forma desordenada la inquietud humanística de cada época ¿cuál podría ser la de la época presente? ¿Qué ambición antropológica cultural es la que se encuentra difusa y subyacente en la experiencia pecaminosa de los hombres modernos?

Examinando la manera actual de pecar se nos descubre como al trasluz la prepotente reivindicación de la autonomía laica. No se considera grande a quien confía su propio destino terrestre a Dios ni a quien ve su propio obrar como dependiente de una ayuda trascendente ni a quien estima loable y admirable el contexto cósmico que penetra por la Providencia divina. Cuando el hombre moderno siente la necesidad de regular su existencia por una norma no la busca como presente de forma indeleble en los seres creados sino que la extrae del mismo ser cultural que él mismo ha elaborado. La mentalidad de hoy no considera pecaminoso un comportamiento porque descuide el dictamen regulador de Dios sino porque no se manifiesta como reconstrucción humanística responsable del mundo y de las instituciones públicas porque no aparece empenado en crear la comunidad de una forma cada vez mas profundamente libre. Si el pecado ofende a Dios es porque se perfila como acto que no valoriza al hombre porque no aprecia lo humano en su autonomía responsable y creadora. Se ha instaurado un sentido del pecado menos religioso y menos sagrado pero mas concreto en sus exigencias humanas menos confrontado con la grandeza de Dios pero mas predisposto a situarse frente a la humanidad de Cristo.

Para captar las influencias y los aspectos velados que están presentes en la acción pecaminosa se ha recurrido a las actuales ciencias antropológicas. Una penetración profunda ciertamente desconocida en el pasado. Se llega a registrar las constantes de la conducta pecaminosa el sentido infrahumano del propio comportamiento las causas in-

conscientes que influyen en él, la dinámica estructural que está presente en el acto moral. Todo este esfuerzo, tendente a penetrar en la realidad subjetiva del pecado, nos hace proclives inconscientemente a considerar excusado al pecador y a juzgar el pecado como expresión humanamente comprensible disminuyendo su carga de mal. Si reflexionamos sobre el modo eminentemente religioso con que antes se consideraba el pecado, más de uno pensará que nos estamos desviando hacia una visión puramente humanística que prescinde de Dios. Para otros, la tendencia actual es una desconfianza inconsciente de lo humano, que se concibe como totalmente invadido de límites, sin una visión de fe sobre la gracia salvífica que opera en la humanidad.

Justamente por el hecho de que la cultura actual nos lleva a considerar el pecado en su dimensión antropológica, este es pensado y vivido en una escala sumamente politizada. No nos sentimos culpables por el hecho de intentar realizar una reordenación obligada de la propia intimidad, ni porque no se nos vea empeñados en progresar ascéticamente, sino porque se nos juzga negligentes con las estructuras sociales injustas, porque se tiene la conciencia de vivir en una sociedad que todavía margina a los hermanos y porque pueblos y naciones se encuentran en el sufrimiento del subdesarrollo. Es cierto que nos sentimos impotentes frente a situaciones tan amplias y casi irreparables, pero esto no nos exime de ser miembros responsables de una comunidad corrompida.

El aspecto antropológico-político, que caracteriza el pecado moderno, no debe considerarse necesariamente reprochable. Al contrario, puede y debe ser asumido como exigencia de un valor humano cristianizable. Se requiere que la autonomía personal sea purificada de sus manifestaciones exasperantes que se la viva como una experiencia de la presencia del Espíritu de Cristo en lo profundo del alma, que sea una voluntad de ser libres según la evolución propia del misterio pascual.

De forma similar la dimensión política de la propia responsabilidad debe ser integrable en el ámbito eclesial caritativo, de forma que se viva el sentido de compromiso público como una expresión de la filiación común respecto al Padre celestial, como una fraternidad de amor en Cristo. La dimensión

antropológico-política puede ayudarnos tanto a comprender más profundamente la malicia difundida en nuestros comportamientos pecaminosos como a descubrir los repliegues de nuestros egoísmos interiores, a hacernos conscientes de las responsabilidades que trascienden los límites de nuestro ambiente particular y a percibir nuestras relaciones con Dios en Cristo, que han de testimoniarse y vivirse en las relaciones concretas entre nosotros y los hermanos.

II. El pecado en la actual inculturación teológica

El discurso teológico moderno no presenta, por lo general, el pecado como transgresión de la ley moral, lo trata como ruptura del devenir histórico salvífico, como rechazo del acontecimiento pascual de Cristo, como negativa a la gracia del Espíritu. Esta constante en la forma de concebir el pecado, captada dentro del dato bíblico cristológico, recibe una lectura posterior y es integrada también en la precomprensión de tres antropologías actuales: el idealismo, el existencialismo y el marxismo.

La teología actual inculturada en sentido idealístico-evolucionista considera el pecado como momento inevitable del camino del hombre hacia su desarrollo total, como expresión de la incapacidad de la persona para situarse de manera integral. El pecado es ese mal destinado a ser superado y resuelto dialécticamente una vez alcanzada la humanidad completa. Según Teilhard de Chardin, el pecado es el precio humano que debemos pagar porque estamos en camino y no hemos llegado aun "al punto omega", definitivo, último, porque todavía no estamos integrados en la comunión de todos en Cristo. También para Paul Tillich el pecado es la expresión del actual estado imperfecto de la criatura, un estado alienante que tiende hacia Cristo como "Nueva Creación".

La teología actual inculturada en sentido existencialista considera que el pecado aflora en el hombre porque, arrojado en el mundo, acepta su modo común de ver y juzgar las cosas. Según R. Bultmann, el hombre se encuentra en el mundo relegado a un estado de inautenticidad. Inauténtico es el ser que no es el mismo, que no sabe ser consecuencia con el proyecto que hace de sí mismo, que ha caído en lo impersonal

Y dado que el hombre es por vocación un don viviente de Dios se encuentra en pecado cuando no sabe situarse en total dependencia del Señor, cuando quiere buscar una seguridad con sus propias manos cuando no quiere realizarse en la historia con Dios y para Dios. Solo aceptándose mediante la fe como don totalmente dependiente de Dios en Cristo, puede salir de la inautenticidad. Según K. Rahner, Dios se entrega en Cristo al hombre mediante la gracia y lo hace capaz de un encuentro inmediato e íntimo consigo mismo. El hombre, desde su vertiente espiritual, debe valorarse en base a su decisión fundamental frente a la gracia de Dios. El ser pecador si rehusa el sentido último de la vida si se niega a introducirse en el misterio de Dios si adopta una decisión negativa de cara a la gracia del Señor.

La teología actual en inculturación marxista examina el pecado dentro de una perspectiva escatológica de la salvación en Cristo. Toda la realidad humana tiende hacia las promesas del futuro universal de Cristo, la experiencia cristiana es como una respuesta a la tensión integral hacia el futuro. Según R. Bultmann y J. B. Metz, el pecado consiste en no esperar, o esperar dentro del ámbito de la sola intimidad propia o en relación con la sola comunidad eclesial, o bien en la voluntad de construir una praxis política no fundada en la promesa de Dios en Cristo. El hombre sale del estado pecaminoso únicamente si se encamina hacia el futuro identificado en Cristo, con todo su ser, llevando a toda la comunidad cívico eclesial a un mundo renovado.

Subyacentes a estas visiones teológicas sobre el pecado, aparecen ciertos aspectos comunes. Ante todo se pone de relieve que el pecado se relaciona con Dios exclusivamente mediante Cristo. En toda acción pecaminosa se ignora fundamentalmente la acción salvífica de Cristo, se rechaza la realización de la nueva humanidad según el Espíritu. La ofensa a Dios es actualizable y modificable únicamente confrontándose con el Cristo integral.

En segundo lugar las teologías inculturadas de nuestros días evidencian la existencia del pecado específicamente distinto de los diversos pecados categoriales, y que en el fondo de todo aspecto pecaminoso se da una configuración constante común del mal, una opción generalizada de malicia. Los pecados

particulares son concreciones o realizaciones categoriales de una misma realidad pecaminosa. Si para la inculturación de cariz idealístico-evolucionista el aspecto común del pecado consiste en encontrarse en un momento del camino hacia la maduración sucesiva de la humanidad, para la inculturación existencialista dicho aspecto común se constituye en el hecho de que el hombre se ve relegado a una existencia inauténtica marcada por el límite mientras que para la inculturación marxista el pecado es señal de que no se ha alcanzado la utopía final esperada.

La inculturación teológica de hoy no nos presenta una visión exhaustiva del pecado, sino solamente alguna que otra reflexión acerca de sus relaciones con Cristo y con una sociedad humana encaminada al futuro feliz adulto del hombre. El pecado ayuda a comprender el estado provisional e inauténtico en que yace el hombre y al mismo tiempo, nos hace mirar a un futuro esperado en una dimensión política de bien. Estos aspectos solo conseguiremos comprenderlos con plenitud contemplando a Cristo como hombre nuevo integrado en el devenir de la historia salvífica.

III. Mística del pecado

Dios, unidad total de amor entre las relaciones intratrinitarias, se nos comunica estimulándonos progresivamente a convertirnos en sus hijos adoptivos. La vocación humana es llamada a la filiación divina. El Verbo encarnado es al mismo tiempo testimonio y sacramento de esta vocación nuestra. Nosotros debemos mediante la *asesis* virtuosa disponernos a la acción del Espíritu de Cristo que lentamente nos orienta y nos introduce en esta experiencia caritativa de filiación respecto al Padre: debemos secundar el don inestimable que Dios nos ofrece en Cristo por su gran liberalidad.

Nosotros los cristianos, a pesar de las claras enseñanzas evangélicas, estamos expuestos de hecho a una tentación fundamental olvidarnos de que "Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar conforme a su beneplacito" (Flp 2 13, Ef 3,20, Heb 13,21). Somos proclives a complacernos en todo lo que hacemos bien, estamos convencidos de que Dios debe agradecer nuestra buena voluntad, pensamos que Dios mismo tiene necesidad de nosotros, creemos

que basta poseer una luz interior personal y propia para sabernos orientar espiritualmente.

Frente a esta tentación, profundamente arraigada en nuestro ser, algún que otro espiritualista moderno piensa que la conciencia de comprobar que somos pecadores puede ser providencial. Semejante conciencia habitúa a desprendernos de la seguridad personal de sabernos salvados por nosotros mismos, a erradicar el orgullo de ser principio del bien, a liberarnos de la convicción de estar en posesión de una moral orientadora. Si los fariseos fueron incapaces de adherirse al Evangelio del Señor fue porque se consideraban justos. Contra aquellos "que presumían de ser justos y despreciaban a los demás", Jesús relata sus parábolas de reprobación (Mt 6,1; 23,28; Lc 16,15; 18,19). Cada uno debe no sólo sostener que Cristo salva y que salva por un don gratuito de su Espíritu, sino experimentar también en su propia existencia que es realmente Cristo el único Salvador verdadero; que las propias fuerzas son insuficientes para liberarnos del mal y que la maldad aflora de la más recóndita intimidad y la anega por completo. Se debe experimentar en la amargura de la propia existencia la propia limitación. El salmista repite su grito lleno de angustia: "Dignate, ¡oh Yahvé!, socorrerme; Yahvé, corre en mi ayuda" (Sal 40,14).

Ahora bien, ¿se debe afirmar que es necesario experimentar el pecado? ¿Se puede pensar que uno de los medios providenciales ofrecidos a nuestra santificación sea el hecho de que Dios nos abandone a los pecados? ¿Podemos pensar que Dios se sirva de nuestros pecados para ofrecernos un bien espiritual? ¿No dijo José a sus hermanos: "Vosotros os portasteis mal conmigo, pero Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que hoy estamos viendo, para mantener en vida a un pueblo numeroso"? (Gén 50,20). Ciertamente Dios sabe sacar un bien incluso del mal; sabe santificar al pecador, sirviéndose de la conciencia de su estado pecaminoso; sabe potenciar el amor del alma incluso con motivo de una experiencia pecaminosa (cf Lc 7,47). Sin embargo, éste no es el camino providencial que él ha trazado para el bien de los hombres. Lo esencial no es la experiencia de los propios pecados cometidos, sino conseguir una conciencia mística del sentido del pecado. Lo que se nos pide no es ya cometer el pecado,

que siempre es una experiencia negativa desde el punto de vista espiritual, sino tener conciencia de él según las enseñanzas que interiormente nos hace percibir el Espíritu de Cristo. Cuando un alma, aunque sea inocente, vive participando del misterio pascual del Señor, esa alma percibe y experimenta el auténtico sentido del pecado. Este se revela únicamente en la misericordia de Dios en Cristo.

Encontramos un claro ejemplo de experiencia mística del pecado en la vida de santa Teresa de Lisieux. Aunque no había cometido jamás un pecado mortal, atestigua en los *Ultimos coloquios* (12 de agosto de 1897): "Yo me siento, como el publicano, una gran pecadora. Encontraba al buen Dios tan misericordioso... Es extraordinario haber experimentado esto en el confiteor... ¡Ah!, qué imposible es proporcionarse uno mismo estos sentimientos. Es el Espíritu quien nos los da". La santa no expresa una piadosa mentira por el hecho de declarar una gran pecadora ni asume una falsa pose devocionista. Ella es profundamente consciente de que toda persona humana, por grande que sea, es extremadamente pequeña; está marcada por la limitación en todos sus aspectos, establecida en una imperfección indestructible y como necesitada de deslizar en pecados. Si ella, la pequeña Teresa, no tuvo una experiencia pecaminosa de este tipo, fue sólo por el amor preveniente de Dios. "Vuestro amor me ha prevenido desde mi infancia. Ha crecido conmigo. Y ahora es un abismo cuya profundidad no puedo escrutar" (Manuscritos C). Con motivo de su experiencia mística, Teresa se siente íntimamente solidaria de los pecadores, como si fuera una de ellos. Si no ha caído en pecados concretos es porque el buen Dios la ha prevenido con su gracia y porque la misericordia divina la ha sostenido a pesar de ella. Cuando en los últimos días de su existencia fue asaltada por continuas tentaciones de incredulidad, tiene conciencia de que en ella aflora la debilidad espiritual interior de su ser humano. Y así ruega al Señor: "Vuestra hija no puede sino decir en nombre propio y en nombre de sus hermanos: Tened piedad de nosotros, Señor, porque somos pobres pecadores... ¡Oh Señor!, despidenlos justificados... ¡Oh Señor!, si es necesario que la sucia mesa colmada de amargura en que comen los pobres pecadores sea purificada para ellos por un

alma que Vos amáis, yo quiero comer sola en ella el pan de la prueba hasta cuando os plazca introducirme en vuestro reino luminoso. La única gracia que os pido es la de no ofenderos jamás" (Manuscritos C).

IV. Pecado del mundo e Iglesia penitente

El pecado original comenzó a existir con nuestros primeros padres; fue la insana pretensión de independizarse de Dios, el cual había ofrecido el camino de la salvación en el Verbo [Pecador/pecado II. 1]. El orgullo del pecado original contaminó a toda persona, toda actividad humana, toda institución y toda la realidad mundana existente. Se constituyó como una especie de atmósfera difusora de mal, en la que respiran todos los seres y todas las criaturas.

Si el pecado original se perfiló en su esencia desde el principio, ha ido también inculcándose en modalidades nuevas a lo largo de los siglos. Todos nosotros estamos implicados y somos responsables de cómo se configura en la actualidad y cómo influye en las estructuras actuales. Los teólogos de hoy hablan del pecado original como "pecado del mundo", que se transmite a manera de contexto general y que se establece como forma común de vivir desviadamente.

El pecado del mundo nos hace comprender que, además de los pecados individuales con repercusiones sociales, existe bien un desorden encarnado en las instituciones y en las estructuras públicas, bien en la actitud pecaminosa comunitaria vivida por el conjunto de los grupos. El Episcopado italiano hace las siguientes observaciones: "La denuncia del pecado colectivo, cuando no es una excusa, cuando no intenta excluir la complicidad personal, marca un verdadero progreso en la conciencia religiosa y moral de la humanidad"¹.

Además del mundo, la misma comunidad eclesial se ve atacada por el pecado. La Iglesia se delinea al mismo tiempo como santa y pecadora, como sacramento de salvación y como institución necesitada de purificación, como comunidad de los que ya han sido redimidos en Cristo y de los que todavía no están santificados por la sangre del Señor, como realidad que inaugura el reino de Dios y como entidad que todavía peregrina en el misterio pascual terreno. El

concilio Vat. II afirma que la misma Iglesia debe vivir como penitente, aunque se presente como reconciliada de una vez para siempre en Cristo (Ef 2,15-16; Col 1,19-20). "La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación" (LG 8).

El concilio sugiere un aspecto particular de la experiencia penitencial de la Iglesia: ofrecer plegarias y obras para obtener de Dios el perdón de los pecados de los fieles. Una solidaridad esencial para la caridad eclesial². La Iglesia debe caracterizarse como penitente incluso de otras formas. Estando institucionalizada en aspectos integrativos humanos, tiene ella misma necesidad de purificarse de las señales del pecado. Comunidad santa, sigue estando marcada por las consecuencias del pecado; está continuamente obligada a convertirse a la pureza inmaculada de su Señor. Por lo demás, la Iglesia es peregrinante de una forma temporal hacia su realidad celeste en la caridad. Cristo ha inyectado en su Iglesia la penitencia pascual, a fin de orientarla a convertirse en su cuerpo glorioso pneumatizado; la ha dejado en una purificación progresiva para convertirla en signo y presencia histórica de su juicio salvífico. Precisamente porque lleva en sí misma el Espíritu de Cristo, la Iglesia experimenta el sentido más profundo del pecado. Ella es la penitente máxima, puesto que personifica el sacramento del misterio pascual de Cristo. Sería ciertamente una grave tentación para la Iglesia el intentar justificarse en su estado imperfecto en lugar de ser una penitente orientada hacia su propia conversión.

El cristiano desarrolla en todos sus actos penitenciales una penitencia comunitaria en provecho de toda la Iglesia; es pecador-penitente por ser miembro de la Iglesia. Jamás puede prescindir de una constante responsabilidad eclesial. Al mismo tiempo, su penitencia-conversión no puede actualizarse sin que la Iglesia se ofrezca como el sacramento de la penitencia vivido comunitariamente. La comunidad eclesial se autentifica en el misterio pascual de Cristo de esta forma actualizado, hasta el punto de convertirse en signo eficaz de la gracia operante en el penitente. Cuando el pecador se acusa de impenitencia, la comunidad cristiana se siente en él acusada de no haber dado suficiente

ciente testimonio de penitencia salvifica cuando el pecador satisface con seriedad su pecado es toda la comunidad eclesial la que se concibe a sí misma encaminada hacia la renovación

V La Iglesia como educadora en la penitencia

Toda la vida cristiana esta llamada a expresarse como penitencial a pesar de que la penitencia no sea el todo de la vida cristiana. La experiencia penitencial armonizada con las otras dimensiones esenciales del cristianismo es el objeto constante de la pastoral católica. La practica de la penitencia debe inculcarse a todos los fieles de modo conducente a su madurez humana y espiritual a fin de hacer que cada uno de ellos la aprecie como un don del Espíritu.

La pastoral no se limita a inculcar la penitencia en su catequesis ni la presenta exclusivamente como una verdad que debe creerse. Se compromete a hacerla vivir comunitariamente por todos y cada uno como experiencia irrenunciable como costumbre cotidiana como practica continua. Y aun existen momentos fuertes en los que quiere hacer la amar con renovado empeño. Toda reafirmación penitencial entre los cristianos debe ser considerada como una etapa provisional. La pastoral debe ser critica sobre cuanto se haya hecho, debe ser creativo profética acerca de cuanto podría realizarse ulteriormente y debe orientarse constantemente hacia una penitencia mas profunda y mas autentica.

La pastoral penitencial se preocupa de educar a cada uno de los creyentes en la penitencia dentro de un contexto de grupo eclesial, dado que la penitencia cristiana se expresa mas autenticamente en un contexto comunitario eclesial. El penitente tiene necesidad de verse apoyado y confortado por la Iglesia al encarar sus propias faltas y la necesidad de obtener el perdón de Dios necesita educarse progresivamente en el sentido penitencial junto con los hermanos en la fe. La misma admisión al sacramento de la penitencia debe traducirse en un camino de maduración penitencial. El sacramento de la confesión no es tanto un expediente facil para obtener el perdón de Dios por los pecados personales cuanto un introducirse eclesialmente en la participación del misterio pascual del Señor.

La practica pastoral y la pedagogia habian imaginado hasta ahora la oportunidad de acercar a los niños a la comunión eucarística mucho antes de la primera confesión sacramental. Es necesario un itinerario lento y una preparación mas larga de los niños a la penitencia que a la primera comunión.³ La preparación al sacramento de la penitencia es una de las tareas mas comprometidas y delicadas que unicamente puede realizarse con la cooperación activa de padres y educadores. No debe presentarse a los niños el arrepentimiento motivado por haber transgredido una ley cuyo garante es Dios. En la practica penitencial se les debe iniciar en una comunión con Cristo en el gozo so espíritu festivo de la Iglesia suscitado y creado por la pascua del Señor. Los niños no deben llegar al convencimiento de que van a reconciliarse con el confesor sino que se deben sentir ayudados a encontrarse con Jesús en la comunidad eclesial. Se va al Señor que ama a cada uno de nosotros por pecador que sea que quiere perdonar a cada uno con tal que verdaderamente desee vivir con él y que penitencialmente se introduzca en un contexto eclesial de plegaria suplicante entre hermanos. Es preciso que desde la infancia los cristianos realicen alguna experiencia gozosa verdadera del encuentro con el Señor entre los demás y con los demás a propósito de la misma penitencia. Yo me acuerdo y derramo dentro de mí mi alma de cuando iba entre la turba noble hasta la casa de Dios entre el gentío festivo (Sal 42,5).

El adolescente tiene una personalidad fundamentalmente narcisista. Su relación dialogica con Dios corre frecuentemente el riesgo de degenerar en un monólogo egocéntrico que proyecte en Dios sus propios deseos insatisfechos de omnipotencia. La educación pastoral al inculcar sentimientos penitenciales abre el yo del adolescente a la seguridad de ser perdonado por Dios y lo introduce en un dialogo con el Señor en la renovación de la alianza haciéndole percibir el sentido de la dimensión eclesial.

La penitencia sacramental es difícil entre los jóvenes parece implicar disonancias entre su aspecto de signo de reconciliación y la realidad humana como si el mundo presente debiera considerarse solo una ocasión fortuita para conquistar el reino futuro. Los jóvenes

maduran en el sentido penitencial cuando pueden considerarlo un estímulo y una ayuda para realizar el mundo en la resurrección de Cristo. Para ellos la iniciación en la penitencia puede realizarse gozosamente si incluye la conversión a la realidad del mundo si se inserta en la logica de una carne que ha de resucitar toda entera en Cristo. Los jóvenes exigen que la conversión a Cristo sea vivida como momento del descubrimiento profundo del sentido del mundo como camino para entregarse a la realidad concreta reconstruida en su autenticidad como un modo de rehacer la novedad en una continua realización de las cosas creadas como sentido de solidaridad responsable frente a los males comunes.

La pastoral debe generar el sentido penitencial en armonía con la psicología de las diversas edades del creyente en correspondencia con sus situaciones espirituales personales y en sintonía con su madurez social y eclesial. La pastoral penitencial es un compromiso prolongado en la Iglesia tanto porque el creyente se encuentra en un crecimiento psico social eclesial como porque la penitencia debe ser vivida según la nueva sensibilidad humanística. El contexto cultural en el que vivimos registra una subversión de la jerarquía de los valores a la que sigue el crecimiento de otra nueva y distinta que situa en cabeza unos valores antes olvidados o relegados a los últimos lugares mientras que ignora valores que en otro tiempo fueron preeminentes. Por eso la conversión bautismal debe prolongarse en una conversión permanente que si bien tiene sus momentos predominantes en los sacramentos de la iniciación debiera extenderse a toda la existencia cristiana.⁴

[Esta voz sirve de natural complemento a las siguientes: Pecador/penitente y Penitente]

T Gaffi

Notas—(1) CEI *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi* Roma 12 jul 1974 n 43 —(2) Cf *Ritua le romanum Ordo Paenitentiae* Vaticano 1974 III 8 —(3) Cf Conf Ep del Lacio *La iniciación cristiana* Indicaciones y normas para una pastoral regional LDC Turin 1975 pp 30-31. *Commission épiscopale française de l'enseignement religieux. La pratique pastorale de la première confession et de la première communion des enfants* en *Documentation Catholique* 56 (1974) n 6 265-266. Las Congregaciones para los Sacramentos y para el Culto Divino y para el Clero han declarado que no es lícito dar la primera comunión antes de la recepción del sacramento de la penitencia (20 mayo 1977) —(4) *CEI o.c.* (nota 1) n 12

ciones para los Sacramentos y para el Culto Divino y para el Clero han declarado que no es lícito dar la primera comunión antes de la recepción del sacramento de la penitencia (20 mayo 1977) —(4) *CEI o.c.* (nota 1) n 12

BIBL.—AA VV *Pecado y existencia cristiana hoy* en *Rev de Espiritualidad* n 127 (1973) —AA VV *Penitencia y confesión* Apostolado Prensa Madrid 1969 —AA VV *Celebraciones penitenciales* Marova Madrid 1971 —AA VV *Guía para celebrar la penitencia (según el nuevo ritual)* Madrid 1976 —Bausch W J *¿Es el Señor! Pecado y confesión hoy* Sal Terrae Santander 1979 —Háring B *Shalom Paz. El sacramento de la reconciliación* Herder Barcelona 1970 —Heggen F J *La penitencia acontecimiento de salvación* Si gueme Salamanca 1969 —Le Du J *Transgresión y reconciliación en la vida de los jóvenes* Marova Madrid 1971 —Peteiro A *Pecado y hombre actual* Verbo Divino Estella 1972 —Ricoeur P *Finitud y culpabilidad* Taurus Madrid 1969 —Rincon R *Conversion y reconciliación* Paulinas Madrid 1973 —Taylor M J *El misterio del pecado y del perdón* Sal Terrae Santander 1972 —Ilman K *La penitencia y la confesión* Herder Barcelona 1967 —Vidal M *Como hablar del pecado hoy* Hacia una moral critica del pecado PPC Madrid 1977 —Vogel C *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* ELE Barcelona 1968

PENITENTE

SMARIO 1 Penitencia y penitente referencias bíblicas 1 Pecado y conversión del pecado 2 Actitud del penitente 2 Penitencia y penitentes referencias históricas 1 Penitentes ante la Iglesia 2 Orden de los penitentes 3 Reconciliación y comunión 1 El pecador interrumpe la comunión 2 La comunión es establecida por Cristo y en Cristo 3 La realización de la comunión en la Iglesia 4 La penitencia reconciliación como sacramento de la reactualización de la comunión 5 La vida cristiana como penitencia continua 4 IV 1 La Iglesia en la vida de reconciliación del cristiano 1 La predicación eclesial de la conversión 2 La Iglesia como pueblo penitente 3 La oración por el pecador 4 Reconciliación sacramental 1 Actualización eclesial de la palabra de salvación en el sacramento de la penitencia 2 Penitencia absolución y oración eficaz de toda la comunidad eclesial 3 La penitencia como reconciliación con Dios y con la Iglesia VI 1 La unidad recuperada

Resulta difícil particularmente hoy día hablar de penitencia la excesiva insistencia en su aspecto exclusivamente negativo el hecho de haber reservado el término conversión a la mistología al retorno de los grandes pecadores o incluso a la vida espiri

tual" (véanse las tres etapas tradicionales del camino de perfección), el énfasis casi exclusivo del compromiso humano en la penitencia, han terminado por poner en peligro una dimensión evangélica fundamental de la vida cristiana. El resto lo ha hecho la distinción demasiado neta entre ese tipo de penitencia y la celebración de la misma en la Iglesia y como Iglesia. De aquí la urgencia de reasumir la vivencia y lo cotidiano de la penitencia, y la necesidad igualmente acuciante de reinsertarlos en la penitencia de toda la Iglesia y en la celebración que ésta hace de ella en la reconciliación.

I. Penitencia y penitente: referencias bíblicas

Jesús inicia su predicación con la proclamación "Convertíos y creed" (Mc 1,15). La conversión es el gran retorno personal y comunitario; el precursor hace suyo sin más el anuncio del profeta a los exiliados que anhelan el retorno a la patria: "Voz del que grita en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectos sus senderos; todo barranco será rellenado y toda montaña y colina rebajada; los caminos tortuosos se harán derechos y los escabrosos llanos, y todo hombre verá la salvación de Dios" (Lc 3,4-6; Mt 3,3). Y puesto que la salvación, el reino, ha llegado ya y está en medio de nosotros, es necesario cambiar de camino, volver hacia atrás, cambiar de mentalidad y adherirse a Jesús; creer. La conversión es cambio de camino —según el término del AT—, lo que, expresado en palabras del Nuevo Testamento, *metanoia*, significa cambio interior, total, definitivo, fundamento de una vida nueva. Un retorno total a Dios, que espera y acoge; la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) nos revela plásticamente la actitud de espera del amor misericordioso de Dios, el retorno, la conversión lenta y sufrida, la premura del Padre, que espera al pecador para ofrecerle perdón y salvación, exigiendo arrepentimiento sincero y conversión total. Dios espera; acoge al pecador por medio de Cristo y en Cristo. Jesús no se limita a hablar de conversión, puesto que él mismo convierte: "No he venido a llamar a penitencia a los justos, sino a los pecadores" (Lc 5,31-32). El dice: "Tus pecados te son perdonados" (Lc 7,48). Y él es quien

lleva a cabo la conversión. Jesús, además, es el lugar en que se opera nuestra reconciliación: "Mientras que ahora, en Cristo, vosotros, que en un tiempo estuvisteis lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo. El, en efecto, es nuestra paz; el que de ambos pueblos hizo uno, derribando el muro medianero de separación, la enemistad; anulando en su carne la ley de los mandamientos formulados en decretos, 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, y con su venida anunció la paz a vosotros los que estabais lejos y paz a los que estaban cerca, porque por él los unos y los otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu" (Ef 2,13-18).

1. PECADO Y CONVERSIÓN DEL PECADO - Tan sólo comprendiendo el discurso bíblico acerca del pecado [↗ Pecador/pecado I] se llega a comprender el significado de la conversión y del amor de Dios a los pecadores, presente en Cristo. El pecado es ruptura con Dios, ruptura con Cristo, ruptura con la Iglesia, comunidad de los creyentes, y ruptura con el mundo. Es un replegarse sobre sí mismo, sobre la propia nada, perdiendo la libertad de los hijos de Dios y causando desorden y hostilidad en el mundo externo. La conversión, por contraste, es un nuevo nacimiento, un renacimiento (Jn 3,7); es un rescate llevado a cabo por Cristo (1 Tim 2,6); es una liberación que no sólo comporta libertad de la ley (Gál 5,4), sino también libertad para acercarse a Dios (Ef 3,12). Es la reanudación de la relación del diálogo con Dios, con Cristo, con la Iglesia y con el mundo. De ahí que la conversión sea esencialmente un cambio, una *metanoia*; un cambio de raíz, que implica una transformación de la vida, surgida de la adhesión a Cristo como salvador. "La conversión, según Jesús, no se agota en la negación, en la ruptura con la existencia pasada por temor al juicio escatológico inminente, sino que abarca toda la transformación del hombre requerida por el reino de Dios e incluye también el motivo de la nueva relación personal del hombre con Dios, es decir, la *pistis*. Cambiar y convertirse es, en una palabra, lo que exige al hombre la venida del reino de Dios. Pero esta exigencia incondicional no se satisface con una simple obra humana. En Mt 18,3

Jesús explica con el ejemplo del niño lo que significa para él convertirse, hacerse otro hombre: "Si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos". Ser "niños" quiere decir ser pequeños, tener necesidad de la ayuda divina y estar dispuestos a aceptarla. Quien se convierte se hace pequeño ante Dios y está dispuesto a dejar que Dios actúe en él. Los hijos del Padre celestial anunciados por Jesús son completamente receptivos frente a él (Mc 10,27). Esto puede aplicarse también en el tema de la *metanoia*. Esta es un don de Dios, aunque no deje de ser una exigencia obligatoria; es ambas cosas al mismo tiempo y de una manera tan absoluta que excluye cualquier cálculo que pudiera enfrentar a una con la otra. Después de la llamada a la conversión que Jesús expone con el mensaje del reino de Dios, se da la promesa del cambio que realiza como preparación para el reino (cf Mt 11,28ss). Si ya el bautismo del agua de Juan —cuya misión divina fue reconocida también por Jesús (cf Mt 11,30 y par)— obraba la conversión de quien esperaba el cumplimiento de la salvación (Mt 3,11), el bautismo del Espíritu que Jesús realiza con la autoridad de quien lleva al mundo a su consumación, no es otra cosa que la prolongación de la potencia divina, que crea hombres sujetos al reino de Dios, es decir, hombres que se convierten. El hecho de que el mensaje de la *metanoia*, a pesar de su severidad inexorable, no constriña al tormento de las obras penitenciales y a la desesperación, sino que suscite el alegre consentimiento junto con una vida adecuada a la voluntad de Dios, se basa en que la *metanoia* no es ya una ley como en el judaísmo, sino evangelio¹. La conversión es, por tanto, esencialmente un don y una *gracia*, a la que corresponde la actitud de acogida o de rechazo².

2. ACTITUD DEL PENITENTE - Es penitente todo aquel que se convierte del pecado. El penitente contempla y juzga su pasado; se compara con Cristo (Ef 4,13), por cuya estatura todos debiéramos medirnos; descubre en su vida aquello que no coincide con él y rechaza todo cuanto no se adecua a él para después arrepentirse. No se trata tanto de un sentimiento o de un sufrimiento psicológico, de un sentimiento de culpabilidad [↗ Patología espiritual I; ↗ Pecador/pecado I, 2; IV], cuanto de una valoración objetiva de lo que es verdadero

y justo (Flp 4,8) y de lo que respectivamente es inauténtico e injusto en la óptica de la fe. Pero también en este juicio se puede insinuar el egoísmo. Aparte de que en una reflexión individual siempre puede insinuarse el pensamiento del impío que no cae en la cuenta del mal, pese a que es él quien ha cometido el pecado, disponemos por lo menos de dos motivos que exigen la reflexión comunitaria sobre el pecado propio.

La óptica de la fe es una óptica comunitaria; es la óptica de la comunidad cristiana, a la que se ha confiado el pensamiento de Cristo. De ahí que sea desde esa óptica desde donde se obtiene el juicio auténtico sobre el pecado propio. Es la comunidad creyente quien me pone de manifiesto cómo mi mal repercute en ella y la hace menos transparente a la Palabra. El penitente mira el momento presente y, midiéndose por Cristo y confrontándose con el juicio de la comunidad, él mismo se acusa. Tampoco se trata aquí de un simple arreglo de cuentas entre Dios y el hombre, sino entre el hombre y Cristo, que está presente en la comunidad de los fieles, con la actitud de lealtad propia de quien ante todo sabe que la ha perjudicado impidiendo que se manifestara santa y transparentara a Cristo.

Però el penitente está sobre todo en tensión hacia el futuro. Como cristiano y como miembro de una comunidad de cristianos, se encuentra en camino no sólo en lucha contra el mal, sino en tensión hacia la medida y la perfección de Cristo, que nunca podrá conseguir en la tierra, pero que debe iniciar y continuar. El penitente quiere la reconstrucción de todo lo que ha destruido con el pecado; quiere la reconstrucción como manifestación del don del perdón, de la gracia de la reconciliación, como obra del Espíritu que ha vuelto a habitar en él. Tampoco aquí se trata únicamente de sí mismo, sino de la Iglesia y del mundo. Con el pecado se entorpece y hace opaca la obra de Dios en su Iglesia, a la vez que se destruye la obra de Dios en el mundo; la satisfacción, además de un símbolo, es compromiso educativo para el penitente, favorecedor de la transparencia de la comunidad de los creyentes y constructivo para el mundo entero.

Por estas breves reflexiones de fundamento bíblico, la conversión, la penitencia y la reconciliación aparecen ya como exigencias del individuo que se refleja en la comunidad y como dimensión

de la comunidad que se hace transparente en el cristiano³.

O. Bernasconi

II. Penitencia y penitentes: referencias históricas

1. PENITENTES ANTE LA IGLESIA - En la praxis eclesial primitiva, el bautismo no sólo operaba la remisión interior de todo pecado, sino que al mismo tiempo introducía al creyente en la participación del misterio penitencial eclesial de la pascua de Cristo. En cierto modo, todo cristiano se constituía en penitente en sentido espiritual. Si después del bautismo se gravaba su conciencia con determinados delitos nefandos, quedaba excluido de la comunión eclesial ordinaria, tanto penitencial como eucarística. Se constituía penitente no sólo ante Dios, sino también ante la Iglesia; tenía necesidad de reconciliarse oficialmente con ella.

Al fiel que se había hecho pecador público la Iglesia le ofrecía la posibilidad de participar en una penitencia eclesial especial. Se caracterizaba públicamente como penitente por el hábito, por el puesto que ocupaba en la asamblea eclesial, y por una determinada práctica de satisfacciones (ayuno, etc.). Pero, sobre todo, se sentía favorecido por una gracia eclesial; por el hecho de estar inscrito en la penitencia pública se reconocía confiado a la plegaria infaliblemente eficaz de la Iglesia, con la certidumbre de una reconciliación sucesiva por parte del obispo o del clero en nombre de toda la comunidad.

La Iglesia fundamenta su propio poder de reconciliación en el convencimiento de que Dios es misericordioso con todo pecador sinceramente arrepenido. Sin embargo, las diversas iglesias individuales no siempre ejercen su propia facultad de remitir los pecados. Y esto se debe a diferentes motivaciones. Según Hermas (*Mand.*, IX, 1,8; 3,6), la praxis eclesial admite a la penitencia tan sólo una primera vez después del bautismo, pero no más, debido a que el final es inminente. En la iglesia patristica (en Occidente, desde Tertuliano hasta el III sínodo de Toledo del año 589; en Oriente y Alejandría, con Clemente y Orígenes), la restricción en admitir a la disciplina penitencial tiene una nueva motivación: poner coto al posible laxismo en las costumbres cristianas. Para

impedir tal posibilidad, ciertas iglesias (con san Cipriano en África y con los sínodos de Elvira y de Zaragoza) incluso no conceden la absolución eclesial de determinados delitos. Y hasta cuando estos pecados se someten a la disciplina eclesiástica se declara que "no pueden ser perdonados en la Iglesia" de forma total (Hermas, *Mand.*, IV, 3,5; Tertuliano, *De poenit.*, 7,10; Orígenes, *Hom. in Ex.*, 6,9; etc.).

En la patristica posterior hay sínodos y obispos que establecen una disciplina para la penitencia eclesiástica en relación con los grados de exclusión de la comunidad eclesial, con su duración y con la readmisión sólo parcial (ya que se prohibía de forma perpetua el acceso al clericalo y las relaciones conyugales). Si en la Iglesia de los primeros siglos la penitencia pública era, sobre todo, un camino eclesial de conversión, en la actualidad ha venido a ser una pena en sentido eclesiástico-litúrgico. La comunidad eclesial toma conciencia de la necesidad de regular la vida cristiana con normas canónicas, de delinear con claridad y precisión los ámbitos públicos a los que tienen acceso los pecadores y de instituir un reglamento eclesiástico para la excomunión.

De hecho la ley canónica inculcaba con precisión las sanciones eclesiásticas, pero no garantizaba los medios para hacerlas vivir con espíritu penitencial. Las restricciones penitenciales relativas a la vida conyugal y a la participación sacramental eran motivo de notable malestar espiritual para los penitentes. La ley canónica tiene exigencias jurídicas que no siempre se adecúan a las preocupaciones pastorales. La pastoral eclesial ha pensado las formas oportunas de evitar al máximo las dificultades surgidas de la ley canónica penitencial; por ejemplo, el aplazar la penitencia eclesiástica para el lecho de la muerte y la vejez [Cesáreo de Arlés, *Sermo* 282, 2; Avito de Vienne, *Ep.* 18; III concilio de Orleans (538), c. 24]. La prescripción canónica de la penitencia pública consiguió promulgar en la comunidad cristiana una práctica universalmente uniforme de imposiciones penales, pero también ofreció la ocasión de vivir la penitencia como simple excomunión eclesiástica estructurada dentro de una trayectoria específica de simple pena legal, como si pudiera realizarse independientemente de la práctica interior de los sujetos interesados. Esta influencia, de forma bastante difu-

minada, persistirá hasta el mismo concilio de Trento, el cual haría uso de categorías "judiciales" para tratar la realidad del sacramento de la penitencia.

La espiritualidad penitencial adoptaría sucesivamente un modo propio de expresarse fuera del ámbito jurídico de la excomunión eclesiástica, favoreciendo la práctica de la confesión privada como sacramento. Semejante praxis sacramental acentúa la atención centrada en la purificación interior del penitente individual; va privatizando la relación entre penitente y confesor fuera de una perspectiva de penitencia pública. El individuo busca el sacramento de la confesión para asegurarse la salvación futura y para conseguir la paz interior de la conciencia. Desde el s. XII la teología escolástica intentará conciliar el aspecto personal de la penitencia con la intervención sacramental de la Iglesia. Esta precisará cuándo y cómo debe integrarse la penitencia personal en la absolución sacramental. Si todo pecado grave separa al individuo de la Iglesia como realidad de gracia, tan sólo el estado de pecado público excomulga de la comunidad eclesial visible. La excomunión viene a ser no tanto una institución penitencial espiritual cuanto una institución canónica de pena.

Ciertamente, la Iglesia jamás ha pretendido delimitar el sacramento de la penitencia a la esfera privada de las almas individuales. También en el periodo posttridentino impuso límites a los confesores; les obligó a no absolver cuando el pecador se encuentra en estado de pecado sin un arrepentimiento sincero y eficaz. Siempre ha conservado la excomunión eclesiástica como prohibición de la absolución sacramental y de la comunión eucarística. Y, sin embargo, la experiencia actual de fe cristiana reclama una integración interior más profunda de la penitencia privada en la penitencia pública eclesial. El Vat. II ha intentado orientar la penitencia armonizando mejor sus aspectos personales y comunitario-eclesiales (LG 11; SC 109); la paz con Dios se propone en el marco de la paz con la Iglesia. El nuevo *Ordo Paenitentiae* presenta la penitencia sacramental en su expresión histórico-salvífica personal, intentando introducirla en un contexto integrador comunitario-eclesiológico. Se trata tan sólo de una pista, que la praxis cristiana sabrá descubrir y vivir más profundamente en el futuro.

2. ORDEN DE LOS PENITENTES - Aunque con modalidades canónicas y eclesiales bastante distintas, el orden de los penitentes ha existido siempre en la comunidad cristiana. Está constituido por aquellos pecadores que la Iglesia considera que no deben adscribirse a su comunión sacramental, sobre todo en relación con el banquete eucarístico. Aunque continúen siendo miembros de la Iglesia, no son admitidos a beneficiarse de su acción sacramental.

Pero el orden de los pecadores públicos penitentes, ¿es de por sí un sistema eclesiástico exclusivamente negativo? ¿No incluye algún testimonio beneficioso para la comunidad eclesial? Siempre desarrolla su misión cristiana. Recuerda que la penitencia es un estado obligatorio para todos y para toda la vida. El creyente es invitado a desempeñar su deber penitencial durante toda su vida, dentro de su misma experiencia mística. Ser penitente significa fundamentalmente no sólo purificarse de los pecados cometidos, lo que constituye una actitud personal irrenunciable, sino, sobre todo, significa vivir el misterio pascual de Cristo, pasando gradualmente de un vivir según la carne a ser espíritu resucitado en el Señor glorioso.

El orden de los penitentes desarrolla una misión ulterior. Recuerda que, aun siendo pecadores, es posible ser partícipes de la misericordia de Dios esperando en la salvación que ofrece Cristo. Como pecadores continuamos mirando al Señor en forma suplicante; tenemos fe en su voluntad salvífica; consideramos que sólo su gracia es capaz de superar nuestra mala voluntad. Por último, el orden de los penitentes proclama que cuantos viven en caridad son bienaventurados. La caridad no es algo que se merece, sino únicamente un don de Dios. Si en la actualidad no todos comprueban con la propia experiencia dolorosa que son incapaces de permanecer en amistad con Cristo, se debe únicamente a la misericordia preveniente de Dios. El Señor es imprevisible en sus designios de gracia. "El viento sopla donde quiere, y se oye su ruido, pero no se sabe de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,8). En la Iglesia se proclama a todos la gratitud del amor en el Espíritu de Cristo mediante el orden eclesial de los penitentes.

El modo de proclamar la penitencia pública en la Iglesia ha variado según los tiempos salvíficos. En la comunidad

eclesial primitiva, el orden de los penitentes indicaba el estado de los pecadores subjetivamente ya convertidos y, en consecuencia, admitidos a la práctica de la penitencia pública; en cambio, en la comunidad eclesial actual está constituido por cuantos carecen de la fuerza suficiente para salir de una situación pecaminosa pública. Si los primeros estaban convertidos, los segundos tienen que convertirse; si los primeros eran miembros eficientes de la Iglesia, los segundos se manifiestan al margen de ella; si los primeros testimoniaban la misericordia recibida de Dios en Cristo, los segundos la suplican para que se manifieste en ellos; si los primeros ponían de relieve con cuánta profundidad transforma al hombre ya desde ahora el misterio pascual de Cristo, los segundos tienen fe en que el Espíritu habrá de concederles el don de una experiencia pascual en algún momento de su vida presente.

Los penitentes públicos de hoy no se deben imaginar que estén sin gracia absolutamente. Todo depende de la misericordia de Dios en relación con las disposiciones subjetivas. También en aquellos que son conscientes de su pecado puede suceder que el Espíritu encuentre en determinados momentos cierta disponibilidad a romper su vinculación con el pecado, aun cuando la situación del mal vuelva a reabsorberlos posteriormente en la desorientación pecaminosa. Cuando el don de la caridad llega a manifestarse por breves instantes en el ánimo del pecador, a éste le es lícito esperar en la misericordia de Dios para con él. El pecador público es como un naufrago que, emergiendo todavía de cuando en cuando a la superficie, siente la posibilidad de esperar en un socorro eventual que lo salve.

La penitencia en la comunidad eclesial se vive en grados, formas, condiciones e intensidades muy diversas. Con el conjunto de las experiencias penitenciales se formula una penitencia coral eclesial, aunque nunca llegue a ser tan adecuada como la que requiere el misterio pascual de Cristo. Y, sin embargo, una penitencia eclesial comunitaria, si se considera en la gama policroma y polifónica de la historia salvífica, posee gran validez. La espiritualidad penitencial se desgrena en un devenir histórico, porque el Espíritu pascual de Cristo impregna todo el continuo actualizarse sociocultural de la Iglesia y porque la comunidad eclesial vive la pe-

nitencia según la gracia adecuada a cada época. Una penitencia que, siendo paso de la muerte a la vida, es en la comunidad cristiana invitación a la alegría festiva profunda (Lc 15.7).

T. Goffi

III. Reconciliación y comunión

1. EL PECADOR INTERRUMPE LA COMUNIÓN - El hombre es una criatura de la tierra, pero está llamado e invitado por Dios a convertirse en socio suyo en una vida de amistad y de comunión, y ello es posible porque el hombre está creado a su imagen y semejanza. Esta imagen se halla seriamente desfigurada en el hombre por el orgullo y la autosuficiencia, que son la raíz misma del pecado; no quiere reconocerse ya dependiente de Dios, ni siente necesidad de orientarse a él como la imagen a su prototipo. Pero la llamada y la invitación de Dios permanecen indelebles en él, aunque desconozca o incluso rechace el hecho de que se hace humano en la medida en que se diviniza⁴. Por este motivo en el corazón del hombre hay unas aspiraciones indestructibles a la verdad, a la justicia, a la responsabilidad, a la armonía, a la paz en el mundo, aspiraciones jamás adormecidas y siempre renacientes. Estas aspiraciones tan vivas en la actualidad sugieren que también el hombre moderno busca confusamente superarse, hacerse más grande y construir un mundo más sólido y duradero. Anda en busca de cierta trascendencia; algo diferente, una razón de ser, un ser más. Busca su origen y su destino, busca a su Padre⁵. Pero esta búsqueda no puede alcanzar su meta sino en Cristo, ya que el Padre lo ha establecido como lugar y sacramento de la comunión entre el hombre y Dios.

2. LA COMUNIÓN ES ESTABLECIDA POR CRISTO Y EN CRISTO - Dios ha salido de su misterio, se ha dirigido a los hombres, ha revelado su vida personal y les ha comunicado el designio inaudito de una alianza eterna con vistas a la comunión de vida. Su palabra, que en un principio sonaba lejana, confusa e intermitente, se entrega en Jesucristo de un modo total y suena como el mensaje de una buena nueva. Y esta palabra reclama una respuesta por parte de quien la escucha para que haya comunicación entre él y Dios. La estructura dialógica

es la pedagogía utilizada por Dios para entrar en contacto con la humanidad⁶; se trata de una relación interpersonal, que incluye por parte de Dios la revelación y por parte del hombre la religiosidad. Y en este diálogo es Dios quien toma la iniciativa; el "hombre no puede establecer con Dios relaciones personales inmediatas con sus solas fuerzas naturales ni puede llegar a Dios sino a través de las criaturas, como fundamento absoluto de la existencia de lo creado. Hablando humanamente, nosotros no llegamos a Dios como persona en sí mismo y por sí mismo. Porque la comunión con Dios no es posible sino a través de y en una aproximación benévola de Dios a nosotros"⁷. Cristo es la manifestación y la actualización del amor del Padre. En él el Dios invisible se dirige a los hombres por amor y en él el hombre responde al amor que se le ofrece. Aquel que abre su corazón a la benevolencia absoluta de Jesús con un abandono que acepta sus exigencias ilimitadas, encuentra el amor divino y será colmado de gracia, que es, por una parte, el perdón, la reconciliación y, por otra, la santificación, la divinización y la comunión con Dios mismo. En Cristo se ha realizado dentro de la historia la fusión armónica entre el acto único y eterno de la oferta del amor de Dios y la respuesta definitiva a este amor por parte de la humanidad en su cabeza. Esta alianza de reconciliación ha sido comunicada a la humanidad entera en el acontecimiento de la muerte-resurrección del Señor; pero esta alianza no será ratificada paso a paso en la historia de la humanidad sino por cada uno de sus miembros. Y es la Iglesia la que continúa garantizando a lo largo de los siglos la realización de esta alianza hasta el retorno del Señor.

3. LA REALIZACIÓN DE LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA - El hombre de hoy, como en el pasado y en el futuro, tiene también la posibilidad de encontrar a Cristo, poder salvífico de Dios, gracias a la Iglesia, cuerpo místico del Señor, hecho presente y tangible por la predicación del Evangelio y por la vida sacramental de la Iglesia.

La predicación de la Iglesia nos ofrece el acceso a la palabra de Cristo, que sigue revelando y realizando los planes de Dios entre los seres humanos. La respuesta del hombre al anuncio de Cristo, difundido por la Iglesia, es un acto de amor, un sí que permite a Cris-

to actualizar el gran sí pronunciado por él en nombre de la humanidad al Padre de la alianza y de la reconciliación. Y esta respuesta introduce al hombre en los sacramentos de la Iglesia; porque la salvación, anunciada en la revelación y aceptada en la fe, debe desembocar en el encuentro sacramental, hecho posible en la Iglesia, a través de la Iglesia y con la Iglesia. Toda la vida de la Iglesia es sacramental porque permite encontrar al Señor, y los siete sacramentos son los puntos culminantes de este encuentro; ellos "ponen a los hombres en relación con el Señor mismo, su salvador; el mismo e idéntico Señor que históricamente sufrió bajo Poncio Pilato y resucitó"⁸. Los encuentros sacramentales son momentos privilegiados de la comunión del hombre con Dios y marcan una etapa en el camino de la divinización de la persona y en el itinerario de la Iglesia, peregrinante hacia la consumación del reino de Dios. El encuentro del cristiano con el cuerpo místico, que se hace presente gracias a la vida sacramental de la Iglesia, es, por lo tanto, una restauración del estado primitivo de comunión y de gracia y una anticipación de la victoria escatológica sobre el pecado y sobre la muerte, que inauguró el misterio de la pascua de Cristo. Pero es auténtica únicamente en la medida en que transforma nuestra vida. La salvación anunciada, aceptada en la fe y que desemboca en los sacramentos, debe manifestarse en nosotros de tal forma que nuestra vida se transforme en señal evangélica para el mundo; Dios se reconcilia en nosotros y vive aquí y ahora en nosotros. Nosotros, por nuestra parte, nos transformamos en la manifestación de la potencia salvífica de Dios, en testigos suyos entre los hombres, de forma que el mundo vea en nosotros a unos mensajeros portadores de paz, de justicia y de amor de Dios. Nosotros lo recibimos todo de la Iglesia y a través de ella, últimamente, de Dios. Pero, como portadores de la gracia recibida, nos convertimos en el lugar histórico de esta gracia, por lo cual somos una prolongación de la influencia de la Iglesia, que es la presencia de Dios salvador.

4. LA PENITENCIA-RECONCILIACIÓN COMO SACRAMENTO DE LA REACTUALIZACIÓN DE LA COMUNIÓN - Nuestro sí a Cristo lo pronunciamos en el bautismo y lo confirmamos todos los días de nuestra vida en el marco de la comunidad eclesial; y es

un si activo en la medida en que denunciamos el pecado y nos alejamos cada vez mas de el. Toda la vida de la Iglesia nos ayuda a concretizar y a detallar esta adhesion nuestra a Cristo en la vida cotidiana hace penitencia con nosotros porque es santa en su cabeza a la que anuncia y distribuye pero tambien es pecadora en sus miembros⁹. Toda la existencia de la Iglesia es una purificacion y nosotros formamos parte de este movimiento de conversion cuyo momento intenso y privilegiado esta marcado por el encuentro sacramental con Cristo. En el sacramento de la penitencia se reactualiza para nosotros el perdón concedido por el Padre en Cristo. Este sacramento es un gesto eclesial de la conversion y reconciliacion del cristiano pecador con Dios y con la Iglesia. En esta perspectiva el sacramento de la penitencia lejos de ser un simple lavatorio banal purificacion de los pecados cometidos pasando una esponja por la conciencia para dejarla limpia forma parte integrante de la historia de cada cristiano y de la historia de la Iglesia la cual es una historia de gracia que consiste en la construccion como don y como tarea de la verdadera personalidad del cristiano inserta de manera eficaz y responsable en la construccion de la historia de la Iglesia y de la historia del mundo¹⁰. Como puede advertirse toda la dimension historico existencial de la conversion cotidiana a partir del bautismo es una realidad que orienta la Iglesia en referencia al sacramento de la penitencia camino de conversion iniciado asistido conducido y consumado en la Iglesia con la Iglesia y a traves de la Iglesia.

5 LA VIDA CRISTIANA COMO PENITENCIA CONTINUA. La Iglesia como continuacion terrena de la mision salvifica de Cristo no puede seguir otro camino que el que le ha trazado su Señor a saber continuar la pascua de Cristo. Como pueblo de Dios participando en los sufrimientos de Cristo realizando las obras de misericordia y de caridad convirtiendose todos los dias de una forma cada vez mas autentica al Evangelio de Cristo se constituye en este mundo en signo de la conversion a Dios. Y este misterio lo expresa la Iglesia en la vida y lo celebra en la liturgia cuando los fieles se reconocen pecadores e imploran de Dios el perdón el suyo y el de sus hermanos tal como se hace en las celebraciones penitenciales en la

proclamación de la palabra de Dios en la oracion y en los momentos penitenciales de la celebracion eucaristica¹¹. El cristiano como miembro del pueblo de Dios participa de esta continuacion de la pascua del Señor. Es ayudado por la Iglesia a realizar lo que consiguio en el bautismo la configuracion con la muerte y la resurreccion del Señor (Rom 6 3 11 Col 2 11 15). Así pues no puede merecer la gloria de la resurreccion sin renunciar a si mismo y sin seguir las huellas del divino Maestro llevando su cruz y participando en los dolores para ser así transformado en su muerte y todo esto debe penetrar en toda la vida del bautizado en todo momento y de todos los modos posibles. Hacer penitencia no es por tanto una cuestion facultativa sino que entra en la logica del bautismo la vida del cristiano en cuanto a participacion en el misterio pascual es una conversion continua una penitencia permanente y por lo tanto una comunión continua y cada vez mas profunda con Dios. La conversion ocupa un puesto fundamental en la historia de la salvacion ella es la que lleva al hombre al bautismo y despues realiza el significado de este en toda su existencia. El sacramento de la penitencia renueva para el cristiano la eficacia salvifica del bautismo en caso de que muera a la vida divina por causa del pecado y puntualiza en momentos decisivos a lo largo de su vida terrena el esfuerzo de conversion continua y cotidiana sosteniendolo y acompanandolo hasta el advenimiento del reino comunión perfecta con Dios.

IV La Iglesia en la vida de reconciliacion del cristiano

La Iglesia no ha dejado nunca de llamar a sus hijos a la penitencia. Actualiza la propuesta de salvacion contenida en la palabra de los profetas y al fin de los tiempos en las palabras de la Palabra hecha carne para invitar al cristiano a entrar en la vida de penitencia. Dios ha hecho saber hoy a los hombres que todos deben arrepentirse por completo (He 17 30). Se trata de una propuesta realista que implica precisamente unas realizaciones concretas para encarnar nuestra muerte al pecado abstinencia ayuno limosna etc. todo ello sostenido por la oracion la cual hace que la propuesta se convierta

en una oferta gratuita la oferta y la aceptacion de esta oferta.

1 LA PREDICACION ECLESIAL DE LA CONVERSION. La Iglesia difunde ininterrumpidamente en favor de los pecadores el mensaje de conversion llamada denuncia misericordia palabra de salvacion que Cristo ha expresado en palabras y en obras.

Esta palabra de Cristo en forma eclesial se nos dirige tambien hoy en la asamblea del pueblo de Dios comunidad de fe reunida para practicar la accion de gracias y la alabanza de Dios. En el seno de la comunidad creyente la palabra recibe formas diversas. No es solo la palabra anunciada por la proclamacion (el kerigma) por la doctrina (la didascalia) apostolica la palabra de exhortacion y de invitacion es tambien una palabra de oracion una palabra de himno o de alabanza divina una doxologia una aclamacion una bendicion del sacerdote etc. Estas variaciones que representan elementos tipicamente liturgicos son otras tantas formas de la palabra unica de Dios¹². Encontramos todas estas formas de manera privilegiada en la liturgia de la palabra de la misa lecturas biblicas homilias suplicas aclamaciones profesiones de fe elementos todos que concurren a manifestar la doble funcion apostolica de la Iglesia reza y cree al mismo tiempo. Pero no se debe pensar que el anuncio de la palabra termina con la liturgia de la palabra en la celebracion eucaristica anunciamos la muerte del Señor (1 Cor 11 26) por eso la participacion activa en la eucaristia es una de las invitaciones mas favorables y mas eficaces a la conversion continua de la vida cristiana.

La predicacion de la Iglesia cubre por tanto toda nuestra existencia en formas diversas y toda forma de anuncio de la palabra implica de una manera expresa o velada una invitacion a la conversion al cambio radical. Pero la vida de la Iglesia tambien pasa por momentos intensos y privilegiados reservados a la predicacion del mensaje de conversion. Su legislacion determina un ritmo semanal (el viernes) y estacional (cuaresma adviento) son dias y tiempos determinados que se eligen entre los que de manera especial evocan el misterio pascual¹³. Para decirlo con san Pablo se trata de momentos en los que resuena la gozosa proclamacion del momento favorable del dia de la salvacion (2 Cor 6 2). Pero si la predica-

cion es necesaria para la obediencia de la fe para el comienzo de la conversion los cambios concretos son tambien exigidos para que la fe sea real y la conversion continua y autentica. La conciencia eclesial de la conversion continua se traduce en una predicacion insistente y se manifiesta en la realizacion concreta de las obras de penitencia y en la plegaria liturgica.

2 LA IGLESIA COMO PUEBLO PENITENTE. La Iglesia no da de las enseñanzas del Señor un comentario puramente teorico sino vivo toda la vida de la Iglesia es una pascua continua marcada por actos concretos. Aun insistiendo en lo indispensable del caracter interior y religioso de la conversion la Iglesia esta convencida de que dicha conversion no puede quedarse en el simple nivel de un movimiento interior de retorno a Dios sino que debe encarnarse en un cambio de comportamiento en la mortificacion y en actos de justicia y de caridad. La tradicion eclesial ha considerado como precepto divino el deber de hacer penitencia traduciendo fielmente todo lo que el Señor enseno de palabra —si no haceis penitencia morreis todos (Lc 13 3 5)— y con obras la oracion y el ayuno en el desierto. Esta perspectiva de la Iglesia no se limita a sugerir la posibilidad de transformar nuestra existencia cotidiana en una pascua continua de manera simplemente pasiva practicando la virtud de la penitencia en los deberes inherentes a nuestro estado y soportando con paciencia las tristezas de la vida sino que ademas invita a todos los fieles a obedecer al precepto divino de la penitencia añadiendo a las incomodidades de la vida y a los imprevistos de todos los dias algun acto positivo. Y aunque deja a cada uno libertad para elegir los modos de llevar a cabo la mortificacion subraya tres tradicionales en la historia de la Iglesia la oracion el ayuno y las obras de caridad.

La oracion es el primer fruto que sigue al descubrimiento de la misericordia de Dios y del pecado. Con la oracion el hombre estimulado por el amor se eleva y tiende a la union con su Señor con ella el hombre realiza el amor unico a Dios y al prójimo en el ayuno y la limosna que como alas la elevan hasta los oidos del Creador¹⁴. El ayuno mortificacion del cuerpo y renuncia a los bienes materiales, se contempla como medio para hacernos capaces de

gustar los bienes espirituales. Sustrae al hombre a las potencias del mal para someterlo a la acción del Espíritu de Dios. En este sentido, la mortificación cristiana no implica condena alguna de la carne, que el Hijo de Dios se ha dignado asumir, tiende más bien a liberar al hombre y a hacer que la dignidad de la condición humana herida por falta de medida sea curada por la voluntad de una sobriedad que es un remedio, el ayuno no es más que un medio. Es algo bueno y agradable a Dios no por su propia naturaleza sino por razón de las otras obras y no es "verdadero" sino en la medida en que tiene por motivación el amor de Dios expresado en la oración, y como consecuencia el amor al prójimo traducido en las obras de caridad. "Dichoso aquel que ayuna para dar de comer al pobre"¹⁵, pues en caso contrario "el ayuno sin misericordia no es nada" (san Agustín *Sermo* 25,7) y "el ayuno sin limosna aflige al cuerpo sin purificar el alma" (san León *Sermo* 15,2). Sobre la limosna habla san Agustín como de un don y de un perdón que tiene como efecto el perdón de nuestros pecados. "La palabra del Señor contempla todo lo que se ha realizado movidos por una misericordia que presta servicios, haced limosna y para vosotros todo será puro (Lc 11,41). No solo aquel que da de comer al hambriento y el que da de beber al sediento hacen limosna, sino también aquel que perdona al pecador. Hay varias clases de limosna que todas nos ayudan a obtener el perdón de nuestros pecados cuando las practicamos" (san Agustín *Enchiridion*, 19,72). Pero la eficacia de las limosnas depende de una condición que se ha gan según el espíritu que Dios exige para llegar a Cristo y para no alejarse de él. "Porque das al Cristo indigente para que te sean perdonados tus pecados. Porque si das para que te sea permitido pecar con impurezas no es a Cristo a quien das de comer, sino que intentas corromper a un juez. Haced, por tanto, vuestras limosnas para que vuestras oraciones sean escuchadas y Dios os ayude a mejorar vuestra vida" (san Agustín, *Sermo* 39,4,6).

Este esfuerzo personal de penitencia que realiza el cristiano como miembro de la Iglesia está unido por una vinculación íntima a toda la comunidad, es potenciado e integrado por el movimiento penitencial de toda la comunidad eclesial, que es consciente de la necesidad de purificación, que exige a sus hijos

hacer penitencia no solo personal, sino también colectivamente en determinados días para manifestarse y realizarse en forma concreta como pueblo penitente de Dios. Pueblo que lleva y expia con su Señor los pecados del mundo y tiende continuamente a la santidad convirtiéndose y ejerciendo la caridad. Según la tradición el ayuno es la forma de celebración comunitaria de penitencia por antonomasia y los días de ayuno se acompañan en general con la oración y concluyen con una reunión cultural de la comunidad.¹⁶

Las Conferencias episcopales han intentado sugerir nuevas formas de obras de penitencia más en consonancia con los tiempos y que han sido acogidas con generosidad por la sensibilidad de los fieles. Por ejemplo la acción cuaresmal en Suiza, el movimiento Misereor en Alemania. Los documentos oficiales de los obispos recomiendan la abstinencia de la carne de bebidas alcohólicas, de las diversiones y de los gastos superfluos para dar su importe a los pobres. La Conferencia episcopal italiana sugiere que se pueden considerar como obras de penitencia la abstinencia de alimento particularmente deseado un acto de caridad espiritual o corporal, la lectura de la Sagrada Escritura, un ejercicio de piedad sobre todo de carácter familiar, un compromiso mayor en la aceptación de las dificultades de la vida, la renuncia a un espectáculo particular.¹⁷

La celebración común de la penitencia en determinados días por parte de la Iglesia adquiere un significado muy profundo, al participar en la penitencia eclesial, los cristianos se sumergen en la vida pascual continua de la Iglesia con un ritmo semanal y anual. La cuaresma, por ejemplo, está marcada ya por referencias al misterio pascual, pero no se debe olvidar la vinculación que el viernes tiene con este misterio, día de la *pascua crucifixionis*, paso obligado al domingo que es la *pascua resurrectionis*. Si el domingo es considerado como el día del Señor, pascua semanal, y como día de la comunidad de los fieles reunidos en torno al Señor resucitado, el viernes debe ser el día de la pasión, del Calvario, en el sentido de que la comunidad prepara la reunión dominical que celebrará en la alegría y en la caridad llevando a cabo la conversión, que se manifiesta concretamente en las obras de penitencia realizadas por cada cual.¹⁸ La penitencia unida de esta for-

ma al misterio pascual y elevada del nivel natural al nivel religioso del plano individual al plano comunitario recibe en Cristo y en la Iglesia un significado nuevo, su significado más noble. Ella se convierte en una oferta santa, una fiesta celebrada con la alegría de un deseo espiritual en espera del Señor glorificado.¹⁹ En esta perspectiva, la cuaresma forma parte integrante del misterio pascual, y el viernes está íntimamente unido al domingo. Así pues, todo tiempo penitencial tiene sus características que ofrecen a la catequesis y a la vida interior unos puntos de vista y unos enriquecimientos nuevos.

Todo este esfuerzo comunitario de penitencia se integra o más bien, hunde sus raíces en la dimensión espiritual de la penitencia que se manifiesta y se realiza en la vida litúrgica de la Iglesia. La Iglesia celebra todos los días la conversión en las dimensiones penitenciales de la celebración eucarística en la oración en la proclamación de la palabra y, sobre todo en las celebraciones penitenciales, cuando los fieles se reconocen pecadores implorando el perdón de Dios y de los hermanos.²⁰ Gracias a esta dimensión espiritual, la penitencia cristiana se configura como una totalidad, la conversión interior, fruto de la predicación se traduce concretamente en actos que radican y se celebran en el culto de la Iglesia, haciéndose verdadera penitencia agradable a Dios.

3 LA ORACIÓN POR EL PECADOR - La oración es una realidad que va unida a la Iglesia en cuanto pueblo sacerdotal. La Iglesia nace de la oración y vive de ella desde siempre y para siempre, es una oración continua por la salvación del mundo. La conciencia de la necesidad de purificación de los pecados de sus miembros la impulsan a rezar toda vez más intensamente, porque ella cree firmemente en la eficacia de su oración en favor de los pecadores. "Si el Señor ha prometido conceder a dos o más que se reúnen en su nombre todo aquello que piden, ¿qué podrá rechazar a un pueblo que cuenta millares de personas que cumplen una estricta observancia animadas por un mismo espíritu?" (san León *Sermo* 88,3). Esta convicción se traduce en la oración cotidiana de la Iglesia que ora tanto por el perdón de los pecados de sus hijos que rezan en ella como por la conversión de los pecadores. La Iglesia no se limita a exhortar al pecador a que vaya a buscar en su

seno el perdón de sus culpas sino que incita a todos los fieles a cooperar en su conversión. El justo ayuda al pecador, y el beneficio es recíproco.²¹ De esta forma el pecado de un hermano se convierte en nuestro pecado en la realidad litúrgica. En el cuerpo de la Iglesia se renueva y se perpetúa el misterio del Hijo que lleva la iniquidad de todos los hijos. La oración cristiana repite continuamente este *leitmotiv* y la celebración lo hace resonar continuamente en nuestros oídos.

Desde el punto de vista litúrgico, los fieles se preparan para escuchar la palabra y para la celebración del memorial eucarístico con el acto penitencial. Este comprende una invitación a un breve examen de conciencia, después una breve confesión de los pecados en el "yo confieso" o en el "Señor ten piedad" precedido este último de intenciones penitenciales que recuerdan la intervención de Cristo en la remisión de los pecados y, por fin la conclusión con "Dios Todopoderoso". Se trata de un rito de purificación de la comunidad en terra, porque el "yo confieso" es verdaderamente una acusación general y pública de la asamblea y la absolución que sigue es verdaderamente una absolución de forma deprecativa.²² Pero la oración penitencial por excelencia en la liturgia eucarística es el padrenuestro. Existe un aspecto casi sacramental del padrenuestro. "El agua de la nueva alianza ha cancelado todos los pecados pero estaríamos expuestos a grandes inquietudes si la oración del Señor no nos ofreciera el modo de purificarnos"²³. San Agustín no duda en decir que el padrenuestro es para los cristianos un bautismo diario.²⁴ Encontramos otras fórmulas penitenciales y de purificación en la celebración litúrgica, pero se ha olvidado tal vez que la eucaristía misma es sacramento de reconciliación en cuanto sacramento del sacrificio de Cristo (DS 1753) sin querer profundizar en la relación entre penitencia y eucaristía desde este punto de vista.²⁵ Nos interesa insistir en el hecho de que como sacrificio propiciatorio la eucaristía es ofrecida por toda la Iglesia por la asamblea reunida igual que por los que están ausentes, por aquellos que están en estado de gracia y que pueden comulgar igual que por los pecadores que no pueden. En cuanto sacrificio la eucaristía es el signo eficaz del sacrificio de la cruz en el que Jesucristo vertió su sangre por todos. Como el sacrifi-

cio de la cruz es ofrecido por todos, así el sacrificio eucarístico es redentor, y por este motivo es también expiatorio de forma objetiva y universal, tanto por los justos como por los pecadores, por los bautizados como por los paganos²⁶. Pero el sacrificio eucarístico lleva a los fieles el don de la agape sólo si están dispuestos. Bien mirado, es este don de la agape el que libera del pecado, único obstáculo que se opone a su realización, y don que transforma también en verdadera y perfecta contrición el dolor inicial del pecado, que ya anima al cristiano que participa también en la eucaristía con las debidas disposiciones.

Resumiendo, toda la vida de la Iglesia es una oración continua, orientada a purificar las manchas de sus miembros y a hacer de la penitencia eclesial una gracia siempre gratuita, la oración consiga que el anuncio de la conversión sea aceptado y que la conversión se traduzca en obras que forman parte de la vida penitencial de la Iglesia misma. Bajo esta perspectiva se puede decir verdaderamente que la penitencia es una gracia que produce su propia aceptación. Porque todo es gracia: la posibilidad, el poder y el hacer.

V. Reconciliación sacramental

La reconciliación continua de la vida cristiana es ya por sí misma una realidad de orden sacramental en razón de las estructuras de la alianza en la nueva economía de la salvación. Fundamentalmente sacramental y eclesial, en el sentido de que el don que hace que el pecador experimente un arrepentimiento verdadero afecta al hombre en cuanto miembro de la Iglesia o en marcha hacia ella, porque la Iglesia es el sacramento radical (signo e instrumento) de la reconciliación que Dios quiere sellar con el mundo acogiendo todas las cosas bajo una sola cabeza, Cristo. Además, la reconciliación es sacramental también porque el arrepentimiento sincero tiene la dimensión sacramental específica del sacramento de la penitencia, el arrepentimiento forma, efectivamente, un todo dinámico, que se desarrolla en el tiempo siguiendo un camino más o menos largo y complejo, según las personas y las situaciones, camino que termina en el sacramento propiamente dicho. En este contexto, el sacramento se sitúa como en la cumbre del dinamismo de conversiones y de reconciliaciones inte-

riores y exteriores vividas concretamente en la vida cotidiana, y se proyecta como la celebración de Jesucristo, por cuya gracia se hace posible este camino²⁷. La reconciliación sacramental supone un camino antecedente, cuya finalidad y cuyo contenido son una conversión progresiva a Dios y a los hermanos. La reconciliación sacramental es el cumplimiento, el polo terminal de este camino²⁸. De esta forma el sacramento de la penitencia no es ni aparece como un acto aislado, sino concatenado y condicionado por un camino que bien puede llamarse iniciación a la penitencia y a la reconciliación. Bien mirado, el sacramento de la penitencia obra sobre un fondo de sacramentalidad y de eclesialidad que constituye la trama de nuestra vida²⁹, en cierto sentido, viene a consagrar una vida permanente de penitencia y de reconciliación, en otras palabras, viene a realizar una presencia activa sobre el fondo de una presencia habitual, en el sentido de que "el sacramento de la penitencia es como un punto focal donde se concentra nuestra vida penitencial de todos los días. La diferencia entre los signos de todos los días y el signo sacramental es que este último nos trae el testimonio absoluto de la certeza de ser amados de Dios"³⁰. Y esto significa que el sacramento de la penitencia es también un don nuevo; no viene sólo a significar lo que Dios ha hecho, sino que viene a dar algo nuevo de parte de Dios: quien mediante el sacramento de la penitencia "completa la reconciliación que ha iniciado, reconcilia al pecador con Dios mismo y con la Iglesia. Este es el don absolutamente nuevo que se nos hace en el sacramento, don nuevo, porque es la expresión última de un encuentro progresivo entre Dios y el hombre, sello puesto en una reconciliación ya iniciada por una y por otra parte en señal de cumplimiento definitivo: don nuevo también por ser el final de un camino que, en razón de su dimensión sacramental ya en el punto de partida por el hecho de las estructuras de la alianza, no ha podido existir sino en su tensión hacia el sacramento mismo"³¹. En esta perspectiva examinaremos brevemente la estructura del sacramento de la penitencia.

1 ACTUALIZACIÓN ECLESIAL DE LA PALABRA DE SALVACIÓN EN EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA - El *Novus Ordo* dice lo siguiente: "El sacramento de la penitencia debe partir de la escucha de la pala-

bra de Dios, porque precisamente con su palabra llama Dios a penitencia y lleva a la conversión del pecador"³². Esta actualización eclesial de la palabra nos ayuda a descubrir que Dios ha sido el primero en amarnos, el primero que se ha dirigido al hombre y lo ha hecho partícipe de su deseo de estrechar una alianza con él, el primero en tomar la iniciativa de la reconciliación con el mundo pecador. Lo ha hecho todo por nuestra conversión, de forma que esta no es sino el último paso que llega casi espontáneamente a la adhesión en la fe a un amor que perdona. Es la palabra lo que nos hace conscientes de ser pecadores. Ella es la revelación que nos ayuda a comprender el aspecto profundo de la vida humana en sus verdaderas dimensiones sobrenaturales, y en esta escuela podemos comprender verdaderamente el sentido del pecado y del perdón³³. Pero a la luz de la palabra de Dios, lo primero que comprende el pecador no es su pecado sino que conoce al Dios del amor, de la bondad y de la misericordia, y en la medida en que comprende el proyecto de amor de Dios, encontrará también el sentido del pecado, de la conversión y de la reconciliación. "Tan sólo la profundidad del amor permite sondear la profundidad del pecado. Los pecados no serían tan graves si Dios no fuera amor. Pero es terrible ser pecadores ante aquel que tanto nos ha amado"³⁴. El examen de conciencia se convierte entonces en una relectura de nuestra vida a la luz de la palabra de Dios y de las grandes esperanzas que su llamada nos abre. No es tanto un ejercicio de autoacusación que culpabiliza y endurece en una mala conciencia y que después nos lleva al remordimiento como repliegue sobre nosotros mismos, sino, al contrario, es una lectura que nos encamina al arrepentimiento, al dolor que espera en el amor misericordioso de Dios. Esta relectura de la vida a la luz de la palabra de Dios lleva en sí misma una idea optimista y positiva de la acusación. No se trata de una pesada acusación de las culpas, sino de una confesión que se consume a la luz de la misericordia de Dios y que comprende una triple dimensión: el reconocimiento de las propias culpas cometidas contra Dios, la alianza a Dios (*confessio laudis*) y la afirmación de la fe (*confessio fidei*)³⁵. La confesión es ante todo el acto de un penitente, éste expresa y realiza de forma plenamente humana la contrición que

lo anima. Cuando se expresa sin ambages el arrepentimiento por una culpa, nos damos cuenta más profundamente de lo que hemos hecho, y se hace más profundo, a su vez, el arrepentimiento. En el momento en que el pecador confiesa sus culpas a Dios no solo quiere reconocerlas, sino también obtener el perdón e implorarlo en el seno de toda la Iglesia, con sus hermanos y bajo la guía de Cristo. De esta forma, la acusación queda integrada en un acto de fe y de alabanza, tal como se expresa típicamente en el salmo 50. Se confiesa la santidad de Dios que nos hemos quedado por debajo del propio modelo (Mt 5,48) que Dios es santo, del todo distinto (Sal 50,6) que Dios es justo, no en el sentido de la venganza, sino en el sentido de que exige romper y acabar con la vida de pecado. Se confiesa la certeza del amor de Dios y de su perdón. Cristo nos ha revelado que Dios es amor, confesarse es decir en alta voz que nosotros creemos en este amor misericordioso. Por lo tanto la acusación es un verdadero acto de culto. Confesar los pecados es proclamar la santidad, la misericordia y la justicia de Dios. *Confiteri* significa confesar las culpas propias, dar gracias bendecir y alabar. La misma palabra e idéntica realidad: confesar que somos pecadores es proclamar que Dios es santo, misericordioso y justo³⁶.

2 LA PENITENCIA COMO ABSOLUCIÓN Y ORACIÓN EFICAZ DE TODA LA COMUNIDAD ECLESIAL - Dios concede el perdón del penitente a través del signo de toda la comunidad en respuesta al compromiso penitencial, signo de su conversión. Esta intervención de la Iglesia se manifiesta de muchos modos, pero especialmente a través del ministro que pronuncia las palabras eficaces del perdón. Palabra que expresa la fe de la Iglesia, que consagra y eleva la penitencia del pecador para hacerle partícipe de la obra redentora continuada por la Iglesia y la Iglesia precisamente, a través de su ministro, pronuncia esta palabra como manifestación eficaz del amor pascual de Dios, y la eficacia de esta palabra procede del hecho de que los obispos y presbíteros la han recibido y la pronuncian en unión con Cristo y en su Espíritu. Pero este uso del poder de las llaves de los ministros jerárquicos no está separado de la colaboración de la comunidad, la oración de la comunidad acompañada de la caridad no es sino la oración y la caridad de Cristo ce-

leste que se hace visible y presente para un hombre determinado en un tiempo y en un lugar determinados de la historia. En todo el transcurso de la atormentada y agitada historia del sacramento de la penitencia se puede comprobar esta intervencion de la comunidad en favor de los pecadores. La Iglesia se dirige a Dios para pedirle perdon por los hermanos sostiene a los penitentes en su esfuerzo de conversion ayudandoles a borrar de su vida el pecado y las huellas del mismo. Es verdaderamente significativa la recuperacion llevada a cabo en esta linea por el *Novus Ordo Paenitentiae*. De esta forma la reconciliacion sacramental del cristiano pecador es un acto de toda la comunidad y no solo de la jerarquia. La intervencion del ministro con y dentro de la comunidad hace mas explicita la mediacion de la Iglesia y le confiere la eficacia propia de los siete sacramentos.

5 LA PENITENCIA RECONCILIACION CON DIOS Y CON LA IGLESIA. La intervencion eclesial como signo visible de la manifestacion de la misericordia divina garantiza visible e historicamente a los cristianos el perdon y la reconciliacion con Dios al tiempo que otorga la paz con la Iglesia. La reconciliacion con Dios es pedida y concedida mediante el ministerio de la Iglesia.³⁷ Cuando el cristiano peca ofende al amor de Dios y hierde tambien a la Iglesia en el sentido de que al obrar de esa forma impide y disminuye en el mundo la eficacia del dinamismo de la Iglesia como signo que opera la union intima con Dios y la unidad de todo el genero humano (LG 1). Esta herida provoca en el pecador una separacion ontologica de la Iglesia, lugar de union con Dios, un alejamiento de la caridad eclesial, don del Espiritu porque el pecado es siempre en porcion a su gravedad rechazo del amor del Espiritu que anima a la Iglesia. No se trata de una separacion visible y total porque en virtud del caracter bautismal el cristiano aunque sea pecador sigue perteneciendo a la Iglesia sino que se trata de un alejamiento o de una separacion interna e invisible con respecto a la caridad salvifica de la comunidad. No nos debemos por tanto limitar a considerar la reconciliacion como un acto valido unicamente en el orden de las relaciones juridicas. Es preciso saber captar por el contrario la integracion del cristiano en la Iglesia como lugar vital que lo inserta en Cris-

to. Siendo asi la participacion efectiva del penitente en la comunidad a la que retorna como miembro plenamente integrado puede describirse de manera evangelica como el injerto de un ramo en la planta que lo nutre. Por lo tanto recibir la paz de la Iglesia significa volver a asumir el puesto que a uno le corresponde como miembro vivo en este ambito vivo que es la Iglesia.³⁸ El retorno a la paz con la Iglesia trae consigo la remision del pecado y el don del amor divino y eclesial, es decir el don del Espiritu de Cristo que vuelve a unir al pecador con la Iglesia con Cristo y con el Padre. En otros terminos el cristiano que se opuso y se separo de Dios y de los hermanos vuelve a encontrar el amor de Dios en el amor de los hermanos, presencia visible e historica del amor de Dios sobre la tierra. Y asi puede decirse que la conversion del cristiano a Dios y la reconciliacion con él se realiza en la conversion a la Iglesia, puesto que en el perdon fraterno de la comunidad se comunica al hermano pecador el amor de Cristo que perdona

VI La unidad recuperada

El efecto mas profundo que recibe el penitente en el sacramento de la penitencia es una paz pluridimensional, una paz con Dios, consigo mismo, con la Iglesia, con el mundo, en otras palabras, es la unidad profunda que el penitente encuentra en relacion con Dios con la Iglesia y consigo mismo.

1. La unidad de Dios, porque la paz con él no es de ningun modo un simple gesto de perdon de las culpas en virtud de los meritos de Cristo que nos deja en nuestra condicion de pecadores. Esta paz es el amor de Dios — Dios mismo — que se da para poder habitar en el cristiano readmitido en la Iglesia. El Espiritu Santo vuelve a convertirse en el principio sobrenatural de su existencia y toda la Trinidad vuelve a morar seriamente en él y se instala allí tan profundamente que se convierte en su yo intimo (Jn 14 23). En la penitencia el pecador abre la puerta a Dios que quiere entrar (Ap 3 20) y de esta forma el cristiano vuelve a ser colmado por la presencia divina y se hace una nueva creatura segun el modelo de la imagen y semejanza de Cristo hijos en el Hijo (1 Cor 12 13, 2 Cor 1 21 22) y por lo tanto partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1 3 4). La unidad con Dios realiza

la unidad con uno mismo, situado mas alla de la percepcion experimental. Se trata de la recomposicion de un yo que se habia disociado al traicionarse su propia estructura constitutiva, el yo autentico es recuperado no en la autonomia absoluta sino en la dependencia total de Dios que habita en el hombre y transforma el ser humano a su imagen. La meta y la plenitud de la existencia humana se alcanzan dentro de esta dependencia, aqui es donde el hombre encuentra la condicion de su equilibrio inicial que es justamente la comunión con Dios, ya aqui.

2. Pero esta vida de comunión con Dios es autentica unicamente en la medida en que se prolonga en los hermanos. La transformacion interna del cristiano debe abrirse al amor universal porque el amor autentico no reconoce fronteras. Es la dimension fraterna de la unidad lo que hace al penitente capaz de relaciones humanas responsables y oblativas respecto a los demas, los hermanos son mirados y amados por Dios, pues son el termino del acto de amor con el que Dios nos juzga (Mt 25 31 46). La vida de comunión con Dios es ilusoria si se repliega o pretende limitarse a Dios y al individuo, el verdadero culto exige la caridad fraterna (Mt 5 23 35). Dios no perdona sino a quien esta dispuesto a perdonar (Mt 6 12 15).

3. La unidad que el penitente vuelve a encontrar con Dios y con los hermanos en el encuentro sacramental, culmina con la unidad de la Iglesia, porque Dios habita en la Iglesia, como en su templo y los hermanos son miembros de la Iglesia de la misma manera que lo es el penitente.

4. Y esta unidad renovada es signo eficaz de un compromiso renovado y progresivo del cristiano y en definitiva de la Iglesia, en el cumplimiento de su mision en el mundo. Dicho de otro modo, esta unidad significa la reinsercion del cristiano en el dinamismo renovador del acontecimiento pascual de Cristo, siempre activo en la historia.

De esta manera la conversion, la penitencia y la reconciliacion no dan al cristiano unicamente el perdon de los pecados sino una transfiguracion renovando sus fuerzas y comprometiéndolo cada vez mas en el cumplimiento de su mision en la Iglesia y en el mundo (piensese en el profundo significado de la satisfaccion y en la misma vida cristiana como una continua satisfaccion).

Y todo esto significa no solo anticipacion y prenda de la victoria final y total del reino realizado ya *in spe* con el acontecimiento de la muerte y resurreccion de Cristo sino tambien la manifestacion eficaz de la presencia actual de este reino en el mundo, insercion privilegiada de la historia de la salvacion en la historia de la creacion.

O. Bernasconi

Notas—(1) J Behm *Metanoë*=metanoia en GLNT VII 1178 1181 —(2) S Vitalini *La nozione di accoglienza nel NT* Fd Universita rias Friburgo 1963 —(3) J Ph Ramseyer *Arrepentimento en Vocabulario biblico* Maro 1973 37 38. Penitencia conversion en *VTB* 672 678. B Maggioni *Peccato misericordia di Dio e conversione en La penitencia* (Quad di riv liturgica 9) LDC Turin 1968 27 89. *Id Salvezza di Dio e peccato dell'uomo* *Tem i blici per la comprensione della penitencia en La penitencia* LDC Turin 1976 15 86. (4) M Lot Borodine *La defication de l'homme* Cerf Paris 1970 —(5) M Quoiest *Le Christ est vivant* Centurion Paris 1970 123 125 —(6) K Rahner *Oyente de la palabra* Herder Barcelona 1967 —(7) E Schillebeeckx *Cristo sacramento del encuentro con Dios* Dinar Pamplona 1966 —(8) Y Congar *Esquisse du mystere de l'eglise* Cerf Paris 1960. (9) AA VV *Il sacramento della riconciliazione* *Nuovo rituale* AVE Roma 1974 —(10) J M R Tillard *cit en J Ramos Regidor* *El sacramento de la penitencia* Sigüeme Salamanca 1975 324 —(11) *Ordo paenitentiae* n 4 —(12) E Schillebeeckx *Parole et sacrament en Lumière et Vie* 46 (1960) 40 —(13) Para toda esta tematica véase se la Const apost *Paenitemini* (1966) cuyo mejor comentario es a nuestro juicio el de J Bandini *La constitution apostolique Paenitemini dans la ligne du Concile en* *Maison Dieu* 90 (1967) 47 48 en el mismo numero dedicado casi por entero al tema de la penitencia y conversion e C Jean Nesmy *L'education du comportement du penitent* 189 208 —(14) *Sacramentorum gregorianum en J Bandini a c 62* —(5) Origenes *In Lev* *cit en J Bandini a c 61* —(16) L della Torre *Verso un rinnovamento comunitario della pastorale penitenziale en* *Quaderni di Past Liturgica* 3 (1966) 18 —(17) *Settimana del Clero* *cit en Della Torre a c 18* —(18) Della Torre a c 19 —(19) En J Bandini a c 73 véanse sus espléndidas citas patristicas. (20) *Ordo paenitentiae* n 4 —(21) Las oraciones de la misa y del oficio de cuaresma vuelven con muchisima frecuencia sobre estas ideas y estas realidades —(22) A Nocent *L'atto penitenziale nel nuovo Ordo Missae sacramento o sacramentale?* en *Rivista Liturgica* 57 (1970) 181 200 —(23) A Hamman *Le pater explicque par les Pères* Desclée Paris 1962 129 —(24) M F Berrouard *Penitence de tous les jours selon S Augustin*, en *Lumière et Vie* 70 (1964) 65 —(25) J Ramos Regidor *Penitencia y eucaristia en o c* (nota 10) 367 con amplia bibliografía —(26) A M Roguet *Le sacerdoce*

du Christ, la remission des peches et la confession frequente en "Maison-Dieu", 65 (1958), 52-54 —⁽²⁷⁾ L M Chauvet, *Pourquoi une réconciliation sacramentelle?*, en *Penitence et réconciliation aujourd'hui*, CNPL, Lyon 1974, 65-69 —⁽²⁸⁾ A M Galliano, *L'iniziazione alla preghiera un cammino alla comunità e nella comunità*, en "Via, Verità e Vita", 46 (1974) 8. —⁽²⁹⁾ Es de indispensable lectura a este proposito el artículo de M F Berrouard (nota 24) Para comprender de las riquezas que se han perdido en este punto véase Orígenes "Sed fortasse dicant auditores ecclesiae melius fere agebatur cum antiquis quam nobiscum ubi oblati diverso ritu sacrificii, peccantibus vena praestabatur Apud nos una tantummodo est vena peccatorum quae per lavacri gratiam in imitus datur, nulla post haec peccanti misericordia nec vena ulla conceditur Audi nunc quantaes sint remissiones peccatorum in evangelis Est prima qua baptizamus in remissionem peccatorum Secunda remissio est in passione martyri Tertia est quae per elemosynam datur Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc quod et nos remittimus fratribus nostris Quinta peccatorum remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae Sexta quoque fit remissio per abundantiam caritatis Et adhuc est septima licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et quaerere medicinam " (In Lev hom 2 4) —⁽³⁰⁾ A Denis *Approche théologique de la pratique penitentielle*, en *Le sacrement de réconciliation*, ISPC, Paris 1970, 29 —⁽³¹⁾ L M Chauvet, a c (nota 27), 70 —⁽³²⁾ *Ordo paenitentiae*, n 24 —⁽³³⁾ F Sottocornola, *Per celebrare la penitencia nella comunità cristiana*, en "Quaderni di Past Liturgica", 3 (1966), 34 —⁽³⁴⁾ Th Yermet *Laissez-vous reconcilier La confession aujourd'hui?*, Centurion, Paris 1972 —⁽³⁵⁾ P M Gy *Les mots ont une importance*, en *Penitence et réconciliation aujourd'hui*, o c (nota 27), 58 —⁽³⁶⁾ R Blomme *La démarche d'un pénitent chrétien*, en "Paroisse et Liturgie", 58 (1963), 70-72 —⁽³⁷⁾ *Ordo paenitentiae*, n 19 —⁽³⁸⁾ C Dumont, *La réconciliation avec l'eglise et nécessité de l'aveu sacramentel*, en "NouvRevTh", 81 (1959), 535-586

BIBL.—AA VV *Ni Jerusalem ni Garizin Culto liturgico y culto existencial*, Espiritualidad, Madrid 1979 —AA VV *La penitencia en la liturgia*, Sígueme, Salamanca 1972 —AA VV *La administración sacramental de la réconciliation*, en "Concilium", 61 (1971) —AA VV *Hacia una renovación del sacramento de la penitencia*, en "Phase", 37 (1967) —AA VV *Pecado, confesion y penitencia ayer y hoy*, Guadalupe, B Aires 1973 —AA VV *Penitencia y réconciliation hoy*, Marova, Madrid 1975 —AA VV *Celebrar la réconciliation con los niños*, Marova, Madrid 1977 —Baur, B. *La confesion frecuente*, Herder, Barcelona 1974 —Bausch, W J, *Es el Señor? Pecado y confesion, hoy*, Sai Terrae, Santander 1978 —Burgaleta Clemos, J T Pardo, A, *Celebraciones penitenciales comunitarias*, Perpetuo Socorro, Madrid 1976 —Darcy-Berube F, *El sacramento de la paz: guía de los padres*, Narcea, Madrid

1979 —Fernández, D, *El sacramento de la réconciliation según el nuevo ritual de la penitencia*, Comercial Editora, Valencia 1977 —Flórez García, G, *La réconciliation con Dios*, Ed Católica, Madrid 1972 —Haring, B. *Shalom Paz El sacramento de la réconciliation*, Herder Barcelona 1970 —Haring, B. *La confesion, sacramento de la alegría*, Perpetuo Socorro Madrid 1974 —Heggen, F. J. *La penitencia, acontecimiento de salvacion*, Sígueme, Salamanca 1969 —Maggioli, S, *Pecado y perdón en la comunidad eclesial*, Studium, Madrid 1975 —Parisse, L. *La penitencia, sacramento comunitario*, Paulinas, B Aires 1974 —Rahner K, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en ET, III 141-180 —Rahner, K, *Sobre el sentido de la confesion frecuente por devoción*, en ET, II, 205 218 —Ramos-Regidor, J *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1975 —Triper F, *La penitencia, un sacramento para la réconciliation*, Marova, Madrid 1979 —Vogel, C, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, ELE, Barcelona 1968 —Véase bibl de las voces *Conversion y Pecador/pecado*

POBRE

SUMARIO I Significados de "pobre" y "rico" en la Biblia 1 El AT a) Libros históricos b) Libros proféticos c) Libro de los Salmos, d) Libros sapienciales, 2 El NT, a) Los evangelios, b) Los escritos apostólicos - II La pastoral patristica 1 Ejemplaridad evangelica, 2 Amor hacia el pobre, 3 Pobreza interior - III La praxis monastica 1 Signos de pobreza a) Austeridad b) Mendicidad c) Comunión de bienes, d) Trabajo, 2 Las acentuaciones del Vat II - IV El magisterio reciente - V Teologías actuales 1 La "teología de la esperanza", 2 La "teología de la liberación" - VI Conclusión en favor del pobre 1 La negación, 2 El valor

La cultura y la conciencia actuales manifiestan una aguda sensibilidad hacia el pobre a modo de conclusión de un análisis sociológico y como un intento de reparar injusticias precedentes. El pobre ha saltado al primer plano bajo el impulso de una filosofía antropocéntrica; ha venido a ser considerado como un hombre en situación subhumana El análisis marxista ha visto en la masa de los pobres una clase social en conflicto permanente con la clase de los ricos, la cual debería sufrir la derrota. La clase de los pobres es como un inmenso archipiélago poblado de personas y de grupos en situación estable o parcial de pobreza: el proletariado, la masa obrera, las mujeres, los niños, los ancianos, los analfabetos y los semiculturizados, los enfermos, los

marginados, los pueblos subdesarrollados... es decir, aquellos que en general se encuentran fuera de un esquema de bienestar, de desarrollo y de autonomía. En concreto, son muy pocos los que escapan a la pobreza. En la actualidad la pobreza se siente en términos sociológicos y políticos, es decir, como una condición que ha de ser transmutada y que debe ser esquivada según paradigmas tomados especialmente del campo de la economía. Los modelos de sociedad del bienestar y del consumismo captan el interés del individuo y del grupo, dejando espacio restringido al movimiento espontáneo de promoción y enajenando la conciencia de valores tradicionales irrenunciables. El boom económico ha sido la eutanasia de la metafísica, de la ética y de la ascética. La crisis consiguiente puede permitir la recuperación de la espiritualidad en diversos sectores, sin olvidar el de la pobreza evangélica. De la Biblia y de la tradición eclesial se deducen a este respecto unas iluminaciones indispensables.

I. Significados de "pobre" y "rico" en la Biblia

El lenguaje bíblico prefiere expresiones léxicas concretas y no conceptos abstractos. Por eso el vocablo *pobre* prevalece sobre el concepto abstracto de *pobreza* (y, análogamente, el vocablo "rico" sobre el concepto de "riqueza"). La exigencia de sintetizar sugiere enunciar el conjunto de los conceptos y de las descripciones bíblicas según el género literario de los diferentes libros. En el abanico bimilenario de la historia y del pensamiento bíblicos, la valoración del rico y del pobre experimentó una evolución sustancial hasta invertir la precedente preferencia. No podemos escurrir el binomio pobre-rico, puesto que los dos términos se explicitan recíprocamente.

1. EL AT - Los autores veterotestamentarios dirigen frecuentemente su atención al pobre. Pobre y pobreza son realidades que se sientan al ritmo de una evolución cultural, en el ámbito social y espiritual que parte de unos presupuestos en los cuales la figura del pobre y la situación de pobreza se consideran con disgusto o con compasión y llegan a una valoración lisonjera, al

menos bajo el punto de vista del espíritu

a) *Libros históricos*. Los textos bíblicos que transmiten la historia primitiva de Israel (aunque de composición no simultánea al desarrollo de la misma) son los que se contienen en el *Pentateuco*, complejo literario fundamental, en el que se apoya toda la cultura veterotestamentaria. Limitando a estos textos nuestra lectura, encontramos como hilo conductor central la interpretación de que la riqueza es bendición de Dios (Gén 24,34-35; 26,12-14; 30,29-30; Dt 28,1-14...); riqueza que consistía principalmente en una prole numerosa, en la abundancia de bienes (especialmente ganado durante la época del nomadismo) y en la salud; la posesión de todo esto era señal de recompensa por parte de Dios a un servidor suyo fiel y aprobación visible de un comportamiento religioso y correcto. El mensaje espiritual de semejante interpretación es de índole interior; alaba al hombre justo, no al hombre rico como tal, ya que ante todo y por encima de la riqueza que posee está adornado por la rectitud del pensamiento y de la conducta.

Durante el itinerario de Israel lo largo del desierto en espera de la conquista de Canaán, la riqueza es garantizada como bendición a todo el pueblo, en el cual no existen clases sociales de ricos y de pobres (sino solamente las tribus como defensa dinástica y posteriormente patrimonial); la "tierra prometida" es fértil (Dt 8,6-10) y es don de Dios (Jos 1,1-11). La condición para recibir esta riqueza-bendición es una fidelidad colectiva

El Pentateuco presenta la pobreza como una posición desafortunada, en un incidente. La actitud frente al pobre se agota por completo en una acción social de protección por medio de algunas leyes favorables (las anticipaciones de Lev 19,10; Dt 14,28 - 15,18, entre las cuales se cuenta la genial solución del año jubilar 24,12-15) y algunas prohibiciones de violar el derecho del pobre (Ex 23,6). El pobre es objeto de una solidaridad generosa (Dt 15,7-11). Las motivaciones que aparecen son de carácter social, todavía no espiritual.

b) *Libros proféticos* En los testimonios literarios de los profetas se acentúa la disparidad en la valoración del binomio rico-pobre. La riqueza es un riesgo, y se empieza a considerarla —induda-

blemente por el desengaño que ocasionan las prevaricaciones experimentadas— como tentación de olvidar a Dios (Os 13 15) y como vehículo de la idolatría (Is 27 8) Algunos profetas realizan una evidente “opción de clase” toman partido en favor del pobre objeto de injusticia y condenando todo abuso que lleve a la discriminación y a la vejación Se condena la explotación del hombre por el hombre (Am 2 6 8 4 1 3 8 4 6) Se denuncian las violencias las injusticias y la rapiña (Is 3 14 15 5 11 12 Ez 22,29) la explotación de viudas y huérfanos las clases sociales entonces más indefensas (Is 1 23 10 1 2 Jer 5 28 7 6 22,5 Zac 7 10) Se combate el abuso del poder y la prevaricación de la justicia (Am 5 7 Is 10 1 2 Jer 22 13 17) Se denuncia el fraude en el comercio (Am 8 5 6 Os 12 8) el acaparamiento y la especulación inmobiliaria y territorial (Is 5 8 Miq 2 2) Se desenmascara la injusticia y el abuso en las relaciones patrono siervo (Jer 34 8 22) Los profetas censuran como pecaminosas estas acciones porque son infidelidades a la palabra de Dios y a la alianza Además socavan la base social del colectivismo primitivo que se lee en la Biblia con entonación teológica y son origen de una injusta situación de pobreza (y también de riqueza) De ahí que el rico injusto sea castigado por Dios De esta forma los profetas evidencian la intención de Dios que toma partido por el pobre También anuncian explícitamente que Dios ama al pobre sea quien sea (Is 49 13 66 2) El Mesías es vaticinado como aquel que anunciará a los pobres el evangelio (Is 61 1 11 4 cf Lc 4 18) en el que consiste su salvación

c) *Libro de los Salmos* Conceptualmente los salmos son contemporáneos de los profetas Se descubren en ellos ciertos pensamientos que definen la riqueza (éxito bienestar prosperidad y abundancia) como don de Dios y recompensa de la fidelidad (Sal 1 3 112 1 3) Pero se hace preferentemente una lectura espiritual de la pobreza y una meditación orante sobre la figura del pobre El pobre es el humilde que lleva una existencia moralmente sana y opuesta a la de los poderosos y los arrogantes (10) es aquel que sufre y confía en Dios a pesar de la soledad la hostilidad la miseria y las pruebas (22 69 86), es el pecador que siente necesidad del perdón de Dios (51) Tal pobreza confidencial se caracteriza por la sere-

nidad del corazón que se expresa en el canto de acción de gracias “En Yahve mi alma se gloria organo los humildes y se alegren Un misero grito Yahve escucho y lo libro de todas sus angustias” (34 3 7)

Los autores de los salmos —por experiencia personal o como traducción o templativa de una realidad— proclaman la existencia de un Dios liberador y salvador del pobre al tiempo que la esperanza en el Los pobres atraen por tanto la atención benevolenta del Señor La pobreza no es condición deseable sino que por el contrario intentamos evadirnos de ella sin embargo mientras perdura intentamos valorizarla al menos como estímulo para la fe No es la pobreza un valor sino la capacidad de traducirla en ocasión espiritual El hombre sometido a prueba invoca al Señor “Tiende oh Yahve tu oído escucha porque soy pobre y desdichado” (86 1) “No olvidéis la vida de tus pobres” (74 19b) El salmista está seguro de que Dios es fiel y escucha a quien le implora de suerte que “los pobres comen hasta saciarse” (22 27) La liberación del pobre será consumada especialmente por el Mesías (72 2 4 12 14 16)

d) *Libros sapienciales* La postura cultural de los libros sapienciales —en su conjunto y en el contenido de cada uno de ellos— acerca del binomio rico-pobre no es unívoca ni coherente A pesar de que el tono que adquieren estas páginas tiene un matiz sapiencial meditativo y didáctico sus aforismos no representan una especulación pura ni aparecen como máximas filosóficas tienen más bien el tono de generalización nes deducidas de la observación existencial Si el autor de Prov 14 20 afirma que “el pobre es odioso incluso a su vecino” no pretende teorizar sobre la hostilidad sino que recoge un dato de la experiencia dejando a cada uno la elección de un comportamiento consecuente La recomposición de las antilogías puede llevarse a cabo a nivel de una lectura panorámica de todo el mensaje bíblico en torno a la pobreza

La situación del pobre es misera (Job 24 2 12 Eclo 31 4) y puede ser una escuela de malicia (Prov 13 18 21 17) La pobreza nos sobreviene unas veces por causa propia y especialmente por pereza (ib 6 6 11 10 4 5 29 19b Eclo 31 43) La situación del rico es por el contrario fácil La riqueza procura be-

neficios preferencias (ib 10 30) honores felicidad y seguridad (ib 44 1 8) paz (ib 44 6) amistades (ib 13 21 23 Prov 14 20) La riqueza puede ser el resultado de la laboriosidad (ib 10 4b 11 6b) de la vigilancia (ib 20 13) de la honestidad (Eclo 31 8 9) Constituye un bien pero no en términos absolutos porque existen otras cosas mejores que la riqueza (Prov 15 16 16 8 21 1 Eclo 30 14 16 Sab 7 7 17 Job 28 15 19 etc) Por otra parte la muerte no se detiene ante el rico ya que no se le ahorra la suerte común por la consistencia de sus bienes (Eclo 5 14 15 11 18 19) En fin también la riqueza es una *cosa* una abundancia exterior que no modifica la calidad interior del individuo de hecho el rico puede ser necio y el pobre sabio (Prov 19 1 22 28 6 Eclo 4 13) Norma de sabia conducta es el justo equilibrio entre riqueza y pobreza (Prov 30 8 9)

Según los libros sapienciales existe también la categoría de los ricos y la de los pobres a veces enfrentados entre sí porque los unos oprimen a los otros (Sab 2 10) a veces en busca de un encuentro con Dios (Prov 22 2) No obstante aparece clara la preferencia que se da al pobre Ser pobre no es un castigo de Dios si acaso una prueba de la fidelidad la parábola de Job se presenta como un cambio de sentido del axioma “riqueza igual a signo seguro de rectitud y de complacencia divina” y “pobreza igual a signo seguro de maldad y reprobación divina” Es más se denuncia la iniquidad del rico y sus abusos en relación con el pobre (Eclo 13 3 Sab 2 10 14) y se pone en ridículo la adulación que le rodea (Eclo 13 21 23)

Los hagiógrafos no raras veces manifiestan explícitamente su preferencia por los pobres En el contexto social suelen ser víctimas pero en el horizonte espiritual aparecen como privilegiados porque Dios se ocupa de ellos (Eclo 21 5) El mismo Dios defiende los derechos del pobre “No robes al pobre porque es pobre ni oprimas al débil en la puerta porque Yahvé defiende su causa” (Prov 22 22 23 cf 23 10 11) Y Dios mismo se identifica con el pobre “Fl que hace caridad al pobre presta a Yahvé él le recompensará su obra” (ib 19 17) “Fl que se ríe del pobre ultraja a su Creador” (ib 17 5) Estas declaraciones establecen las bases de la interpretación sacramental del pobre La visión espiritual de la figura del pobre y la interpretación ascética de la pobreza

aparecen de forma embrionaria en estos textos Tiene mayor entidad moral la actitud que se adopta frente a ellos De hecho no se llega a proclamar “bienaventurados” a los pobres sino que se declara “bienaventurado al que tiene piedad de los pobres” (ib 14 21) Apasionada resulta la exhortación a la solidaridad con el indigente (Eclo 29 8 13) La limosna es además un gesto eficaz un signo de actitud religiosa “Para todos los que la dan la limosna es un precioso depósito ante el Altísimo” (Tob 4 11 y contexto)

La visión sapiencial de la historia propone al pueblo mismo de Israel como símbolo de pobreza sobre todo —a tenor de lo que se puede leer en las páginas sapienciales de Tobías Judit y Ester— en las ocasiones en que es combatido deportado y exiliado Entonces es cuando se produce el arrepentimiento y el reconocimiento de la infidelidad y de la necesidad de Dios es decir el descubrimiento de una pobreza total

2 El NT La continuidad del mensaje del Antiguo Testamento en el Nuevo se desarrolla en sentido vertical La idea neotestamentaria del pobre tiende a privilegiar esta figura presentando un ideal de pobreza que resume situaciones heterogéneas y las transmite unificadas en el ámbito de lo espiritual

a) *Los evangelios* El anuncio evangélico gravita en torno a Cristo El es pobre La pobreza de Jesús no es falta de bienes porque habita una casa que es propiedad de su “padre” José (Mt 2 23) ejerce una profesión remunerada (Mc 6 3) y su grupo recibe subvención de los amigos principalmente de señoras pudientes de la burguesía (Lc 8 1 3) posee —detalle no insignificante— un atuendo más que decoroso (Jn 19 23) Su pobreza equivale a la libertad (Mt 8 20) mansedumbre y humildad de corazón (ib 11 29) disponibilidad ante la voluntad del Padre (Jn 4 34) hasta la muerte en la cruz (Flp 2 8) y aceptación consciente del sufrimiento Cristo de rico se hizo pobre para enriquecer a otros (2 Cor 8 9) La elección de este estilo particular de pobreza es una demostración mesiánica que culmina en la apropiación de los sentimientos del siervo a Yahvé analizados en el Sal 22 que Jesús recita en su muerte (Mt 27 46 Mc 15 34) En la dimensión mesiánica la pobreza de Cristo es cumplimiento de las profecías es decir adhe-

sion existencial al proyecto de Dios, no están ausentes del mismo las señales de pobreza como la persecucion politica y el exilio (Mt 2,14-15, cf Os 11,1), la sencillez que oculta la majestad (Mt 21,4-5, cf Is 62,11, Zac 9,9-10), la traicion por parte de un apostol y amigo (Jn 13,18, cf Sal 41,10, Lc 22,48), el expolio total (Jn 19,24, cf Sal 22,19, Is 52,13 - 53,12) El Señor es pobre en su vida, glorioso en su muerte (Jn 19,27-28, cf Zac 12,10, Sal 69,22) y exaltado en su resurreccion (He 2,30-36) Jesus es pobre porque como Mesias evangeliza a los pobres (Mt 11,5, Lc 4,18, cf Is 61,1), a los cuales anuncia la salvacion Y Jesus es pobre porque expresa una solidaridad completa con los pobres, hasta el punto de tomar sobre si mismo los pecados del mundo (Jn 1,29, cf Is 53,7,12) El no desprecia a los pobres, no los condena, no los explota y no los engaña con la demagogia, asume sus sentimientos, comparte sus angustias, da cumplimiento a su espera y los proclama "bienaventurados" (Lc 6,20-21, Mt 5,3) Desde el punto de vista del Maestro, son pobres los pecadores, los enfermos, los indigentes, los extranjeros, a los cuales dirige una palabra no de consolacion aplazada, sino de salvacion actual, porque su voz y sus gestos —unidos a la fe del pueblo— son capaces de mejorar aquella situacion Y pobres deben ser sus discipulos, es decir, totalmente dispobles para su proyecto De hecho son bienaventurados "Bienaventurados los pobres de espiritu" (Mt 5,3) puede leerse como proclamacion de la interiorizacion de la pobreza, que podriamos parafrasear son discipulos de Jesus ("bienaventurados" es un adjetivo reservado a sus seguidores) aquellos a los que el Espiritu Santo hace comprender la pobreza (o les da el don de ser pobres) En efecto, el Espiritu Santo introduce a los discipulos en la verdad (Jn 16,13) y distribuye los carismas De ahí que la condición para seguir a Cristo sea hacerse pobres Esta pobreza significa confianza en Dios (Lc 12,22-24), esperanza en la salvacion de Dios (ib 18,9-14), renuncia a las riquezas (ib 14,33 Mt 19,16-22), libertad de toda exigencia y desprendimiento (Mt 6,24-33, 10,5-15 37-39) y consciencia de la prioridad y excelencia del reino de Dios (ib 13,44-46)

La predileccion de Jesus por los pobres se expresa tambien en su mensaje de solidaridad con ellos, una solidaridad que no se detiene en el compromiso

social, sino que lo asume y lo supera, convirtiéndose en accion dentro del ambito del espiritu, especialmente porque pobreza es obediencia al evangelio de la salvacion La carga revolucionaria del anuncio mesiánico radica en esta idea motriz Lo que habia previsto Dt 15,11, en el sentido de que los pobres nunca habrian de faltar, lo repite Jesus constataandolo en forma de lamento (Mt 26,11) Su palabra no institucionaliza el *statu quo*, sino que se orienta a reavivar en el discipulo el esfuerzo por eliminar una desgracia, un sufrimiento o una indigencia mediante la justicia social (ib 23,23), la distribucion de la propia riqueza (ib 19,21, Lc 12,33, 19,8), el don generoso y purificador (Mt 6,2, Lc 11,41, 12,33-34) y la ayuda tangible y realista (Mt 25,31-46) sin interrupcion De esta forma los pobres se hacen aliados predilectos de los discipulos de Cristo

Los pobres son un sacramento en la dimension del Evangelio En ellos se cuida y se sirve —o se olvida— al mismo Cristo (Mt 10,42, 25,40-45) Ellos simbolizan en algunas parabras la realidad del reino de los cielos (Lc 14,15-24, 15,11-32, 16,19-31) Los pobres constituyen la garantia de la fidelidad de Dios, que les promete el reino de los cielos mediante la palabra de Jesus y, al mismo tiempo, la satisfaccion de su hambre y de su sed (ib 6,20-23)

Otros personajes de los evangelios testifican esta pobreza Juan Bautista, Jose, María de Nazaret María es pobre porque, como sirva del Señor, prefiere la propuesta de Dios a su propio proyecto vital (Lc 1,38) y descubre que el ha consumado grandes cosas en ella (ib 1,49) La forma de ser reflexiva de esta muchacha de Nazaret encuentra como clave interpretativa de su historia personal la *tapemosis* (o *humulitas*), que es una docilidad pacifica, una humildad dulce y digna, inocente y confiada aceptacion de un puesto poco importante, en resumen, se trata de una pobreza teologica interiorizada Ella evidencia, por su parte, que se encuentra en esa situacion y que ha merecido la mirada de Dios su Salvador (ib 1,47-48, cf 1 Sam 1,11), tal como ha sucedido a los demas pobres (Lc 1,52) y a Israel, que ella "siervo" de Yahve (ib 1,54, cf 38) La madre de Jesus tiene unas ideas acerca de la pobreza que indudablemente ha recogido su hijo en la casa de Nazaret A lo largo de todos los siglos, la misericordia del Omnipotente —proclama Maria (ib

1,46-55)— se dirige hacia aquellos que le tienen un santo temor para merecer la misericordiosa alianza de Dios no es suficiente con nutrir genericos sentimientos de religiosidad sino que hace falta ser humildes y pobres teologalmente, es decir estar dotados de una pobreza y una humildad marcadas por la fe y la esperanza Hacia estos despliega Dios la potencia de su brazo para defenderlos y sostenerlos Aquellos que traman orgullosos y secretos proyectos, aquellos que se ensalzan (o se dejan ensalzar) por encima de los demas, aquellos que se sienten satisfechos, es decir, los ricos deben abandonar estas situaciones si quieren salvarse Los humildes y los pobres, por el contrario, son ensalzados y enriquecidos por Dios Estas ideas no se orientan a una alteracion de las clases sociales en conflicto, sino a una superacion de las mismas mediante un mensaje dinamico que las distingue por dentro y exige el encuentro de personas diferentes que se reconocen iguales todas en el mismo plano (la imagen del rebajar y elevar Lc 1,52) Esto es obra de Dios, que salva a los poderosos y a los ricos humillandolos y haciendoles pasar por la experiencia de la pobreza, a la vez que salva a los humildes y a los pobres haciendoles tomar conciencia de su dignidad (ib 1,50-53)

Como consecuencia de la opcion de la pobreza, el evangelio se distancia del rico —mientras siga en tal estado— y de las riquezas Estas son un peligro persistente en relacion con la escucha de la palabra (Mt 13,22), con la construcion del reino de Dios (ib 6,24; Lc 12,21, 14,33), con la salvacion mesiánica misma (Mt 6,19-21, Mc 10,23-25), hasta el punto de que Dios solo puede salvar al rico en condiciones milagrosas (Mt 19,23-26, Lc 16,9) Ser pobres como un don del Espiritu posibilita el desinterés por la riqueza entendida como capital, es decir como exageracion economica, posesion individual, poder personal, cultura jactanciosa Ser pobres en el Espiritu Santo proporciona la alegria de seguir a Cristo en libertad, de ahí la seguridad de que Dios llena el vacio que se produce en uno y en torno a uno

b) *Los escritos apostolicos* La trama cultural en que se establece la Iglesia primitiva es el evangelio de Jesus La comunidad postpentecostal de Jerusalem hace visible el evangelio de pobreza por

medio de la *koinonia* comunión profunda en el camino de la fe y en las soluciones organizativas Los discipulos de Jesus se llaman y son "hermanos" La comunión de bienes que voluntariamente realizan es una consecuencia de esta hermandad Los cristianos de la comunidad no son pobres, porque entre ellos no habia ninguno necesitado, la pobreza en ellos se interioriza y se convierte en motivacion eficaz para liberarse del individualismo, poniendo todas las cosas al servicio de la comunidad y superando en las relaciones interpersonales el criterio frio de la justicia, prefiriendo el principio dinamico, aunque mas dificil, de distribuir a cada uno segun su necesidad (He 4,32-34-35) No faltan, y muy pronto las dificultades hurtos (ib 5,1-11) desorganizacion (ib 6,1) dispersion La nostalgia de esta solucion de fraternidad vuelve a aparecer en otras realizaciones de la vida eclesial primitiva especialmente en la fidelidad a evangelizar la fraternidad y en la prontitud a transmitir los carismas que se posean (Rom 12,3-8) o en una limosna hecha por el gozo de dar algo (He 20,35) y como fruto de una generosidad recibida de Dios (2 Cor 8,6-15)

Los cristianos conocen la aceptacion de una pobreza dura persecuciones, choque con el rigor implacable de la ley y la intolerancia de los adversarios, errores, trabajo duro Tambien en estas estrechuras permanece en ellos la alegria (He 5,41) hasta el punto de que el gozo como don del espiritu (Gal 5,22) se constituye en nota distintiva de la cualidad evangelica de la pobreza Esta infunde al afligido la capacidad de estar siempre alegre, le da al indigente el poder de enriquecer a muchos y a quien no posee nada la posibilidad de tenerlo todo (2 Cor 6,1-10) continuando el estilo de Cristo (ib 8,9), el cual acepto la "necedad de la cruz", convirtiendola en "poder de Dios" (1 Cor 1,18)

Las riquezas poseidas y apreciadas por los discipulos no son ni oro ni plata, sino el poder taumaturgico del nombre de Jesus (He 3,6) la fuerza de la palabra evangelica (1 Cor 1,5) la gracia y la bondad del Señor (Ef 2,7), que a ellos les ha sido dada Ellos son pobres porque tienen el corazón abierto a la aceptacion de estos dones para la salvacion tal como la proyecta Dios La riqueza traducible en dinero no deja de dar motivos de desconfianza, puesto que al fin y al cabo es un peligro (1 Tim 6,9-10) Los ricos corren el riesgo de convertirse

en malvados y corruptores como sucede incluso en las comunidades cristianas (Sant 2 5 7 5 1 6) en las cuales se continua buscando no obstante la igualdad en fraternidad de fe (ib 1 9 11) Si existe una preferencia en teoria es la que se dirige al pobre antes que al rico (ib 2 1 1 5) El capitalista "rico en este mundo" recibe la exhortacion a ser humilde a la generosidad a la confianza no en la incertidumbre de los bienes sino en Dios que todo lo da en abundancia para que pueda gozarse de ello (1 Tim 6 1 7 19) En el ideal de la iglesia-fraternidad el rico deberia ser una figura de transicion y no una clase definitiva si es un autentico convertido al evangelio se expropiara de las riquezas y de las seguridades para seguir como un nomada del espiritu la voz de Cristo que lo guia Efectivamente el pobre es un sacramento de Dios (1 Jn 3 1 6 1 7) Y puesto que todos los discipulos son miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12 1 2 7) y habitaculo del Espiritu (ib 6 1 9) todos deben hacerse pobres para que en ellos pueda traslucirse su sacramentalidad

II La pastoral patristica

Las intervenciones literarias de los padres de la Iglesia en torno al tema del pobre son en su mayor parte de indole pastoral Los contextos en que se encuentran manifiestan una predileccion por situaciones existenciales mas que un interes especulativo les preocupa mas lo concreto del pobre que las abstracciones en torno a la pobreza El pobre es ordinariamente un "otro" es decir un hermano que se encuentra en situacion anomala y ante el cual todo cristiano siente la invitacion e incluso la obligacion de intervenir con solidaridad auxiliativa y activa

1 EJEMPLARIDAD EVANGÉLICA El pensamiento de los padres se inserta en los textos biblicos principalmente del NT La praxis eclesial es el punto de union entre los planteamientos de la Iglesia postpentecostal y las comunidades subapostolicas una praxis en perfecta conformidad de inspiracion Los primeros escritores despues de los hagiografos —los llamados padres apostolicos— entretejen sus reflexiones para corroborar los comportamientos de los hermanos en la fe con respecto al pobre insistiendo en el aspecto cristocentrico el Señor

Jesús inspira sus opciones de pobreza y su conducta con respecto a los pobres

Los comentarios sobre los evangelios iluminan la pobreza cuando abordan textos que estimulan reflexiones y sugerencias La felicidad de la pobreza se interpreta de formas muy variadas San Ambrosio (339/40 397) meditando sobre Lc 6 1 2 4 9 escribe lo siguiente "Esta es la primera felicidad porque es la madre y generatriz de todas las virtudes" San I con papa (finales del s IV 461) en el sermón 96 titulado *Escala de la felicidad interioriza* la pobreza afirmando que es "humildad de animo mas que indigencia de bienes" En forma analoga san Juan Crisostomo (ca 350 407) explicando Mt 5 3 dice que los pobres en el espiritu "son los humildes y aquellos que tienen un corazón contrito" Y añade una anotacion nueva definiendo como pobres "a aquellos que tiemblan y temen a Dios y que escuchan con temor cuanto el dice" Hablando al pueblo sobre el pasaje Mt 19 1 6 2 6 vuelve a colocar la pobreza a la luz del Evangelio No basta con despreciar las riquezas sino que es necesario ayudar y dar de comer a los pobres pero sobre todo hace falta seguir a Cristo es decir cumplir todos sus mandatos" El Evangelio da una calificacion original a la figura del pobre porque tambien Cristo eligio la pobreza Tambien Maria de Nazaret es pobre porque tiene un "corazon humilde [] y confia no en las riquezas transitorias sino en la oracion de los pobres" segun se expresa san Ambrosio en *De virginibus*

En las comunidades subapostolicas continua la solucion eclesial de la comunión de bienes Los testimonios más antiguos de esta praxis son en Oriente la *Didaje* (s I) y la *Carta a Diogneto* (primera mitad del s II) y la *Carta del Pseudo Bernabe* (ca 96 98) en la que se lee la siguiente exhortacion "Pon dreis todas las cosas en comun y no diris 'esto es mio' si en las cosas incorruptibles participas en comun ¿cuanto mas deberes hacer otro tanto en las corruptibles?" En Occidente tenemos la voz de Tertuliano (ca 155 despues del 220) el cual revela en su *Apologetica cum* los objetivos de la comunión libre de bienes definida como "deposito de la piedad" que sirve para dar de comer a los pobres y darles sepultura para socorrer a los jóvenes y las jóvenes que no tienen medios de familia a los siervos que se han hecho ancianos a los naufragos y a los prisioneros es decir a los

mas abandonados sin discriminacion alguna

2 AMOR AL POBRE En lo concreto de la existencia y de acuerdo con la experiencia de los seres humanos de cada época el pobre se hacia patente en una persona necesitada a la que el evangelio nos pide que socorramos El amor al pobre es un tema moral y pastoral muy frecuente en la literatura patristica Ayudar al prójimo no es tan solo una exigencia sociologica sino mucho mas es obediencia al evangelio porque los "pobres son hermanos de Cristo y hermanos nuestros" segun advierte el Crisostomo en una homilia Esta ayuda se concretiza en el hecho de repartir los propios bienes de consumo principalmente con limosnas Tambien la motivacion de las limosnas es evangelica los cristianos se sienten vinculados a practicarlas porque asi se ensena en el evangelio del Señor argumentaba la *Didaje* El mismo texto exhorta a la generosidad en dar bienes pero a la vez invita a la perspicacia "Sude tu limosna en tu mano hasta que sepas a quien conviene darla" lo cual no es una instigacion a la avaricia sino una invitacion a ser inteligentes y estar despiertos extremo que se repite tambien en otros textos Una finalidad que redundaba en beneficio de la vida espiritual de aquel que practica la limosna es la penitencia San Ambrosio hablando de *Elias y el ayuno* dice drasticamente "¿Posees dinero? Rescata con el tu pecado" La limosna es un compromiso generalizado de caridad El obispo de Milan recuerda escribiendo acerca de los *Deberes de los ministros* que la limosna debe proceder del sentido de justicia y de acuerdo con el realismo del pobre sin verse mezclada con el orgullo y la vanagloria y recomienda este estilo sobre todo a los sacerdotes Y añade "Es preciso socorrer tambien a aquellos que alejados de la Iglesia estan privados de lo necesario" Asi pues los pobres son personas a las que las comunidades cristianas deben dirigir su amor activo El apologeta griego Aristides (primera mitad del s II) da este testimonio los cristianos "se aman entre si no desprecian a la viuda salvan al huermano y aquel que posee bienes los da sin que jarse a quien no tiene nada [] si uno es esclavo o pobre ayunan dos o tres dias y le envian la comida que habian preparado para si mismos con la intencion de que se alegren de la misma ma

nera que ellos habian sido llamados a la alegria" Hermas (s II) considera en el precepto octavo de su *Pastor* que es pecado grave el desentenderse de la situacion de quien vive en la angustia

La pobreza de los demas —la del indigente la del que sufre la del que no esta seguro y la del que tiene necesidad en general— cataliza el interes operante y multiple en orden a aliviarle en su desgracia y a liberarle dentro de lo posible de tan precaria situacion La literatura patristica no se presta a infundir resignacion pasiva a este tipo de pobres obligados de ordinario por circunstancias sociales y por desgracias a soportar una condicion tan dura A ellos miran ciertos puntos de referencia para que no desfallezcan en la fe y en la esperanza la caridad de los hermanos se hace signo tangible del amor de Dios hacia ellos La espiritualidad da un sentido a quien sufre la pobreza porque se ve confortado con la esperanza de auxilio y liberacion estando seguro de que Dios sigue amandolo y tambien a quien participa en el sufrimiento del pobre por que reparte con el su pobreza como solidaridad con Cristo

3 POBREZA INTERIOR La pobreza interior (o interiorizacion de la pobreza) requiere la participacion de la conciencia en una opcion libre El egipcio Isidoro de Pelusium († ca 435) escribio en una carta que la pobreza voluntaria (ademas de la abstencion) es el fundamento del reino de Dios La humildad vuelve a aparecer como dimension profunda de la pobreza interior El Pseudo Bernabé elogia al humilde exhortando le a buscar la amistad cordial De san Clemente Romano († 101) se dice que procede el siguiente aforismo lapidario "Cristo pertenece a los humildes" Origenes (185 253) comentando el evangelio de Lucas identifica la humildad con la justicia la templanza la fortaleza y la sabiduria La verdadera pobreza es una dimension que surge del espiritu Clemente Alejandrino (ca 150 215/216) ensenaba a su pueblo que la pobreza es "despojar el alma misma y o la voluntad de todas las pasiones que estan arraigadas en ella extirpar y expulsar del propio espiritu todo lo que le es ajeno"

Pero tambien esta pobreza interior necesita de signos visibles En el que mas se insiste de todos ellos es en la renuncia y en el no poseer nada La renuncia al mundo por la gracia de la fe

se concretiza en el abandono de las riquezas y de las seducciones lo cual implica el contentarse con poco con el "pan de cada día" tal como interpreta san Cipriano (ca 210 258) la conocida frase del *Padrenuestro* La renuncia por su parte es un signo y sobre todo una mediación de libertad La exhortación a liberarse va dirigida a todo el mundo La libertad es una conquista de valores "Quien alcanza la liberación —dice la monja Sinclética— sufre en la carne pero tiene paz en el alma" Esta felicidad alcanza su punto culminante en la liberación de las aspiraciones para concentrar todas las fuerzas en el deseo de Dios El espíritu dirigido a Dios marca su impronta en la relación que cada uno tiene con la riqueza o la pobreza imprimiendo una dimensión casi escatológica a las realidades de la existencia "La única riqueza es la sabiduría" es decir la visión teológica de las cosas según recuerda hacia finales del s II el epítafio de Pectorio Hermas interpreta la pobreza como un sentirse extranjeros en este mundo y por tanto ajenos a la preocupación de amontonar bienes y riquezas Afirma Clemente Alejandro "No tiene nada de grande ni de admirable el estar totalmente privados de riquezas sin pensar en la vida eterna" (Sermon sobre la salvación del rico)

Los contextos patristicos que dedican alguna atención al tema de la pobreza no dejan de referirse a la condición del rico No hay valoraciones homogéneas sobre el aunque predomina una visión pesimista En síntesis se pueden determinar dos líneas maestras una explícitamente negativa y preocupada y otra abierta que percibe algún valor o posibilidad de valorización también en la riqueza

III La praxis monástica

El fenómeno monástico (que esta presente en diversas religiones y en el cristianismo se denomina también "vida consagrada" y mas corrientemente "vida religiosa") es *apataxis* es decir abandono de la propia situación actual para retirarse a buscar a Dios Un camino obligado y característico es la pobreza San Antonio Abad (ca 250 365) iniciador del monaquismo organizado se retrae del mundo —se "convierte"— dando oídos a la invitación de Cristo a la pobreza escuchada en la lectura de

Lc 14 26 y 19 29 San Francisco de Asís (1181/82 1226) se "convierte" a la invitación a la pobreza de Mt 10 9 11 y establece como regla de su vida esta exhortación evangelica

1 SIGNOS DE POBREZA El consejo evangelico de la pobreza ha encontrado diversas traducciones en la praxis de las diversas tipologías de la vida religiosa No obstante existen algunos puntos de convergencia El principal es el celibato por el reino de Dios (cf Mt 19 12 1 Cor 7 7 y *passim*) indispensable en la vida religiosa que es interpretado señaladamente hoy como condición de pobreza en cuanto presupone un vacío colmado prioritariamente por Dios y por su "justicia" (justificación salvación)

a) *Austeridad* Numerosos apotegmas entrecruzan la austeridad y en la disciplina comunitaria una forma de pobreza Gesto necesario para todo monje y contrasena de la pobreza es la renuncia La justificación de la radicalidad de la renuncia se ha encontrado casi siempre en un cierto pesimismo y en la valoración negativa del mundo sin embargo por encima del relativismo de tales posiciones culturales quedan inalterables la explicación evangelica y las consecuencias de la *sequela Christi* Juan Casiano (ca 360 435) distingue tres tipos de renuncia despreciar todas las riquezas y los bienes del mundo negar el propio pasado los vicios y pasiones del espíritu y la carne apartar la mente de las realidades presentes y visibles para desear solo las eternas

b) *Mendicidad* La mendicidad es una elección característica del movimiento llamado mendicante pero que no se ignora en el monaquismo antiguo Un monje de Scete exclamaba "Te doy gracias Señor por haberme hecho digno de llegar a esto en tu honor tener que pedir limosna en la necesidad" San Francisco define la cuestión como "mesa del Señor" a la cual sin embargo solamente debe recurrirse cuando no se obtuviera la recompensa por el propio trabajo (*Testamento*) La cuestión asume el valor de pobreza y de humildad porque solo quien es pobre debe ser ayudado según la invitación de Jesús (Mt 19 21) expresa confianza en el Padre (ib 6 25 25 34) y en los hermanos ricos y pobres porque se practicaba en todas las puertas relacionando

con todos al mendicante que se presentaba en nombre de la fraternidad

c) *Comunión de bienes* La forma de pobreza que ha caracterizado durante una quincena de siglos todas las manifestaciones de la vida religiosa es la comunión de bienes Como recuerda san Agustín (354 430) en su regla esta solución se apoya en la experiencia de la Iglesia de Jerusalén (He 4 32 55) Este signo de pobreza monástica es un *no* a la propiedad privada y una *via* hacia la fraternidad Todas las reglas concuerdan —dentro de la diversidad de sus expresiones literarias— en dos puntos fundamentales abdicación de la posesión individual y comunión de bienes Tal comunión no se limita a los bienes de consumo sino que reclama una *comunión* existencial y *poner* en *común* los carismas personales aspiraciones afectividad etc es decir toda la personalidad propia

d) *Trabajo* El monaquismo ha ofrecido una interpretación espiritual de la laboriosidad humana y el trabajo ha quedado así convertido en testimonio de pobreza El trabajo manual fue durante muchos siglos una de las actividades predominantes en la vida religiosa Trabajar era una práctica generalizada una necesidad comunitaria de subsistencia independiente se vivía el trabajo como testimonio comunitario como signo de pobreza y como ocasión de realización personal El aspecto económico de trabajo no era solo una operación mercantil sino que se elevaba al plano religioso por el significado que mas de un texto antiguo le asignaba El *ordo monasterii* (ss IV V) prescribe a los monjes encargados de la compra venta unas reglas de justicia social y de circunspección financiera pero siempre "como siervos de Dios" El trabajo amplio poco a poco en la vida religiosa los espacios de expresión abarcando el servicio apostólico (ministerios clericales misión predicación parroquias ecumenismo) el compromiso cultural y la acción social Además de signo de pobreza el trabajo tiende hoy día a privilegiarse como servicio en la construcción del reino de Dios

2 LAS ACENTUACIONES DEL VAT II El Vat II ha dicho una palabra de aprobación y de exhortación con respecto a la práctica de la vida de pobreza vivida por los religiosos Una vez recalado el

significado de la pobreza como acto de participación en la elección llevada a cabo por Cristo (LG 42 43 46 PC 1 13 25) dedica a este tema todo el párrafo 13 del decreto *Perfectae caritatis* El concilio reconoce en la pobreza una elección voluntaria para concretizar el seguimiento de Cristo En este marco adquiere carácter de signo muy apreciado especialmente en la actualidad de ahí que la pobreza no parezca constituir un valor en sí sino que se establece principalmente como aspecto del *seguimiento de Cristo* El texto dice pocas cosas de la pobreza religiosa como forma específica de la pobreza evangelica necesidad de practicar una pobreza interna y externa y no solo como dependencia de los superiores en el uso de los bienes participación en la ley común del trabajo invitación a un testimonio comunitario de pobreza sosten de los pobres e intercomunidad de bienes reafirmación del derecho de los institutos a poseer y exhortación a evitar toda apariencia de lujo de lucro excesivo y de acumulación de bienes añadiendo algún detalle jurídico El concilio se limita a algunas advertencias ni siquiera muy radicales confiando a la responsabilidad y a la sensibilidad de cada grupo la búsqueda de concretizaciones de aquella pobreza evangelica que fue establecida y vivida por todos los fundadores como elección habitualmente muy radical y evidente

Las nuevas constituciones de diversos grupos religiosos en el postconcilio se han esforzado en puntualizar los conceptos y la praxis relativos a la pobreza es un filón inagotable de testimonios Entre los documentos magisteriales el mas completo es la exhortación de Pablo VI *Evangelica testificatio* (29 de junio de 1971) La vida religiosa es un testimonio del amor de Dios que se concretiza también en la pobreza asumiendo según el ejemplo de Cristo Es especialmente intensa la exhortación a escuchar atentamente el "grito de los pobres" que se alza desde su indignidad personal y desde su miseria colectiva este grito debe hallar su eco en acciones de paz de justicia y de participación servicial de su situación en el compromiso de liberarlos Se vuelve a proponer el trabajo como deber de ganar la propia subsistencia y de ayudar a los pobres El valor testimonial le viene a la pobreza de una generosa respuesta a la exigencia evangelica de total fidelidad a la propia vocación y no meramente

te de la preocupación de aparecer pobres

IV El magisterio reciente

Un punto de referencia obligado para una valoración coherente con la llamada doctrina social de la Iglesia es la encíclica de Leon XIII *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891). En ésta se establecen los fundamentos para el desarrollo de la *vision teologica* incluso de las situaciones de pobreza y para iniciativas de promoción y de liberación. Sus sucesores han continuado el mismo camino recogiendo y desarrollando sus posiciones sociales en el contexto de las nuevas sensibilidades y modalidades de lectura del evangelio también mediante documentos conmemorativos la encíclica *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931) de Pio XI el radiomensaje de Pentecostes de 1941 de Pio XII la encíclica *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961) de Juan XXIII y la carta *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971) de Pablo VI.

El *Vat II* se sitúa en *simbiosis cultural* con el magisterio pontificio. Este acontecimiento ha superado los límites de la Iglesia católica expandiendo su influencia y suscitando reacciones a nivel mundial. La *optica conciliar* del análisis de las situaciones del pobre y de la valoración de la pobreza es una *optica evangelica*. Cristo pobre es el término de referencia con el que la Iglesia está llamada a uniformarse en la humildad y en la abnegación. Cristo pobre se hace visible en el hombre pobre (LG 8). Con esta corriente marcha paralelo el compromiso social. El interés de la Iglesia por el pobre se traduce en predilección (PO 6) misericordia (AA 8) respeto (GS 27) lucha por la liberación de la pobreza humana en dimensión ecuménica (UR 12). La Iglesia de cía el Papa Juan es "Iglesia de los pobres" (radiomensaje del 11 de septiembre de 1962 "La Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres"). Los pobres están unidos al Cristo paciente y el los ha llamado "bienaventurados" (LG 41) y a ellos les anuncia la buena noticia de la salvación (LG 8 AG 3 PO 17). La Iglesia se ha propuesto ser ella misma pobre como Cristo (LG 8 AG 5 12). En las opciones concretas "el espíritu de pobreza y de amor gloria y testimonio de la Iglesia" (GS 88) lleva implícita una acción eficaz

en favor de los pobres ya sea de forma autónoma ya aliándose con quien persigue el mismo objetivo promocional una denuncia del subdesarrollo y del bien estar egoísta de las naciones que se llaman cristianas una renuncia a los medios prestigiosos y poderosos como supuesto vehículo de salvación la asunción de las tristezas y las angustias de los pobres (GS 1). Una consecuencia a nivel individual es que todo cristiano debe impregnar su propia existencia con el espíritu evangelico de las bienaventuranzas sobre todo la bienaventuranza de la pobreza (LG 41 GS 72). Su relación con la creación no puede ser posesiva y de explotación sino que se ha de convertir en gozosa comunión en pobreza y libertad de espíritu (GS 37).

La atención prioritaria a los pobres hace su aparición en documentos sucesivos del magisterio. En el Sínodo de los Obispos de 1971 dedicado al tema de la justicia los obispos denuncian el crecimiento de la masa de los pobres producido por el cálculo político o por la negligencia y expresan su preocupación por el empobrecimiento de una tierra *cómicamente explotada y contaminada* así como por la degradación de la biosfera. La acción "atea" del hombre perjudica al proyecto de Dios. Dios se presenta especialmente en la revelación bíblica como liberador de los oprimidos y defensor de los pobres. Para neutralizar el efecto nocivo de las contradicciones los obispos proponen entre otras la promoción humana la lucha por el derecho al progreso la eliminación de discriminaciones a la hora de acceder a los bienes y la participación. El Sínodo busca una coherencia entre su mensaje y el testimonio eclesial provocando un examen de conciencia. Sea hecho preguntarse si los bienes de la Iglesia se usan siempre como patrimonio de los pobres o por el contrario en algunas regiones la Iglesia aparece como uno de los ricos mediante la acumulación de fondos de edificios y de tierras" obispos presbiteros religiosos y religiosas y laicos son invitados a preguntarse si "la pertenencia a la Iglesia no les introduce en una isla rica dentro de un contexto de pobreza".

El Sínodo siguiente celebrado en otoño de 1974 concentro su atención en el compromiso de evangelización que la Iglesia ha recibido de Cristo. Como comunidad verdaderamente pobre además de orante y fraternal puede actuar con eficacia para procurar la plena libe-

ración de los hombres. Recaba del evangelio inspiraciones y fuerza "para promover una generosa dedicación al servicio de todos los hombres y especialmente de los pobres de los más débiles y de los oprimidos".

El mismo tema vuelve a repetirse y a desarrollarse en la exhortación de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975). En ella se reafirma la ejemplaridad de Cristo. El evangelio a los pequeños y a los pobres que se convierten en sus discípulos (n. 12). A la evangelización no le es extraño el anuncio de la liberación el deber de ayudar la a nacer de testimoniar en favor de ella y de actuar para que tal liberación sea total (n. 30).

Haciendo una selección en los horizontes del magisterio más inmediato conviene citar el documento de los obispos italianos titulado *La evangelización del mundo contemporáneo* (1974). Preguntándose sobre 'quién debe ser evangelizado' los obispos responden a la luz ineludible del evangelio. Los pobres. Pobres son aquellos que no teniendo bienes terrenos y careciendo o estando privados del poder sobre el que apoyarse para hacerse valer ponen su confianza y su esperanza en Dios esperando de él su salvación. En el anuncio del mensaje evangelico la Iglesia debe privilegiar a los pobres a los marginados y a los oprimidos. Por esto la evangelización se convierte en promoción humana.

V Teologías actuales

Las elaboraciones teológicas más recientes se orientan a realizar una lectura de los fenómenos del cosmos comprendida la realidad hombre desde dentro de ellos y percibiendo a Dios comprometido en el servicio del hombre. El hombre es el *pobre* que tiene necesidad de Dios. Este hombre ocupa el centro de la historia que es siempre historia de la salvación. Dentro de este panorama —que podría llamarse "teología del hombre" — se han desarrollado numerosas corrientes. Entre las más relevantes aparecen dos llamadas "teología de la esperanza" y teología de la liberación" que contienen unas propuestas seductoras en torno al tema del pobre.

1 LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA
Esta visión teológica lleva al hombre ac-

tual a una valoración enriquecedora de la esperanza. El hombre no se describe explícitamente como pobre sino que su dimensión de pobreza se deriva del análisis de la existencia efectiva de la persona. Efectivamente da la impresión de que el hombre de hoy está vacío de esperanza —especialmente de esperanza escatológica— porque sus proyectos se definen con parámetros horizontales y con plazos prefijados como probados por la lógica y por las certezas de la ciencia. Este hombre tiende a de tenerse en los resultados de tales proyectos fascinantes aunque insatisfactorios. Detrás de las seguridades las capacidades y los éxitos es decir de tras de un cierto grado de riqueza antropológica se esconde un vacío que también quisiera llenar la teología de la esperanza impulsando al hombre a entrar en la órbita del Dios del cristianismo. El Dios del cristianismo se hace patente en la revelación bíblica. Ya el dato mismo de la autorrevelación de Dios significa la intención de enriquecer al hombre pobre en el conocimiento. La autorrevelación de Dios —que se sitúa en la historia pero que no se agota en ella— hace irrumpir una esperanza. La esperanza no defrauda sino que constituye la felicidad del presente de clara 'bienaventurados' a los pobres se preocupa de los necesitados porque ve la parusia del reino de Dios para ellos. Esta visión es el contenido de una promesa es el anuncio previo de una realidad que se espera de un Dios fiel y de una salvación cierta.

El documento sobre la justicia en el mundo redactado en el Sínodo episcopal de 1971 debe su valor a perspectivas similares trazando el espacio en el que la Iglesia desarrolla su vocación que es la de estar presente en el corazón del mundo para predicar la 'buena nueva' a los pobres la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos".

2 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
La reivindicación de una autonomía total es un fenómeno casi generalizado en la actualidad pero cargado de grandes contradicciones. Se nos presenta como la tentativa de los pobres de aduenarse nuevamente de la libertad —o de sectores de la libertad perdida o simplemente comprometida— y de reconquistar su propia identidad. La literatura teológica pretende interpretar esta tensión según categorías que toma de la Biblia y se esfuerza en inculcarnos inspiraciones to-

madas del propio convencimiento de que existe un proyecto de redención pensado por Dios. El plano social y político de la emancipación está penetrado por la idea de redención. La esperanza cristiana y la liberación del hombre confluyen en un objetivo idéntico o por lo menos análogo. La "teología de la liberación" aporta contribuciones estimulantes a la lectura de los fenómenos socio-políticos desde la óptica de una espiritualidad no desencarnada ni relegada a la metahistoria y ofrece incentivos dinámicos para una acción eficaz.

El Sínodo episcopal de 1971 ha vuelto a recordar que la evangelización de hoy reclama un compromiso total por la liberación del hombre integral partiendo del presente de la historia. Pablo VI refrenda los objetivos de los esfuerzos y de las luchas para superar todo lo que condena al hombre a quedar al margen de la vida: carestías, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural (*Evangélica testificatio*, 30).

Este es el mismo itinerario recorrido por los teólogos de la liberación. La permanencia de condiciones que perpetúan la presencia de pueblos y de masas de pobres es la traducción actualizada del pecado original, es el pecado social que desfigura a la humanidad. Pero también para ellos hay una redención según el evangelio: si se deja que actúen sus fuerzas soteriológicas tales como el mandamiento del amor del compromiso por la justicia y el estilo de servicio recíproco. Actuar a nivel político, social, económico, etc. con las premisas de la evangelización es actuar a nivel de la espiritualidad. La liberación se dirige a los pobres. Ellos son proclamados "bienaventurados" no porque se encuentren en la indigencia o porque estén oprimidos ni tampoco porque confíen en Dios y esperen de él la liberación sino sobre todo porque Cristo actualiza la justicia salvífica de Dios, la esperanza de los pobres es la persona de Jesús antes incluso que un anuncio. La liberación tiene lugar en profundidad en la interioridad donde introduce una carga de tal dinamismo que anula desde su interior las consecuencias de situaciones oprimientes exteriores. Sin embargo, las realidades individuales y sociales continúan muchas veces petrificadas y corren el riesgo de

neutralizar la fuerza de la salvación y de impedir el advenimiento del único señorío que es el de Cristo. La "pastoral liberadora" y la "espiritualidad de la liberación" son acciones que se desarrollan por el impulso del Espíritu Santo y se apoyan en la "conversión hacia el oprimido" en el nombre de Cristo. Esta es la condición cualificada por la solidaridad con el pobre para que este sea sustraído a su condición de inferioridad en todos los ámbitos (social, eclesial, político, económico, psicológico, sanitario, espiritual) y sea liberado integralmente. Es una acción de contenido pascal.

VI Conclusión en favor del pobre

Las páginas precedentes no son sino el intento de recoger a través de los siglos de cristianismo algunos trazos de doctrina y praxis para definir al pobre mediante las categorías de la espiritualidad. Las corrientes que se han descrito y analizado no agotan la amplitud de las inspiraciones y de los emplazamientos de la espiritualidad cristiana. Atenta al pobre, esta por su parte tampoco agota las concepciones de la espiritualidad universal en torno a él. Se trata de una propuesta de síntesis tomada de algunas inspiraciones y realizaciones que han animado la historia: muchas de las cuales dan vida a la época presente. Las urgencias del momento actual acucian a todos y nos preguntamos entonces por la utilidad de echar una mirada retrospectiva. El dinamismo vital de la espiritualidad nos asegura frente a la tentación de quedarnos sumidos en lamentos y nostalgias por los testimonios del pobre en el pasado o de afanarnos en denuncias ambiguas por las indudables prevaricaciones de nuestros predecesores. El tiempo precedente no debe ser más que una inspiración en la óptica de la fe. Pero el camino de la existencia total avanza desde el momento presente hacia el futuro. La esperanza sigue el proyecto de una tierra habitada por los pobres del evangelio. Libres de todo límite de pobreza son realmente "bienaventurados" los pobres no la pobreza (Mt 5,3 Lc 6,20).

La presencia ininterrumpida de aquellos que por varias razones se definen como pobres interpela a cada uno de nosotros con una pregunta crucial: ¿quién es el pobre? La espiritualidad

ofrece una respuesta buscada no con respecto a la *cantidad de tener* porque cada uno constata vacíos de posesión sino en la valoración de la *calidad de ser*. Se puede decir de todo hombre que es pobre: yo que escribo y tú que lees, nuestros hermanos y nuestras hermanas, aquellos que admiramos o que compadecemos, todos vivimos momentos de pobreza de una pobreza que a veces es un don de Dios y otras veces es un simple incidente. Es un axioma el hecho de que el realismo de la humildad nos impele a aceptar las cosas. Las interpretaciones y las propuestas de la espiritualidad —en el pasado y en el presente— sirven de ayuda a este "hombre pobre" pero quizá no todo pobre entiende su lenguaje y sus finalidades. Espiritualidad significa diálogo entre el Espíritu Santo y el espíritu del hombre. Espiritualidad es la acción concreta del Espíritu. Por ello se sitúa en los horizontes de la fe. La metodología de la espiritualidad tiene sus límites propios y no pretende decir todas las cosas sobre el pobre y al pobre. No se puede exigir de la espiritualidad soluciones para todos los problemas, sino ideas que renueven desde dentro concepciones y relaciones y sobre todo el espíritu mismo del hombre. No se la puede instrumentalizar para infundir al pobre cualquier tipo de resignación ni mucho menos forzarla a que lance a los pobres a una aventura de violencia de injusticia o de desesperación. La espiritualidad habla al pobre y del pobre con un realismo dinámico en sentido vertical. No aísla al pobre de la globalidad del evangelio sino que lo sitúa en el coro de las bienaventuranzas porque es un hombre completo, un discípulo realizado y no el portador de una sola o de algunas bienaventuranzas sino aquel que las ha asimilado todas o que se es fuerza por asimilarlas todas.

La espiritualidad propone al pobre el objetivo de la libertad: "La verdadera pobreza es uno de los caminos de la oración y del silencio interior si tiene por fundamento el desasimiento y la libertad del alma respecto a toda criatura" escribe R. Voillaume (*En el corazón de las masas* p. 263). La salida es doble: libertad de y libertad para. Al hilo de esta puntualización se puede esquematizar en una reflexión final viendo al pobre en un estado negativo (pobreza como negación libertad de) y después como portador de valores (pobreza como valor libertad para).

1 LA NEGACION. La pobreza como carencia o penuria es visible por doquier y nadie escapa de ella por lo menos en algún episodio de su existencia.

La tierra es pobre. Explotada por los desatinos del hombre, la tierra decae y se empobrece. Cualquiera que preste atención a las noticias y a las informaciones se sentirá preocupado como ante un peligro inminente de muerte. Esta degradación culpable arrastra consigo al hombre mismo y a las restantes formas vivientes. La tierra pobre es un símbolo: pobres son los explotados, las víctimas de los egoísmos, los que se ven privados de respeto y pobres también los explotadores y los egoístas porque están vacíos de humanidad. Esta es una pobreza que ha de ser eliminada si queremos obedecer al mandamiento bíblico de respetar la armonía entre el hombre y la tierra (Gen 1,28 Sab 9,2-10,2). La espiritualidad se compromete a trabajar por la restauración del equilibrio ecológico. (→ Ecología)

Los pueblos son pobres. La geografía mundial evidencia una demarcación entre pueblos ricos y pobres: casi todos los pueblos ricos exhiben una tradición cultural y religiosa imbuida por el cristianismo. Esta riqueza no es completamente sana por la sencilla razón de que no es repartida y no se hace instrumento eficaz de liberación y de fraternidad. La presencia de pueblos pobres en épocas de evidentes posibilidades de progreso denuncia la existencia de un plan discriminatorio o en todo caso de omisiones responsables. El subdesarrollo, la indigencia, el hambre, la incultura y el servilismo —es decir las condiciones que empobrecen a los pueblos no deben coincidir con una etnia ni es lícito que coexistan en una topografía precisa, ésta es una pobreza que debe ser eliminada. La evangelización llama "bienaventurados" a este tipo de personas pero no por la pobreza de que son víctimas sino porque tienen el derecho a liberarse de ella y saciarse y a ser felices (1c 6,20-21). Pero también los pueblos ricos adolecen de la misma pobreza: insatisfacciones, miedos, esclavitudes, el negativo del bien, estar que enturbia los resultados válidos del progreso.

El individuo es pobre. Las carencias, las soledades, las imperfecciones, las irrealizaciones, el descontento por los

resultados de los propios deseos y proyectos son una realidad que experimenta en formas distintas toda persona, una vez que ha llegado a la pobreza que aflige al pueblo o al grupo al que pertenece cada uno. El hombre sobre todo es el gran pobre, porque se ve limitado en sus grandes anhelos congénitos. Este es el "pecado" al que Dios propone una redención individual (aunque no aislada). El hombre se salva si toma conciencia de tal pobreza; si recorre hasta el final su trayectoria de conversión, es decir, de autocrítica y de desprendimiento, para volver a la verdad de Dios y de sí mismo.

Este tipo de pobreza es negación de una identidad ontológica en evolución y es carencia de humanidad; pobre es en esta condición estar alejado del proyecto de Dios. Se trata de una pobreza siempre culpable, que es consecuencia de un pecado propio o ajeno. La liberación puede tener lugar actuando sobre esta causa. Dios ha actuado en ella con el designio de la redención; pero espera que también el hombre lo acepte integralmente, de manera que, sin avergonzarse de su desnudez, o sea de su insuficiencia y de su cotidiana necesidad, Dios mismo venga a darle la salvación.

2. EL VALOR - La confianza en el Dios fiel y la fe en la resurrección de Cristo, que demuestra el poder de Dios y echa por tierra los cánones o criterios mundanos de valoración, son los puntos básicos sobre los que se hace posible la comprensión de las bienaventuranzas evangélicas, entre las cuales cuenta en primer lugar la dirigida a los pobres. Anclada en la lógica de Dios, la pobreza viene a ser un valor; liberado de la pobreza como negación, el pobre se convierte en testimonio de la validez y de la capacidad formadora del Evangelio, del poder de Dios y de las posibilidades obedienciales del hombre. Bajo este aspecto la pobreza se convierte en un *sí* y el pobre se define *positivamente*.

Pobre es quien espera. La esperanza de Dios que colma caracteriza al pobre. Este reconoce los dones recibidos y comprueba con humildad y verdad su propia situación de imperfección, pero también las grandes cosas que Dios lleva a cabo en él. La espera es dinamismo, convicción de no haber alcanzado la propia plenitud ni los objetivos fundamentales de la existencia, y de ahí surge el compromiso de proseguir un

camino, cual "nómada de Dios". El mendicante es una imagen elocuente; el señor al que se tiende la mano es Dios, el cual no reclama a cambio de sus dones una servidumbre humillante, sino que ofrece la comunión consigo mismo. Esperar en Dios significa enriquecerse de humanidad.

Pobre es quien acepta. La espera de Dios se completa con su aceptación. Pero pobre es también quien se acepta a sí mismo en profundidad. Aceptar los propios límites y el propio pecado constituye una confesión de disponibilidad frente a la liberación. Asimismo el pobre acepta y acoge a los demás tal como ellos son y no como él quisiera que fuesen. La señal de tal acogida es la gratitud, la comunicación de bienes, la solidaridad perseverante. Esta dimensión de pobreza acogedora se convierte en donación; cuanto recibe el pobre pasa a través de sus manos, que son "no manos abiertas para tener, sino unidas para dar". Efectivamente, los pobres auténticos se distinguen por su generosidad.

Pobre es quien ora. La oración es manifestación de la necesidad de Dios sentida por el hombre que percibe su pobreza: es un deseo propio de Dios, que sugiere al hombre formas y palabras para que sea capaz de sostener el diálogo con él. La oración realiza el encuentro entre la riqueza de Dios y la pobreza de la criatura humana. El pobre que reza es el humilde mendigo de misericordia ante "el único bienhechor de los espíritus", al cual presenta la alabanza de su fe, la intercesión de su esperanza, la acción de gracias de su caridad. La renovación litúrgica postconciliar constituye una ocasión feliz de enriquecimiento. La actual estructura de la celebración de los sacramentos —mediación de salvación y otorgamiento de un don— pone de manifiesto la abundancia que contiene todo rito: dimensión comunitaria, catequesis como ocasión promocional, abundancia de la palabra de Dios contenida en la voluminosa antología de las secciones bíblicas, copia de intercesiones, invocaciones y bendiciones. La liturgia de las horas es, sobre todo, un cántico de alabanza que surge de la alegría del pobre, como el asombro de quien descubre que ha recibido bienes, identificados en muchos himnos y salmos en la creación, en la salvación y en la palabra de Dios. En la oración

secreta y en la contemplación —particularmente en la *lectio divina*—, el que reza entabla un diálogo esencial con Dios partiendo del realismo individual, que constituye la necesidad de salvación, es decir, el deseo de salir de la propia pobreza para participar de la inagotable riqueza del Señor.

En esta forma de ser pobre radica la "virtud" de la pobreza. Virtud no es "costumbre", sino opción consciente e incesantemente renovada; la virtud de la pobreza es un esfuerzo de libertad para "ser más". De ahí que la pobreza no sea fácil; es dura lo mismo en su condición de don de Dios que como desposorio con ella; no se adquiere de una vez para siempre; sin embargo, es posible, y de ello nos da fe el evangelio. Pero esta pobreza entendida como valor no es todavía una realidad completa y definitiva; se queda en una esperanza, en la que el pobre de espíritu sigue creyendo tenazmente y amando activamente. En efecto, él es el protagonista humano de la pobreza, sin que quede anulada su personalidad ni se vea forzado a abdicar de los valores. El pobre del Evangelio se hace cada vez más rico en el Espíritu Santo. El momento de máxima pobreza es la muerte, que Cristo ha rescatado y convertido en sacramento pascual, es decir, en tránsito a la resurrección de la vida definitiva con Dios.

L. De Candido

BIBL.—AA. VV., *Iglesia pobre, Iglesia misionera*, ZYX, Madrid 1966.—AA. VV., *¿Se puede superar la pobreza? Realidad y perspectivas en América Latina*, Santiago de Chile 1980.—AA. VV., *Los pobres en las sociedades ricas*, Sal Terrae, Santander 1974.—AA. VV., *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Desclee, Bilbao 1980.—AA. VV., *La irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia*, Desclee, Bilbao 1981.—Casado, D., *Introducción a la sociología de la pobreza*, Euramérica, Madrid 1971.—Casado, D., *La pobreza en la estructura social de España*, Ayuso, Madrid 1976.—Cuadrado Tapia, R., *Camino "uno" de felicidad. Tener alma de pobre...*, Ope, Guadalajara 1974.—Dominguez, J., *Los profetas y los pobres*, Madrid 1966.—Fernández González, J., *La pobreza en la espiritualidad agustiniana*, Madrid 1970.—Gauthier, P., *El Evangelio de la justicia y los pobres*, Sigüeme, Salamanca 1969.—Gelin, A., *Los pobres de Yahvé*, Nova Terra, Barcelona 1965.—González Ruiz, J. M., *Pobreza evangélica y promoción humana*, Nova Terra, Barcelona 1976.—Iraburu, J. M., *Pobreza y pastoral*, Verbo Divino, Estella 1968.—Junca-della, M., *Espiritualidad de la pobreza*, Nova Terra, Barcelona 1965.—Le Toulléc, A., *Promoción evangélica de los pobres*, ZYX, Madrid

1968.—Lewis, O., *La cultura de la pobreza*, Anagrama, Barcelona 1972.—Régamey, P. R., *La pobreza y el hombre de hoy*, Marova, Madrid 1971.—Rizzi, A., *Escándalo y bienaventuranza de la pobreza*, Paulinas, Madrid 1978.

POLITICA

SUMARIO: I. Aspectos teóricos: 1. Fe y política: a) Una relación dialéctica, b) El contexto secularizado, c) La "teología política"; 2. Perspectivas de una espiritualidad política: a) Tensión escatológica, b) Atención a la persona, c) Compromiso y contemplación - II. Aspectos operativos: 1. Sujeto de la actividad política: 2. Naturaleza y caracteres de la actividad política: 3. Finalidad de la actividad política: 4. Estructura de la actividad política: 5. Campo de iniciativa de la actividad política: 6. La espiritualidad política como problema cristiano.

I. Aspectos teóricos

La atención que la espiritualidad cristiana presta a la dimensión "política" de la existencia humana ha venido desarrollándose a través de una serie de etapas sucesivas, relacionadas tanto con la evolución del significado antropológico y socio-cultural de la política como con el progreso de la metodología.

El hecho político ha ocupado siempre en la historia del cristianismo una posición relevante; pero sobre todo en el aspecto institucional, puesto que en el pasado se consideraba a la Iglesia como un poder político autónomo o muchas veces en competencia con los demás poderes, y no se la contemplaba en la perspectiva de un análisis y de una interpretación del sentido que la política tiene como escenario de la autorrealización humana y, por lo tanto, de actuación del plan salvífico cristiano. Por ello el discurso político se relegaba, dentro del cuadro de la reflexión teológica, al ámbito de la eclesiología y del derecho canónico público, donde el problema de fondo era el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; en cambio, se dejaba a la teología moral el cometido de delinear algunos modelos de comportamiento individual para transferirlos a la actividad política, entendida como participación en la construcción de la ciudad secular.

La espiritualidad que salía a flote de esta forma de enfocar la problemática política no podía caracterizarse sino por

un acento individualista, por un corte prevalentemente negativo y, en consecuencia, moralístico. Se trataba, en otras palabras, de una espiritualidad del hombre político, en la que preponderaba el aspecto subjetivo (*opus operantis*) y, por consiguiente, se dejaba en la sombra el aspecto objetivo (*opus operatum*), es decir, el contenido y el fin de la política.

A determinar este tipo de planteamiento ha contribuido sin duda la visión espiritualista de la salvación (salvación del alma), que nacia de una interpretación negativa del mundo y de la historia, y la concepción intimista y privatizada de la vida cristiana, que se desarrolló a partir de principios de la época moderna. En este contexto se explica la acentuación del ideal monástico como modelo casi exclusivo de la espiritualidad cristiana; modelo que debía producirse en todos los estados de vida, sin prestar la debida atención a las características peculiares de cada situación y, por tanto, a la diversas modalidades de encarnación del mensaje evangélico.

1. FE Y POLÍTICA - Hasta los años cincuenta de nuestro siglo no comienza a abrirse camino la reflexión temática y positiva en torno a la realidad política como uno de los ámbitos en los que puede y debe vivirse la existencia cristiana. Los motivos de esta evolución se encuentran, por una parte, en la toma de conciencia de la "politización" esencial de la realidad, determinada por el progreso tecnológico y por la complicación de las instituciones, y, por otra, en la adquisición de una concepción comunitaria e histórica del acontecimiento cristiano.

a) *Una relación dialéctica.* Aflora así la necesidad de una mediación de la fe en la política considerada como lugar de auténtica promoción humana. Es decir, se intuye que si la fe y la política fueran extrañas entre sí, se vaciaría de contenido histórico al cristianismo. La verdad cristiana, en efecto, concierne a los hombres, que viven en la historia real y que en ella y a través de ella van madurando sus opciones de liberación.

Es cierto que la fe nos garantiza que el reino de Dios, es decir, la liberación integral del hombre, tendrá lugar como un don del Padre en Cristo al final de los tiempos. Pero simultáneamente nos hace reconocer que la historia tiene una

vinculación con ese reino; incluso es en ella donde el reino se va edificando ya. En este sentido, la fe, al intervenir en el centro mismo de la realidad política, actúa como un poder crítico y como una oferta utópica. "Aguardando un reino en el que la humanidad queda radicalmente renovada (la fe), vislumbra en toda situación humana interior a la historia la anticipación prefigurativa de aquella ciudad del futuro absoluto, reconociendo también todo el peso que todavía hay en ella. Más aún, sirve para criticar de una forma decisiva la misma suficiencia de la política. Indudablemente, la política es totalizante: es una asunción general de todas las actividades humanas, incluso las que a veces se califican de privadas, bajo el punto de vista de la ciudad que se está haciendo. Pero su punto de vista no es único. Ni siquiera es último, al menos si tenemos en cuenta la fe, que espera el reino de los cielos. En cada etapa de la historia, incluso en la última etapa, en la que, por hipótesis, la humanidad se realizaría por fin humanamente, la fe puede saludar con alborozo cualquier bosquejo más o menos logrado de lo que tiene que pasar, pero proclamando siempre que ese bosquejo no es todavía la consumación. No va solamente porque puede todavía encontrarse en él la injusticia, la violencia o el odio —todo eso que en lenguaje religioso se llama pecado—, sino mucho más profundamente porque la misma justicia humana, la paz y la fraternidad no son aún el fin ni son tampoco la última etapa no histórica de la historia de los hombres, sino solamente la penúltima"¹.

De esta forma se establece una relación dialéctica entre fe y política, que no pueden identificarse. La fe interroga incansablemente a la acción política y la acción política interroga a la fe, la despierta y la proporciona, en cierto sentido, la materia de la que debe nutrirse.

b) *El contexto secularizado.* La exigencia de mediación entre fe y política surge, por otra parte, en un momento histórico en que, gracias al proceso de secularización en marcha², el hombre piensa ya que el campo de la política es de su exclusiva competencia y de su dominio y que a él únicamente concierne el lograr que la sociedad pueda existir humanamente. De esta manera, mientras que, por una parte, va afirmándose la no neutralidad del Evangelio en or-

den a la promoción humana global y, consecuentemente, también al compromiso político, por otra, se afianza —y con toda justicia— la convicción de que el análisis racional que permite captar la situación histórica de la humanidad, no es una simple deducción hecha sobre la base del Evangelio y de sus exigencias. La fe no proporciona al creyente indicaciones precisas, sino que éste tendrá que descubrirlas y seleccionarlas por sí solo. Por el contrario, la fe le recuerda su responsabilidad de hombre adulto, que, como tal, debe ser capaz de adoptar decisiones y realizar opciones. La política exige, por lo tanto, para ser eficaz, el análisis de las formas existentes de poder y de las fuerzas económicas y sociales que actúan en una determinada situación; pero, sobre todo, la intervención de una instancia crítica y la elaboración de un proyecto alternativo, que, para evitar el riesgo de lo episódico y de la confusión, debe recurrir a la ideología.

La toma de conciencia de la autonomía y del carácter laico del hecho político concurre de esta forma a liberar la presencia de los creyentes y de la Iglesia en la política de la tentación del integrismo y a hacer que se robustezca, incluso en el ámbito de la comunidad cristiana, un pluralismo de opciones, aunque esto no significa que todas sean equivalentes ni eficaces y significativas. Por otra parte, "la garantía del integrismo no está al margen de la fe, sino en el interior de la experiencia misma de la fe. Lo que ha hecho asumir a la Iglesia unas posiciones integristas no es el haber comprometido la fe en lo concreto de las diversas situaciones, sino el haber comprometido otras cosas distintas de la misma fe. Por esto la primera condición para superar el integrismo nos parece que consiste en una reestructuración de la vida de la comunidad, en el sentido de una efectiva conversión a la lógica de la fe"³.

El integrismo y la falta consiguiente de respeto a la diversidad de las opciones políticas de los creyentes son, de hecho, el resultado de la tentación de reducir el mensaje cristiano a una ideología social o a un proyecto político concreto o incluso de hacer de la comunidad cristiana una comunidad sociológica que, como tal, se comprometa directamente en la historia a elaborar soluciones técnicas para la liberación humana, afirmándose como una alternativa frente a otros grupos o movi-

mientos históricos. Es, en definitiva, la expresión más radical del rechazo de la irrenunciable lección de la secularización, que postula el respeto de la "mundanidad" en su autonomía original y estructural.

c) *La "teología política".* Una ulterior clarificación de las relaciones entre fe y política se ha venido abriendo camino en el período postconciliar a consecuencia de la explosión de la llamada "teología política"⁴. Esta ha producido un viraje decisivo en el ámbito de la investigación teológica cristiana. Se ha pasado realmente, y con toda decisión, de una reflexión temática y categorial en torno al hecho político, considerado como uno de los momentos de la existencia cristiana, a una asunción trascendental de la politización de la realidad como "lugar teológico", es decir, como punto de partida para una reinterpretación global del mensaje cristiano.

Efectivamente, la teología política no es tan sólo "una disciplina teológica añadida, que se ocupa por principio de las cuestiones que atañen a la política o a la responsabilidad ético-social de los creyentes"⁵, sino que es una auténtica "hermenéutica política". Esto no significa que "la teología debe cambiar ahora su propio objeto material por el de la politología. Precisamente con este error la generación pasada quiso atribuir falsamente a la teología existencial un cambio de temática, afirmando que 'solamente entonces' hablaría del hombre. No se trata tampoco de un programa político concreto que se desarrolle a partir de la fe o de cualquier otro tipo de 'evangelio social', en el que la praxis devorará simplemente a la teoría. No existe una solución específicamente cristiana de los problemas mundiales, sobre la cual la teología política debiera desarrollar una teoría. Por el contrario, la teología política es hermenéutica teológica que, en la delimitación frente a una teología ontológica, tiene abierto un horizonte de interpretación en el que la política se entiende como el ámbito comprensivo y decisivo en el que se debe transformar en praxis la verdad cristiana"⁶.

La precomprensión de la que ella parte es la preocupación por la vida auténtica de todos los hombres en términos de libertad y, por lo tanto, de liberación. Esto no significa que deba silenciarse la cuestión de la existencia in-

dividual ni que ella se considere como elemento accidental sino unicamente que esta cuestion puede obtener ser puesta bajo las condiciones sociales y en el contexto de las esperanzas politicas. La subjetividad entra como elemento de una comprension social mas amplia politicamente mediada ya que esta ultima constituye el horizonte fundamental del discurso teológico si bien tal precomprension debe ser posteriormente criticada y modificada en su impacto con el mensaje de la revelación. El presupuesto de esta precomprension politica en un contexto de cambio y de mutacion social como el nuestro es la critica de la ideologia en tendida no como unico criterio valido de la teologia pero si como correctivo necesario de las afirmaciones teologicas que son cuestionadas en sus implicaciones sociales inconscientes en su mayoria. Si la critica de la ideologia se transformara en instancia ante la cual debiera justificarse la teologia la sociedad se convertiria entonces en criterio absoluto y la teologia mostraria su inutilidad. Pero la teologia politica se limita a servirse de la critica de la ideologia en cuanto ayuda para liberar la sustancia del Evangelio de sus deformaciones. Se convierte en un instrumento de la autocritica de la teologia con cuya ayuda se puede liberar el kerygma de las fijaciones y de las rigideces sistematicas y destructivas. De esta forma la teologia politica supera la teologia existencial que aplica el método historico critico a los textos de la revelacion para determinar el *Sitz im Leben* pero que no lo utiliza para someter a critica las condiciones de la propia precomprension y las condiciones de la autocomprension que se origina en el encuentro con el Evangelio. Tal desmitificacion debe integrarse por tanto en la desideologizacion de la historia de la tradicion de la precomprension y de la auto-comprension.

El problema hermeneutico fundamental de la teologia es entonces el de la relacion entre teoria y praxis entre concepcion de la fe y accion social. La comprension de la verdad exige en efecto la atencion a la praxis como su lugar fundamental. La unidad entre teoria y praxis caracteriza a la verdad que debe producirse y es al mismo tiempo el supremo criterio de la razon puesto que en el ambito de la alienacion ya deberian llamarse racionales todos los esfuerzos que tienden a producir la

verdad la razon es el acceso a la verdad futura.⁷

En definitiva las funciones de la teologia politica son pues critica de la teologia o proyeccion de modelos de innovacion a la luz del esquema teoria praxis que aparece en el mensaje de Cristo en su comportamiento y sobre todo en su muerte y resurreccion.

2 PERSPECTIVAS DE UNA ESPIRITUALIDAD POLITICA. En el marco de las reflexiones que acabamos de hacer la espiritualidad cristiana asume una connotacion politica esencial que la cualifica profundamente es decir se transforma esencialmente en espiritualidad politica en el sentido de que el compromiso historico de liberacion humana a todos los niveles es una dimension fundamental de la existencia espiritual del cristiano en cualquier estado de vida. Pues como hombre el cristiano debe participar con todos en el empeño por humanizar el mundo sin pretender creerse en posesion de una terapia definitiva o de unas soluciones que poder ofrecer sino luchando en solidaridad con los demas seres humanos. Y esto puede decirse con tanta mayor razon en nuestros dias en que al crecer las posibilidades concretas de dominar el mundo y sus energias inextinguibles la responsabilidad humana alcanza un nivel mas elevado porque las decisiones positivas y negativas inciden mas ampliamente en la comunidad humana actual y futura.

Evidentemente esto exige un gran esfuerzo de imaginacion anticipativa que no debe separarse de una sana racionalidad. En ninguna otra epoca como en la nuestra —ha escrito Pablo VI— ha sido tan explicita la apelacion a la imaginacion social. Necesitamos dedicar a ello unos esfuerzos de inventiva y unas sumas tan ingentes como las que se dedican a los armamentos o a las empresas tecnologicas. Si el hombre se deja vencer y no preve a tiempo el planteamiento de las nuevas cuestiones sociales estas vendran a ser excesivamente graves para que pueda esperarse una solucion pacifica de las mismas (*Octogesima adveniens* 19).

Ahora bien la cuestion que sigue abierta es la siguiente: ¿Se pueden rastrear en el contexto del compromiso politico que afecta a todos los hombres algunas lineas o algunas orientaciones especificas que cualifiquen la presencia del cristiano y que sirvan por lo tanto

de connotacion profunda de su existencia espiritual? Y si es posible ¿cuales son sus caracteres esenciales?

a) *Tension escatologica*. Ante todo es importante subrayar la funcion de emergencia utopica [↗Utopia] que la dimension escatologica de la fe ejerce frente al hecho politico. Sin duda la politica implica la utilizacion de la ideologia como instrumento de analisis de la realidad y de intervencion en ella. Mas para que la ideologia no venga a ser totalizante y a fin de cuentas totalitaria es necesario que se mantenga constantemente abierta a un horizonte utopico al que pueda el hombre constantemente hacer referencia. La escatologia tiene precisamente esta misión irrenunciable que asume en nombre del todavia no de la promesa de Dios que nunca podra agotarse totalmente dentro de las vicisitudes terrestres. Esto significa que para el cristiano la politica no resuelve de por si todo lo humano ni constituye para el hombre una regla suprema. Si es cierto que todo pasa por la mediacion politica —las mismas relaciones interpersonales no quedan exceptuadas— también es cierto que la politica no lo es todo.

El cristiano debe pues recuperar una funcion exquisitamente profetica [↗Contestacion profetica ↗Profetas] la de leer la realidad segun la apertura de ésta a la verdad anunciada en la cruz y en la resurreccion de Cristo. En cierto sentido precisamente lo que trasciende la dimension de cuanto comunmente se entiende por politico es lo que constituye el factor especifico de la presencia historica del creyente: la gratitud, el perdón, la pobreza de quien se entrega radicalmente siguiendo el ejemplo de Cristo. Los cristianos no tienen otra cosa que decir y que testimoniar como propia sino estos valores participando con los demas hombres en la construcción de un mundo distinto. El verdadero profeta es realmente un pobre y un impotente en sentido evangélico libre y despojado de todo no tiene nada que perder y pone al servicio de los demás la fuerza de su energía moral, anuncia una liberación radical, defiende a los oprimidos, critica todo sistema y pronuncia palabras que son acogidas como propias por aquellos que buscan la verdadera justicia y la fraternidad.⁸ Como tal debe ser consciente de que el Evangelio no es una metodología de emancipacion y que la

pobreza y el sufrimiento no son solamente un objeto que hay que eliminar sino mas bien una realidad de la que hay que hacerse cargo igual que el siervo paciente. En este sentido el testimonio politico del cristiano debe convertirse en vida con los pobres por un camino de redencion radical que vive el esfuerzo de la liberación en la posesión de una esperanza que ya es salvacion aunque traspasada por el desengano y el gemido de la criatura que espera y lucha.

b) *Atencion a la persona*. En segundo lugar el creyente debe asumir el analisis y la praxis historica con una sensibilidad y atencion más profundas hacia la persona derivadas de la percepcion del misterio encerrado en la historia de una presencia iniciadora de la historia de la redencion la cual es mas que liberacion de una esclavitud objetiva situada fuera de nosotros mismos. “La finalidad del mundo hacia Dios pasa toda ella a través del hombre. El mundo recibe del hombre su destino por el hombre llamado al dialogo de comunion personal con Dios la creacion esta ordenada a la relacion del hombre con Dios y queda integrada en ella. La creación tiende a participar en la espiritualidad del hombre a actuarla y expresarla. En lo mas profundo de sí misma aspira a pasar de un ‘mundo’ para el hombre a un ‘mundo del hombre’ humanizado y espiritualizado por la accion del hombre elevado a cumplimiento y expresion de su espíritu.”⁹

Esta pasion por el hombre como persona que no reduce la politica a un proceso estructural anónimo es ante todo la consecuencia de la dimension escatologica de la fe. Frente a los diversos sistemas politicos —ha escrito J. B. Metz— hoy dia la Iglesia debe repetir incesantemente de una forma critica y liberadora que la historia en su conjunto está sujeta a la ‘promesa escatologica’ de Dios. Con su promesa escatologica frente a toda concepcion abstracta del progreso y frente a todo ideal humanitario y abstracto la Iglesia echa por tierra los intentos de considerar al individuo actual como material o medio para la construcción de un futuro tecnologico totalmente planificado. Ella se alza contra el intento de considerar al individuo solo en función de una evolucion social dirigida por la técnica.¹⁰

Pero la raíz ultima de esta actitud y el

modelo de referencia permanente es el amor personal y universal de Dios, revelado definitivamente en Cristo como donación total de sí mismo y por lo tanto, como la expresión más profunda del misterio trinitario. Ahora bien, "el amor como comunión cristiana no es ya un principio abstracto, sino la participación en un acto personal de Dios que tiene su punto culminante en Cristo, un acto que, por lo demás, tiene en su profundidad a la misma sociedad trinitaria y en su amplitud el amor de Dios por el mundo entero" ¹¹

c) *Compromiso y contemplación*. Por último, la acción política no tiene sentido para el cristiano si no está conscientemente orientada y sostenida por la contemplación. El fundamento del compromiso en el mundo radica para el creyente en la contemplación del misterio de Dios, es decir, del compromiso absoluto y de la acción absoluta de Dios por el mundo. En esta acción total estamos nosotros también involucrados y, por lo tanto, asociados a ella. La praxis de Dios "urge" al cristiano a entregarse a su propia praxis, puesto que él ha ofrecido su vida por nosotros, también nosotros debemos ofrecer nuestra vida por los hermanos (1 Jn 3,16).

El encuentro-servicio con el hombre, cuando es auténtico, es contemplativo y convierte al cristiano en un contemplativo en la acción [*Contemplación*]. Esto supone, evidentemente, el encuentro con Cristo en la oración como punto de partida para un correcto planteamiento del propio ser en la historia, su pone la aceptación del misterio pas-cual como lógica de la vida, supone, sobre todo la confrontación en la Iglesia de las propias posiciones políticas delante de la palabra de Dios y de la Eucaristía, para alimentar en la fe [*Creyente*] el propio esfuerzo de servicio al hombre y a sus exigencias más auténticas.

Tensión escatológica, pasión por el hombre como persona concreta e histórica y dimensión contemplativa de la vida son los tres elementos irrenunciab-les que deben caracterizar el compromiso político del cristiano y que constituyen, por lo tanto, la estructura básica de una auténtica "espiritualidad política". En la medida en que los creyentes sepan testimoniar concretamente estos valores con fidelidad al hombre y en comunión con cuantos buscan la justicia, su presencia en la historia no dejará de

ser una invitación y una provocación para hacer el mundo más fraterno y más humano.

G. Piana

II. Aspectos operativos

La espiritualidad de la política es aquella actividad interior del espíritu humano que da sentido y que, por tanto, marca un fin a la acción política, es la elevación de la actividad política desde la pura exigencia de ordenamiento y organización de la vida asociada mediante funciones directivas o a través de aportaciones espontáneas, hasta un nivel de actividad a la que se asignan fines relativos a la calidad de la vida, la fraternidad, el servicio al prójimo, la estructuración de la sociedad, según criterios y formas que hagan fácilmente solucionables los problemas existenciales de los individuos y su promoción humana, entendida como aumento de la capacidad de entender la propia vida, de discernir su función, de poner a disposición de los demás las propias facultades, disponibilidades y recursos, y de mejorar la vida en general.

La espiritualidad política tiene su primer fundamento en la distinción entre ideales políticos y medios. Esta distinción es necesaria para evitar que una tensión espiritual sea considerada por sí misma como capaz de expresar una acción eficiente, aunque no vaya acompañada de competencia operativa, para no elevar a la dignidad de fin lo que es simplemente un medio y al mismo tiempo, para integrar en el plano de la espiritualidad la dimensión instrumental indispensable de que consta una actividad política completa y eficaz.

El carácter de la espiritualidad política se define, además, mediante el análisis y la individuación 1) del sujeto de la actividad política, 2) de la naturaleza y de los caracteres de la actividad misma, 3) de su finalidad, 4) de su estructura, 5) de los campos de iniciativa en que se desarrolla, 6) de los problemas con aspectos de carácter moral.

1 SUJETO DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA - El concepto de actividad política que domino en la época de investigación histórica y filosófica y que está presente en cierta medida también en nuestros días, tiende a restringir el campo en

que ésta se lleva a cabo, y merece el título de actividad de gobierno. Según este concepto, el sujeto de la actividad política sería solamente quien espera ejercer una actividad gubernativa y se interesa directamente por el Estado, considerado como un ente que mira por el bien de la comunidad que gobierna, pero que al mismo tiempo está por encima de ella.

Durante el renacimiento la investigación filosófica sobre la actividad política comenzó a considerar tal la actividad consistente en saber vivir en la comunidad de los hombres y que, por lo tanto se sale de los límites del compromiso de los "políticos" en sentido estricto.

Pero esta ampliación del campo de la actividad política quedó limitada a la investigación filosófica, que continuaba considerando exclusivamente como su objeto político a aquel que se dedicaba a la práctica concerniente al Estado como ente y a la práctica de gobierno.

Fueron las grandes revoluciones democráticas de los ss XVIII y XIX, y, sobre todo, el fermento cristiano que se manifestó en nuestros tiempos, las que reclamaron una distinción entre actividad política específica —objeto de la ciencia política— y política como actividad del espíritu, que es materia de investigación de la filosofía y que, por abarcar la actividad política en su integridad y verdad y determinar la forma y el momento universal del hacer del hombre, tiene como sujeto a todos los seres humanos en cuanto miembros de la comunidad.

Según la ciencia política, son hechos políticos únicamente aquellos que presentan las características dominantes de la autoridad, la soberanía y el poder, mientras que son sujetos de la política los entes dotados de estos caracteres, es decir, los Estados y los individuos que desarrollan actividades relacionadas con estos entes.

Pero la filosofía de la política al desarrollar y completar tal concepto de muestra que autoridad, soberanía y poder —y el Estado mismo en cuanto definido y constituido por tales prerrogativas— están siempre presentes en todo individuo en cuanto "socius", es decir, en cuanto que concurre con los demás individuos a tejer la vida de relación en la que el vive y se realiza.

El Estado es una institución creada por los hombres y su misma realidad es la realidad de las voluntades de los individuos, que la hacen operativa y efec-

tiva. El Estado es un proceso de acciones individuales históricamente condicionadas. El Estado en otros términos, se reduce a una acción política.

Pero, desde un punto de vista general "política" es toda acción individual, puesto que político es por su naturaleza, como ha explicado Aristóteles, el hombre que nace, vive y se desarrolla siempre en una comunidad (familia, tribu, ciudad, estado, etc.) y que no puede subsistir por sí solo por lo cual se determina en todas sus acciones por referencia a la situación histórica, que es precisamente social y política.

Por lo tanto el carácter esencial de la acción humana es su vertiente política. El que lo político sea el carácter de toda acción individual humana es un hecho objetivo que se muestra operante aun en el caso de que el individuo no asuma este principio a nivel consciente.

El valor político de la acción humana asume todo su relieve cuando se vive *in interiore homine*, cuando se desvela a la conciencia, cuando se convierte en patrimonio del espíritu y cuando la espiritualidad de los sujetos individuales que actúan políticamente llega a penetrar en la actividad de la comunidad en su conjunto.

En las sociedades de hoy, la espiritualidad de la actividad humana como actividad política se encuentra en intenso desarrollo por el crecimiento de la conciencia política del hombre, por el desarrollo de la participación por la exigencia de dar a la función personal todo el peso que le corresponde y por su sensibilidad ante los problemas comunitarios.

Por ello han hecho crisis las concepciones idealistas y aristocráticas de la sociedad y las interpretaciones autoritarias y dictatoriales (hijas y derivaciones de aquellas), si bien, a pesar de este progreso conceptual y práctico, muchas de las sociedades modernas se han estructurado todavía sobre la base de la distinción entre quien es responsable directo de la actividad política y quien recibe de los gobernantes el beneficio (verdadero o presunto) de esta actividad.

2 NATURALEZA Y CARACTERES DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA - La naturaleza y los caracteres de la actividad política son objeto de una investigación filosófica que abarca todo el abanico de la historia y ha tenido por objeto la relación entre política y moral.

Las respuestas han sido diferentes pero se refieren casi exclusivamente también en este caso a aquella actividad política que tiene como protagonistas al hombre de estado

La individuación de la naturaleza y del carácter de la política que es indispensable para fundamentar la espiritualidad del hombre político se refiere por el contrario en este ámbito a la actividad política de la que es sujeto quien forma parte de la comunidad prescindiendo de la cualidad del nivel y de la presencia misma de responsabilidades oficiales

La afirmación de que la política tiene una peculiaridad que le es propia ha llevado frecuentemente a la investigación especulativa a afirmar que la política es distinta de la moral. El camino abierto por Maquiavelo que afirmó el carácter "propio" de la política pero sin negar que esta deba someterse también a la regla moral lo recorrieron también de manera incorrecta interpretaciones sucesivas y continuadoras de su pensamiento quienes llegaron a afirmar que el fin de la política debe buscarse según las reglas de la política a la cual le es extraña la relación con la moral

Sin embargo el nudo gordiano del problema no radica ya actualmente en afirmar o no afirmar la separación entre política y moral. Hoy aun constatando que existe una peculiaridad de la acción política con sus reglas y normas —correspondientes en cierto modo al aspecto técnico y científico que también es propio de toda actividad humana— nadie se atrevería ya a negar desde un punto de vista especulativo que los fines de la política deben responder a reglas morales es decir a lo que habitualmente viene definido como bien común

La verdadera gran dificultad del problema es la concretización de la regla moral que proporcionando el fin de la política represente auténticamente al bien común. Es en esta concretización donde tiene lugar la divergencia de las filosofías políticas y donde se producen las desviaciones peligrosas de la separación entre política y moral y de la identificación entre política y moral errores que inexorablemente llevan a los Estados absolutistas que se autoconstituyen en fuentes de la moral social e incluso muchas veces de la moral privada

Una solución correcta del problema

es afirmar el carácter "propio" de la política al mismo tiempo que su relación con la moral y definir el momento humano en el que debe intervenir la mediación entre política y moral. El punto clave es por lo tanto el de la mediación que no puede dejarse al Estado como expresión máxima de la actividad política organizada (para no caer en la desviación del Estado ético) ni tampoco a fuerzas ideológicas filosóficas y religiosas extrañas al Estado (para no dar pie a interferencias deformantes) ni desorganizadamente a la iniciativa exclusiva de los individuos (para no desembocar en la anarquía) sino que debe ser el resultado de una convergencia armónica de responsabilidad personal de los individuos de estímulos y compromisos procedentes de movimientos religiosos culturales ideológicos de una función de salvaguarda de las libertades y de síntesis de todas las aportaciones ejercida por el Estado y controlada democráticamente por la sociedad

La mediación entre política y moral es la función espiritual desarrollada por el hombre político armonizando las distintas responsabilidades mencionadas. Ella representa por un lado la verdadera fuente de espiritualidad para la actividad política y por otro la única forma correcta y constructiva de resolver en la práctica el conflicto siempre vivo entre política y moral que hasta el presente solo ha encontrado soluciones fáciles en el plano teórico

3 FINALIDAD DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA. La concretización de la finalidad de la actividad política pasa por la definición de los ámbitos de la sociedad política y de la sociedad civil

La constitución del Estado moderno primero bajo el estímulo democrático e igualitario de la revolución francesa y después a través de realizaciones llevadas a cabo por elites iluministas o intelectuales de inspiración hegeliana ha tenido lugar a través de un proceso que ha creado el Estado como entidad al margen de la sociedad civil o incluso como una propiedad perteneciente a grupos absolutistas corporativos. Este fenómeno que ha reproducido en formas diversas el clasicismo feudal ha construido un Estado como expresión abstracta de la sociedad civil porque era expresión concreta y por lo tanto política únicamente de aquella parte minoritaria de la sociedad que por sus bienes o su 'saber' se había adueñado

de la estructura y había formado el andamiaje burocrático de la misma sociedad regulándola a través de las leyes y los fines que le eran propios

De esta forma se llegó a la distinción o incluso separación entre sociedad política y sociedad civil. Este Estado administraba de hecho a un "ciudadano abstracto" ya que todo componente de la sociedad era valorado como objeto por encima del cual se colocaba al Estado con sus poderes de naturaleza absolutista (rey burocracia y aparatos de poder) por lo tanto era considerado únicamente como fuente de deberes y no como sujeto de problemas personales concretos y existenciales o sea como sujeto activo y constitutivo a cuyo servicio debía ponerse el Estado

Así pues la esencia del Estado democrático es la persona privada mientras que la esencia del Estado democrático fundado sobre la participación consciente de todos los ciudadanos es precisamente el conjunto de los problemas singulares y concretos de cada persona a cuya solución debe orientarse la estructura del Estado

Por esta razón en el Estado democrático y participativo coinciden la sociedad civil y la sociedad política. Los elementos formales que dan vida a esta coincidencia son el sufragio universal la valoración oficial de todas las aportaciones espontáneas la proliferación de estructuras organizativas autónomas y perifericas que permiten la participación responsabilizada y activa en el "gobierno" el elemento sustancial que anima a esta coincidencia es el interés que cada vez con mayor intensidad ocupa el centro de la actividad pública representado por el bien común entendido como bien que afecta de forma directa y se aplica a toda persona particular en cuanto sujeto de derechos además que de deberes

4 ESTRUCTURA DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA. La actividad política se realiza mediante la afirmación de una voluntad que para realizarse debe ser capaz de traducirse en hechos. El poder de realizar o mas simplemente el poder 'representa la estructura a través de la cual adquiere forma la actividad política y con la cual se da un significado definiendo la calidad de la relación por el fin que pretende alcanzar

El acto político es siempre un acto de poder sea cual sea el nivel en que se ejecute. Es un poder el del ciudadano

que participa con el voto en las opciones de su comunidad y en la formación de las instituciones estatales (parlamentarios gobiernos) y por esa razón se dice que el poder reside en el pueblo. Es un poder el del ciudadano que se autodisciplina en sus costumbres en sus actitudes en las relaciones sociales y en el consumo contribuyendo a dar una fisonomía moral una ordenación económica y una orientación política a la comunidad. Poder político es el de los grupos espontáneos que expresan una voluntad y manifestándose a través de una presión ideológica involucran a los ciudadanos en su propuesta forzando a reconsideraciones y muchas veces a adoptar decisiones. Pero donde el poder se revela mas claramente como estructura fundamental del acto político es en aquellas instituciones y en aquellas fases organizativas que por su función y representatividad concentran en si mismas mayores posibilidades de intervención en las opciones que afectan a la comunidad y frecuentemente en modificar la calidad de las reglas y de la organización

El Estado con todos sus mecanismos ha sido siempre considerado por antonomasia como el momento mas elevado del poder e incluso muchas veces como el unico momento según las concepciones sobre las que se ha organizado sucesivamente la sociedad

El modo de concebir el poder caracteriza por tanto a la actividad política y representa el *humus* por el que se califica y se define la espiritualidad de quien lleva a cabo esta actividad. Las razones del poder radican en el espíritu del hombre con unas raíces que alimentan la personalidad misma en consecuencia la relación con el poder por nacer de la actitud personal de todo individuo es el elemento que confiere una calificación positiva o negativa a la actividad política

Los efectos del ejercicio del poder como instrumento de la actividad política son ellos mismos consecuentemente positivos o negativos según sea el significado que asignen al poder de los agentes políticos

Los efectos políticos se dan cuando la actividad política es abordada no solo con la necesaria competencia sino también con una visión del poder concebido como instrumento tendente a cambiar el ambiente para modificar la calidad de la vida humana, para crear premsas y condiciones de relaciones interpersonales

nales que permitan a todos los individuos la realización de la personalidad. El poder y su ejercicio son considerados en este caso como una forma de prestar servicio al prójimo, ya que constituyen el único medio del que disponen los hombres para organizar su propia convivencia, para resolver con una fórmula de mediación sus contrastes fundamentales y para ordenar la actividad a una evolución constante y humana.

Esta es la única interpretación conceptual y operativa que caracteriza al ejercicio del poder en un sentido humano, porque solo de esta manera son posibles, por una parte, la dedicación altruista y la tensión misionera requeridas por el poder, y, por otra, el desprendimiento simultáneo y continuo derivado de la conciencia de que la autoridad con que se ejerce el poder reside en el pueblo que delega, del cual no solamente nace el mandato de utilizar los medios sino también el de interpretar los fines tal como son buscados elaborados e indicados por la base.

Solo con esta interpretación del poder se pueden dar también respuestas decisivas y satisfactorias al problema de la relación entre autoridad y comunidad, eliminando el riesgo de que la autoridad que va unida al ejercicio del poder sea concebida como una prerrogativa personal y exclusiva, en lugar de ser ejercida y vivida como un poder cuyo origen y gestión residen en la comunidad y en los individuos particulares. Bajo este punto de vista encuentran además ciertas posibilidades de solución, o al menos posibles mediaciones, los continuos conflictos históricos que inevitablemente se dan entre exigencia de libertad y necesidad de autoridad.

Hay sin embargo un modo de ejercer el poder que, por nacer de interpretaciones erróneas sobre la relación entre sociedad y autoridad y de desviaciones psicológicas individuales o colectivas, resulta desconcertante para quien lo ejerce y produce efectos negativos para toda la comunidad sobre la que es ejercido.

Las desviaciones personales nacen de la capacidad oculta que posee el poder de alimentar el orgullo y los instintos de predominio —frecuentemente inhumanos—, hasta llevar a traicionar la confianza del poder que le da origen, a la búsqueda violenta de la autoridad incluso contra la voluntad de los ciudadanos y al ejercicio de la magistratura pública por intereses privados contra los

intereses generales y contra el bien común.

La deformación ideológica del ejercicio del poder tiene frecuentemente efectos catastróficos para la sociedad y es fuente de conflictos históricos. El poder, en efecto, crea fácilmente y por su misma naturaleza —en el momento en que dejan de ser suficientemente fuertes las defensas del espíritu— una ilusión de absoluto y se defiende con justificaciones que asumen una apariencia doctrinaria y filosófica, que tienden a interpretar globalmente al hombre y pretenden resolver el problema de su felicidad substituyendo los mensajes liberadores que no pueden depender, ni siquiera indirectamente de un instrumento político. Esta desviación ideológica se verifica en las sociedades teocráticas, donde la religión es también regla e instrumento de gobierno, y mas gravemente aun se concreta en aquella sociedad y en aquellos Estados en los que conseguida la emancipación de la política respecto a la religión se cae después en la aberración del querer sustituir la religión con la política atribuyendo a esta absolutamente el cometido de asignar los fines del hombre y de la sociedad con la pretensión de ofrecer en exclusiva metas de felicidad y de realización humana completas.

5 CAMPO DE INICIATIVA DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA. El campo peculiar en que se desarrolla la actividad política es, en sentido lato, la sociedad, con el fin de lograr una organización adecuada para las finalidades e ideales que la misma sociedad se marca, pero especialmente lo son las estructuras o instituciones de tal organización.

Las instituciones son los instrumentos indispensables para mantener en la sociedad un modelo de convivencia y, al mismo tiempo, son parte integrante del modelo de sociedad y elementos fundamentales para la realización de los valores que inspiran a dicha sociedad en el plano concreto de las realizaciones interpersonales, interclases e intercomunitarias.

El modo de resolver la relación entre valores e instituciones, que mas apropiadamente se puede indicar como la relación entre valores ideales y valores históricos —donde los valores históricos coinciden con las instituciones—, se encuentra en la base de la actividad política y de su elevación a momento espiri-

tual, que solamente es significativo si la interpretación de tal relación es correcta y equilibrada.

Los errores en que a lo largo de la historia han incurrido los políticos y siguen incurriendo aun con facilidad en la forma de interpretar y vivir esta relación —su consideración especulativa es reciente, así como su consiguiente elevación a nivel de conciencia—, son dos y de carácter opuesto.

Uno de ellos consiste en la tendencia a fundamentar los valores que caracterizan a una sociedad sobre la preferencia del individuo, considerando esta preferencia como la única base concreta capaz de dar un significado al valor. En este caso, los valores son referidos a las instituciones históricas concretas que cada vez se constituyen, y son asumidos como valores históricos a nivel de índice absoluto (o absorbente) de referencia de la actividad política.

El otro error deriva de la posibilidad de que la afirmación de trascendencia de los valores ideales respecto al hombre sea origen de desviaciones, cuando lleve a situar el valor ideal en un mundo superior separado del nuestro y existente por su cuenta. En realidad, los valores ideales se encuentran dentro del hombre, ejercen una labor profunda en su intimidad para hacerlo digno de su importancia y determinante en la vida y en la historia. El valor ideal es válido en la medida en que se convierte en un valor histórico realizado en instituciones comportamientos y modos de ser conformes al grado de desarrollo de la conciencia colectiva.

Los valores "ideales", como son la justicia, la libertad, la caridad, la verdad, se disipan y se destruyen tanto si se mantienen como meros momentos trascendentes no concretizados en la historia como si se consideran sólo y exclusivamente como modos de ser históricos, tendientes a fijarse mas que a evolucionar. En ambos casos existe una identificación entre valores ideales y valores históricos, es decir entre valores e instituciones, la cual abre paso al inmovilismo, al conservadurismo y muchas veces al fanatismo, pero que, en conclusión, impide que la actividad política comprenda esa relación particular que es el valor.

La actividad política que se desarrolla fuera de esta problemática no puede llegar al nivel de compromiso espiritual, porque es un simple moverse mecánicamente, capaz a lo sumo de satisfa-

cer ambiciones egoístas o ambiciones absurdas.

6 LA ESPIRITUALIDAD POLÍTICA COMO PROBLEMA DEL CRISTIANO. Se puede afirmar que una espiritualidad impregna la actividad de todo individuo que honesta y vocacionalmente actúa en el campo político prescindiendo de las motivaciones filosóficas o de la presencia o ausencia de motivaciones religiosas. Lo "específico" político es, como tal, eminentemente espiritual y creador de espiritualidad. Incluso si se vive como humanismo, es decir, como actividad que tiene por destino al hombre (todo hombre) y su felicidad puede crear una tensión religiosa hasta en aquel que rechaza la adhesión formal a una religión.

Una fe religiosa tiene, ciertamente, el poder de añadir a esta base humana y laica de espiritualidad un suplemento significativo, que es tanto mayor cuanto mas se fundamenta sobre el amor el mensaje religioso que mueve e inspira y cuanto mas pide una realización plena del ser mediante la entrega a los demás (es decir, mediante un acto eminentemente "político" o, mejor, mediante el acto que mas que ningun otro es consumadamente político, ya que la "polis" es la asociación de aquellos "otros" a quienes se destina la propia actividad y dedicación).

El mensaje cristiano representa, en este sentido una cumbre espiritual incluso para la actividad política. Es mas, considerando desde una vertiente distinta el problema, se convierte en un filón de espiritualidad cuando transforma en acto "político" todas las diversas formas en que puede vivirse la fe.

El objeto de la fe religiosa y de la actividad política coinciden por tener ambos como fin y efecto propios la liberación del hombre de todo vínculo que limite el cumplimiento del destino terreno intrínseco a toda persona particular.

Una fe metapolítica ofrece, además, al político las luces necesarias para proyectar su acción en una perspectiva de evolución de la realidad terrena (sin limitarse necesariamente a este aspecto), en la que desemboca y se consume el devenir humano.

Una "fe" que nace y se apoya en un mensaje superior de la limitación del tiempo y del espacio ofrece, por lo tanto, sugerencias y estímulos importantes para aumentar la utopía, entendida como intento de la imaginación de su perar lo existente y de inventar medios

y modelos idóneos para salir de las condiciones sociales en que el hombre encuentra dificultades y obstáculos a su propia realización. El discurso sobre la utopía no ha de entenderse como un expediente intelectual o psicológico para lograr una conciliación entre el momento religioso y el momento político —a veces artificialmente contrapuestos cuando se supone un contraste entre compromiso de fe (relación con Dios) y compromiso político (relación con el prójimo)— sino que hay que acogerlo como el único campo que en las tensiones modernas se revela paradójicamente realista por la mediación que lleva a cabo entre fe y realidad histórica y ha de meditar el valor auténtico que asume para quien fundamenta su fe y su actividad en el mensaje cristiano.

Efectivamente el punto de máxima tensión espiritual en la actividad política —ya sea cuando es responsabilidad oficial en las instituciones ya cuando es función espontánea en las iniciativas extrainstitucionales— se consigue cuando se toma conciencia de que los hombres han sido investidos de la misión de concretizar y realizar su propio destino con la certeza de que este cometido consiste en continuar la creación completa con la conciencia de que los hombres son elevados en toda actividad humana principalmente en la política al nivel de colaboradores del Creador.

Este cometido de continuar la creación se funda para el cristiano en dos compromisos indispensables para que la actividad política sea vivida espiritualmente en el ámbito humano y religioso del desarrollo del designio creador. El primer compromiso es el de cambiar el mundo en sentido estructural porque la creación es invención de cosas nuevas y no hay ninguna posibilidad de participar en ella si nos quedamos quietos e inmóviles. Una actividad política que espiritualmente se eleve a la categoría de colaboración creadora no puede menos de ser una búsqueda apasionada y por así decirlo científica de cuanto falta a la organización social actual a fin de que todo ser humano encuentre las condiciones adecuadas para realizar cumplidamente el designio creador personal que queda depositado como una semilla en la existencia del hombre. El segundo compromiso se funda en la convicción de que la creación tiene un origen sagrado y que por lo tanto quien se siente asociado a ella está también comprometido a sacralizar

el mundo es decir que también está asociado a la consagración del mundo. El mundo sagrado en su origen pero libre en su desarrollo destinado a ser consagrado por obra del hombre está representado por “la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que esta vive el mundo teatro de la historia humana con sus afanes fracasos y victorias el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador esclavizado ciertamente bajo la servidumbre del pecado pero liberado por Cristo crucificado y resucitado roto el poder del demonio para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (GS 2).

A la actividad política específicamente tal y a toda otra actividad humana que ostente una dimensión política cuando se ejerce a la luz de la fe cristiana se le ha confiado esta obra de consagración del orden temporal. Orden temporal con “valor propio que Dios ha puesto en él” son “los bienes de la vida y de la familia la cultura la economía las artes y las profesiones las instituciones de la comunidad política las relaciones internacionales así como su evolución y progreso” (AA 7).

En este orden temporal los cristianos que se dedican a la actividad pública deben estar presentes para llenar de espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres las leyes y las estructuras de la comunidad” (AA 13). Si por una parte este compromiso es inseparable de una profesión de fe y de la voluntad de infundir una fuerte espiritualidad a la acción puede por otra prestarse al riesgo de deformarse en peligrosos absolutismos e integristas. La estructura de la actividad política reclama en efecto rigurosas condiciones y atenciones para que la espiritualidad se desarrolle con características auténticas y objetivas respetuosas y humanas y no caiga en posibles confusiones que nos lleven a considerar la propia verdad como la verdad que hay que “imponer” a todos.

Así pues la política por su naturaleza peculiar puede ofrecer instrumentos para la liberación del hombre y contribuir válidamente a buscar los fines y los modelos de la sociedad pero no puede ofrecer —aunque la actividad sea desarrollada por agentes que se inspiren en principios religiosos— la liberación integral que solamente puede proceder

del mensaje religioso, el cual tiene su ámbito propio donde manifestarse y debe gozar de libertad suficiente para expresarse sin pretender inmiscuirse en la iniciativa directa del agente político.

El Vat II cuando afirma que el cristiano debe dedicarse a la consagración del mundo mediante la coherencia de su vida con la fe por medio de la caridad fraterna que participa de la condición de vida de los demás por medio de la plena conciencia de la parte que le corresponde en la edificación de la sociedad cristiana (AA 13) reconoce implícitamente que el mensaje religioso debe transmitirse a las instituciones y a las costumbres pero sin constituir un aspecto peculiar y específico de la actividad política aunque dejando claras y transparentes en la actividad del político cristiano las fuentes de su inspiración de su comportamiento y de su programa de acción.

En una de las últimas cartas escritas en agosto de 1954 cuando ya había sido atacado por la enfermedad que le conduciría a la muerte Alcide De Gasperi escribía estas palabras: “Lo que sobre todo nos debemos transmitir unos a otros es el sentido del servicio al prójimo tal como nos lo ha indicado el Señor traduciendo y realizándolo en las formas más amplias de solidaridad humana sin vanagloriarnos de la inspiración profunda que nos mueve y actuando de forma que la elocuencia de los hechos ‘deje traslucir’ la fuente de nuestro humanitarismo y de nuestra socialidad”.

En este pensamiento de A. De Gasperi además de la defensa de la peculiaridad de la esfera política y la exaltación de la inspiración cristiana como fuente de la espiritualidad política esta clara mente presente la invitación a los cristianos para que penetren en la historia como protagonistas y plasmadores de la sociedad humana actuando como innovadores en el sentido de la justicia y de la libertad. También esta presente en ellas una invitación a tomar de la religión el contenido profético e innovador de los orígenes, y no aquellos contenidos que entorpecen la religión a medida que ésta se vincula a la estructura política social de la sociedad en que se desarrolla y se perpetúa alejándose del momento de su origen.

Los fundadores del humanismo ateo han creído ver en toda forma religiosa una renuncia a actuar en la historia. Por lo tanto un compromiso fuertemente

caracterizado de los cristianos en la historia para cualificar la evolución de ésta con la construcción de una sociedad en la que el modelo de organización se mida por el criterio del hombre como persona concreta con necesidades y problemas existencialmente individuales tiene la facultad de volver a situar para todos la religión entre las fuentes más verdaderas y más humanas de una evolución de la historia en sentido humanitario. A la actividad política de los cristianos especialmente a la cualidad espiritual de esta actividad compete por tanto el cometido histórico no de forma exclusiva pero sí preferente de volver a reconstruir en la conciencia de los hombres a las dos ciudades la divina y la humana que si justamente son distintas por la diversa peculiaridad del momento operativo y del fin inmediato se han visto laceradas de forma antinatural por los acontecimientos históricos en la vida interior de los hombres o por lo menos de una buena parte de ellos.

A. Giordano

Notas—(1) F. Biot *Teología de las realidades políticas*. Sigüeme Salamanca 1974. 269—(2) Cf. A. Milano *Secularización en NDT* II 1615 1644—(3) G. Ruggieri *Teología política en Italia en Chiamati alla verità Saggio sulla responsabilità della fede e della teologia* Milan 1975. 79—(4) Cf. B. Mondin *Política en NDT* II 1378 1400—(5) E. Hofflich *Heilsverkündigung als politische Geistesbildung. Eine Antwort auf Hans Maier Polemik gegen die politische Theologie* en Frankfurtur Hefte die 1969. 851—(6) D. Solle *Teología política* Brescia 1973. 80—(7) J. Habermas *Theorie und Praxis* en *Politika* II Frankfurt 1963. 316—(8) S. Galilea *Espiritualidad de la liberación*. Pauhan Bogota 1975—(9) J. Alfaro *Hacia una teología del progreso humano*. Herder Barcelona 1974. 42 43—(10) J. Metz *I rapporti tra la chiesa e il mondo alla luce della teologia politica* en *Teologia del rinnovamento*. Asis 1969. 277—(11) H. U. von Balthasar *L'impegno del cristiano nel mondo*. Milan 1971. 43.

BIBL.—AA VV *Los cristianos en la nueva situación española*. Cares Madrid 1977—AA VV *Los cristianos frente a la revolución*. Laja Barcelona 1975—AA VV *Cristianos y comunistas*. Sigüeme Salamanca 1978—AA VV *Cristianos y marxistas los problemas de un diálogo*. Alianza Editorial Madrid 1968—AA VV *Los cristianos y la política una perspectiva protestante*. Ed. Evangélicas Europeas Barcelona 1977—AA VV *Cristianos en la lucha obrera*. Hoac Madrid 1981—Boff C. *Teología de lo político*. Sigüeme Salamanca 1980—Comin A. C. *Cristianos en el partido comunista* en la *Iglesia*. Laja Barcelona 1977—Coste

R *Evangelio y politica* Cuadernos Dialogo Madrid 1969 —Chenu M D *Los cristianos y la accion temporal* Estela Barcelona 1968 — Davies J G *Los cristianos la politica y la revolucion violenta* Sal Terrae Santander 1977 —Julien J *Los cristianos y el Estado* Mensajero Bilbao 1969 —Useros Carretero M *Cristianos en la vida politica* Sigüeme Salamanca 1971

PROFETAS

SUMARIO I Los profetas preparan la venida del Profeta 1 Los profetas de Israel y el espíritu profético en las religiones 2 Escogidos y enviados por Dios 3 Los profetas y el espíritu de Dios 4 Los profetas y las autoridades terrenas 5 Los profetas y la alianza 6 Los profetas y los signos de los tiempos 7 Palabra de amenaza y de alivio 8 El lenguaje de los profetas II Cristo profeta 1 Juan el bautista de Cristo 2 Cristo ungido por el Espíritu 3 El conflicto profético 4 Cristo piedra angular III El espíritu profético en la Iglesia 1 El acontecimiento de pentecostes 2 Los doce y el Apóstol de las gentes 3 Apóstoles y profetas en la Iglesia apostólica y postapostólica 4 La permanencia del ministerio profético en la Iglesia

Para conocer a Jesucristo profeta y sacerdotado profético y para hacerse una idea exacta de la espiritualidad específicamente cristiana son de vital importancia la realidad y el concepto del profetismo tal como está delineado en la Sagrada Escritura. La renovación bíblica y pastoral querida por el Vaticano II insiste en el hecho de que todos los cristianos están llamados a participar de la función y de la misión profética de Cristo. "Cristo el gran Profeta que proclama con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra el reino del Padre cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria no solo a través de la jerarquía que enseña su nombre y con su poder sino también por medio de los laicos a quienes constituyen en testigos suyos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (cf He 2 17 18 Ap 9 10) para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria familiar y social" (LG 35) [Experiencia espiritual en la Biblia I 3]

I. Los profetas preparan la venida del Profeta

I LOS PROFETAS DE ISRAEL Y EL ESPÍRITU PROFÉTICO EN LAS RELIGIONES Los

profetas son elegidos con vistas a Cristo que es el profeta y el único mediador entre Dios y los hombres. Por una parte podemos decir que es imposible comprender bien los textos bíblicos referidos a Cristo sino conociendo la historia profética de Israel. Por otra es igualmente o aun más verdad que podemos comprender plenamente el papel de los profetas tan solo en orden a Cristo y a su luz. Toda la historia que precede a la venida de Cristo es un catecumenado de la humanidad y los profetas son "los testigos y los artifices de este catecumenado de la humanidad". Los profetas representan en medio del pueblo elegido un papel difícil a veces trágico pero igualmente privilegiado en la historia de la salvación prefigurando al profeta Cristo cuyo camino preparan y del cual son heraldos a pesar de que todavía no intuyen su personalidad.

Los exegetas nos demuestran que algunas formas de expresión profética tienen origen en cierto profetismo presente en otras naciones pero al mismo tiempo subrayan el carácter específico de los profetas bíblicos. Dios es el creador y salvador de todas las naciones que participan de la alianza que Dios ofreció a Adán y a Noé y nunca fueron abandonadas por él. Además podemos decir que Dios ha suscitado entre las naciones ciertas mujeres y hombres proféticos para profundizar y purificar el sentido religioso de todos los seres humanos. Mientras los profetas de Israel participan de la revelación que preparan directamente la venida de Cristo en medio de su pueblo las personas religiosas promotoras de la fe y la religiosidad auténticas surgidas en el seno de otras naciones forman parte de la historia universal de la revelación de Dios. Por lo demás en el ámbito mismo del mensaje profético de Israel está claro que Dios es "Padre de todos los hombres y su fidelidad es prenda para todos. Dios muestra su misericordia a todos y llama a todos para que lo adoren".

2 ESCOGIDOS Y ENVIADOS POR DIOS El elemento constitutivo de la experiencia profética es la experiencia de ser elegidos escogidos tomados y enviados por Dios mismo. Los profetas hablan en nombre de Dios y partiendo de la experiencia de ser llamados por él a convertirse en instrumentos dentro de la historia de la salvación, se ven impulsados a cumplir su difícil cometido. Podemos

hacernos una idea de cual debe ser el poder de su comunicación existencial reviviendo la impresión que todavía producen los escritos de los profetas no cabe duda de que el secreto de su influencia es la experiencia profunda que tienen del misterio de un Dios santo y misericordioso.

Pero no se trata solamente de una experiencia mística cualquiera del amor de Dios hacia el interesado se trata más bien de la exacta experiencia de que el Dios santo los ha elegido para integrarlos profundamente en su obra de purificación y de santificación. En el contexto de esta experiencia el profeta percibe de modo penetrante su indignidad personal también le tiene necesidad de la misericordia divina y de la obra purificadora de la gracia. A este respecto es significativa la visión del profeta Isaías como se refiere en Is 6. Ante todo se subraya la historicidad del hecho "El año de la muerte del rey Ozías" (v 1). La primera impresión que aparece en el ánimo del profeta es el santo temor de Dios "¿Ay de mí! perdido estoy que soy hombre de labios impuros" (v 5). Pero de igual dimensión es la experiencia de la nueva creatura producida por la acción purificadora de Dios. El profeta responde a la elección divina diciendo "Heme aquí mandame a mí" (v 8). La llamada divina es inextinguible. Lo vemos en todos los profetas particularmente en el profeta "ridículo" Jonás que quiere escaparse de la presencia del Señor y de su elección. La fuerza de la elección está expresada de forma clásica en Jeremías "Me has seducido Yahve y yo me he dejado seducir has sido más fuerte que yo me has podido" (Jer 20 7). La misma experiencia le tocara vivir al gran profeta del NT san Pablo "Si predico el Evangelio no tengo de que gloriarme es que tengo obligación. Pues ¿ay de mí si no evangelizara!" (1 Cor 9 16).

El profeta no recibe su legitimación del rey o de los sacerdotes sabe que ha sido elegido y enviado por Dios. Y no hay más prueba de la legitimidad que el testimonio de la vida y la fuerza de la palabra que comunica la experiencia de Dios. Las palabras del profeta proceden del corazón de Dios están inscritas en el suyo y por eso pueden tocar y conmover los corazones de los hombres de buena voluntad.

El profeta no solamente piensa sino que además sabe que es un centinela (Os 9 8) servidor de Dios y del pueblo

(Am 3 7 Jer 25 4 Jb 9) mensajero del Dios viviente (Ag 1 15) cualificado por el espíritu de Dios para discernir los caminos del pueblo (Jer 6 27) involucrado en el proyecto de Dios sobre todas las naciones (Jer 1 5) forma parte de la dinámica de la historia de la salvación (Jer 1 10). El profeta nunca habla de Dios con conceptos abstractos e impersonales sino que con toda su existencia comunica el amor apasionado y la ardiente santidad de Dios que no puede permitir falsos dioses junto a él.

3 LOS PROFETAS Y EL ESPÍRITU DE DIOS Oponiéndose a los falsos profetas que hablan para agradar a los poderosos Miqueas dice lo siguiente "Yo en cambio estoy lleno de fuerza del espíritu de Yahve de juicio y de valor para anunciar a Jacob su delito y a Israel su pecado" (3 8). Los profetas tienen por así decirlo un conocimiento experimental de que todo es don de Dios. Quien se inspira en ellos no seguirá nunca el pelagianismo. La salvación y la liberación en el sentido profético son obra del espíritu de Dios que da un corazón nuevo una fuerza y esperanza invencibles.

Los profetas anuncian a aquel que será totalmente dócil al espíritu de Dios por el cual será ungido y enviado. "Sobre el reposara el espíritu de Yahve espíritu de sabiduría y de inteligencia espíritu de consejo y de fuerza espíritu de conocimiento y de temor de Yahve" (Is 11 2). Dios promete solemnemente "He puesto en el mi espíritu" (Is 42 1). La salvación viene al pueblo con el don del espíritu "Mi espíritu estará en medio de vosotros" (Ag 2 5 Zac 12 10). Ezequiel es el gran profeta de la obra renovadora del espíritu de Dios (cf Ez 11 19 18 31 26 26 37 5 6).

4 LOS PROFETAS Y LAS AUTORIDADES TERRENAS No existe de por sí una oposición o un contraste entre el rey los sacerdotes y los profetas pero hay entre ellos una diferencia profunda. Dios promete su espíritu y su gracia también al rey y a los sacerdotes si cifran totalmente en él su esperanza. Sin embargo tanto los reyes como los sacerdotes buscan con frecuencia su propia voluntad y siguen sus propias pasiones por un deseo de poder y de prestigio. Los falsos profetas hacen lo mismo. Los profetas no están constituidos en autoridad para reinar sobre los demás. No son una clase social o una casta ni unos asalariados.

dos Al contrario, muchas veces son sometidos a graves sufrimientos por parte de aquellos que ejercen la autoridad terrena Los sacerdotes, cuando se constituyen en casta o clase social privilegiada, caen con frecuencia en la rutina y en el legalismo, y explotan al pueblo El profeta, movido por el espíritu de Dios, tiene el don de la *parresia*, es decir, el don de la franqueza y del valor Su misión primordial no es, con todo, la contestación [↗Contestación profética], sino el anuncio de la salvación Sin embargo, la misión de desenmascarar los pecados —sobre todo el abuso de la autoridad y del poder, aunque también los pecados del pueblo— forma parte integrante de la misión más amplia que constituye a los profetas en heraldos de la necesidad y de la posibilidad de convertirse a Dios y ser salvados

Los profetas no critican desde el exterior, como si fueran extraños a la experiencia del pueblo Al contrario, la misión profética es siempre expresión de la solidaridad más profunda, están totalmente de parte de Dios, que es quien los manda, pero al mismo tiempo son intercesores ante el favor del pueblo Castigados por las autoridades y despreciados por el pueblo, los profetas sufren y ejercen su propia misión en favor de aquellas y de este

Con frecuencia los profetas reúnen una comunidad de discípulos, pero saben bien que su carisma no puede quedar institucionalizado, sino que debe ser recibido de la libertad de Dios como don gratuito y como misión que incluye el sufrimiento

5 LOS PROFETAS Y LA ALIANZA Los profetas no son tradicionalistas, pero están profundamente arraigados en la tradición del pueblo de Dios, en cuyo centro se encuentra el don de la alianza, que a su vez contiene la gracia y la vigorosa amonestación a la fidelidad

Los profetas pueden definirse como revolucionarios, pero debemos ser muy cautos en el uso de este concepto, porque ellos no incitan a la rebelión, sino a una fidelidad renovada al Señor de la alianza y al pueblo de la alianza Sin embargo, para los profetas resulta inconcebible una fidelidad entendida como *mera* ortodoxia, es decir, como una fidelidad a ideas y conceptos abstractos El Dios vivo que los envía es el Dios que viene y se compromete, que sufre con el pueblo, es el Dios santo y misericordioso, por tanto, la respuesta

debe ser la fidelidad comprometida por el amor misericordioso, por la justicia y por la paz Los profetas no pecan de un verticalismo alienante, pero tampoco de horizontalismo [↗Horizontalismo/verticalismo], para ellos la fe es fidelidad a Dios y, al mismo tiempo, un programa de vida⁷ Para un profeta es inaceptable tanto el individualismo religioso como la ortodoxia vacía El anuncia al Salvador en cuanto “alianza del pueblo” (Is 42,6)

Quien piense que los profetas de Israel fueron opositores o despreciadores del culto estaría completamente equivocado, precisamente porque querían que Dios fuera adorado en toda la vida humana denunciaban un culto estéril y alienado de la vida Los profetas enseñan y promueven un culto fecundo en amor a la justicia, a la misericordia y a la paz⁸ En la experiencia y en el mensaje proféticos se da reciprocidad entre la fidelidad a Dios y al pueblo, entre la experiencia del Dios santo y misericordioso y la justicia y la misericordia para con el prójimo Manuel Levinas resume la tradición profética diciendo que conoce verdaderamente a Dios tan solo aquel que acoge al pobre procedente de abajo con su miseria, y que precisamente bajo este ropaje es enviado de lo alto No podemos ver el rostro de Dios, pero podemos experimentarlo al volverse hacia nosotros cuando honramos el rostro del prójimo, del otro que nos compromete con sus necesidades⁹, en la fidelidad al pobre, al extranjero y al oprimido demostramos la fidelidad a la alianza de Dios

6 LOS PROFETAS Y LOS ↗ SIGNOS DE LOS TIEMPOS - Con la palabra y con su vida, los profetas anuncian al Dios Emmanuel Yahve no es un Dios lejano, sino el Dios con nosotros, salvador y liberador de su pueblo Dios está cerca de nosotros con su fidelidad a la alianza, pero también con la inexorable llamada a que le respondamos con fidelidad y solidaridad El Dios de los profetas es el Dios de la historia, aquel que era, que viene y que vendrá El profeta está íntimamente implicado con el Señor de la historia y con el pueblo peregrino No es un experto en el calendario de los acontecimientos futuros, pero comunica el sentido del futuro para que sea iluminado por el presente, con sus oportunidades y sus peligros¹⁰ El nos invita al reconocimiento por el pasado y a la esperanza respecto al futuro, para

que se pueda descubrir de esta forma el significado y la vocación del presente

El cometido del profeta es interpretar los acontecimientos como palabra, mensaje y llamada de Dios Este es el sentido de cuanto afirma ardentemente Amos “Porque no obra el Señor Yahve cosa alguna sin que manifieste su plan a sus siervos los profetas” (3,7) Las virtudes predicadas y vividas por los profetas son principalmente la gratitud la esperanza y la vigilancia, junto con el espíritu del discernimiento que es un don de Dios

7 PALABRA DE AMENAZA Y DE ALIVIO El espíritu de Dios impele a los profetas a desenmascarar a los falsos profetas, que anuncian paz y prosperidad sin reclamar la conversión Cuando por oposición a los falsos profetas deben anunciar el desastre y los juicios divinos que habrán de caer sobre el pueblo infiel sufren y se angustian Denuncian y desenmascaran energicamente los pecados de los reyes, de los sacerdotes y del pueblo, pero nada habría más erróneo que pensar en los profetas como si ante todo fueran contestatarios o nuncios de amenazas y de castigos Ellos predicán la justicia de Dios para abrir el corazón del pueblo a su misericordia Predican el pecado y el castigo tan solo en el contexto de la buena nueva de que la conversión es posible Son en primer lugar profetas del corazón nuevo y del espíritu nuevo, de la obra redentora de Dios y de la paz del pueblo que se convierte a Dios Aunque parezcan vivir en la agonia y en la angustia, llevan en el corazón la paz y la esperanza “Mientras en las alturas hay un cumulo de rayos y truenos en lo profundo hay luz y encanto”¹¹

Los profetas saben que es una bendición para los hombres el hecho de que Dios los juzgue dignos de ser reprendidos Esta misma reprobación divina de muestra que la misericordia de Dios no tiene límites y que la finalidad de los castigos es la purificación y la salvación

8 EL LENGUAJE DE LOS PROFETAS - Los generos literarios y el lenguaje de los profetas vienen determinados por la intención, la personalidad y, sobre todo la experiencia de Dios, propios del profeta La palabra profética manifiesta de qué forma el profeta ve en los acontecimientos una palabra, un mensaje y una vocación divinos Su vida y sus gestos, a

veces dramáticos subrayan y enfatizan la palabra

Como el mensaje profético surge de la experiencia religiosa y afecta a toda la persona, también los gestos y el lenguaje fantástico de los profetas tienden a cambiar a la persona inteligencia, voluntad, afectividad y pasiones Sobre todo a un moralista que piensa primordialmente en categorías de normas que determinan el mínimo, el lenguaje profético puede resultar muy exagerado Pero es preciso recordar siempre que nada aborrece más el profeta que la mediocridad y el minimalismo Su predicación está inspirada en la fe en que el pueblo de Dios está llamado a la santidad de vida, a una vida que corresponda al don de la alianza

II. Cristo, profeta

Cristo no es *uno* de los profetas (tan poco debiera ser presentado nunca como uno de los grandes genios religiosos, en el mismo plano que Buda, Mahoma, etc.) Cristo es *el* Profeta, es el hombre religioso, porque es el Hombre-Dios

Cristo lleva a su consumación toda la historia profética y abre una era nueva la era en que el espíritu de Dios se difunde en tal medida que el pueblo de Dios se caracteriza por la participación de la función profética del Hijo

1 JUAN EL BAPTISTA DE CRISTO Que Cristo es *el* Profeta lo subraya la figura de Juan el Bautista, el último y el mayor de los profetas El pueblo sencillo lo acoge y lo sigue, mientras que la clase dirigente —sacerdotes, fariseos y saduceos— lo rechaza Es el profeta Juan el bautizador quien anuncia la venida de Cristo, el cumplimiento de la esperanza de Israel

La entrada de Cristo en el mundo se caracteriza por una auténtica explosión de espíritu profético Isabel, la madre del último profeta de Israel, “quedo llena de espíritu santo” (Lc 1,41) Desde pues del nacimiento de Juan, también Zacarías, “su padre, fue lleno de espíritu santo y profetizo” (Lc 1,67) Cuando el niño Jesús es presentado en el templo no son los sacerdotes, sino representantes del pueblo humilde —Simeón y Ana— quienes lo saludan y profetizan En la predicación de Juan Bautista, la llamada a la conversión total es particularmente urgente, porque está cerca el

Mesías el gran signo de la esperanza que llegará a todo hombre a decidir por el o contra el "Viene ya el que es mas fuerte que yo y a quien no soy digno de desatar las correas de sus sandalias El os bautizara en el Espíritu Santo y en el fuego" (Lc 3 16)

2 CRISTO UNGIDO POR EL ESPÍRITU La teofanía que se produce en el momento del bautismo de Cristo en el Jordán lo revela como siervo de Dios el Hijo predilecto y el gran profeta El espíritu de Dios desciende visiblemente sobre el Jesús es bautizado "no solo con agua sino con agua y con la sangre Y es el Espíritu el que da testimonio porque el Espíritu es la verdad Pues tres son los que dan testimonio el Espíritu el agua y la sangre" (1 Jn 5 6 8)

Cristo mismo subraya programáticamente su carácter de profeta en la sinagoga de Nazaret El Espíritu del Señor esta sobre mi porque me ungió me en vivo a evangelizar a los pobres" (Lc 4 18)

Cristo es constituido profeta para todas las naciones A la mujer de Samaria que lo reconoce como tal se le revela como el Mesías venido al mundo para que todos los hombres sean con él y en el "verdaderos adoradores que adoren al Padre en espíritu y verdad" (Jn 4 23)

Toda la vida de Jesús hasta el derramamiento de su sangre redentora en la cruz es glorificación del Padre y manifestación de su amor hacia todos los hombres De esta forma nos introduce en el nuevo culto fuente y norma de la conversión total y de la misión de ser sal de la tierra y luz del mundo Quien cree en Cristo sabe que el verdadero monoteísmo no puede agotarse en una idea vacía sino que se verifica en el amor fraterno y universal y en el compromiso por la justicia y por la paz que unifica a todos los hombres para honor del único Padre y de su Hijo unigénito en el Espíritu Santo Quien conoce a Cristo el profeta sabe que es imposible la privatización de la religión y el individualismo religioso Allí donde el reino de Dios llegado a nosotros en Cristo es acogido con gratitud comienza la tierra nueva y se anuncia el cielo nuevo

3 EL CONFLICTO PROFÉTICO Como ya hemos visto la contestación profética (segunda del conflicto con la clase dirigente) no constituye el centro de la misión profética pero se deriva de ella

Los profetas anuncian constantemente que Dios quiere regir toda nuestra vida pública y privada y lo anuncian de una manera histórica y concreta Precisamente esta concreción con que debemos expresar nuestra respuesta a Dios nos lleva al conflicto con los poderosos con quienes no quieren convertirse y no intentan renunciar al egoísmo individual y colectivo

Mas que ningún otro profeta Cristo es el profeta en el sentido de signo de contradicción y de división (cf Lc 2 34) Se pone en conflicto con sacerdotes y fariseos con la clase dominante preocupada más de los privilegios y de las tradiciones que de la voz del Dios vivo y de las necesidades y de la dignidad de los hombres En choque con su persona su mensaje y su ejemplo resulta terriblemente evidente el entumecimiento de los tradicionalistas y los ritualistas Ciertamente Cristo no excluye de su proyecto de salvación a los sacerdotes y los fariseos Antes bien hace todo lo posible para ganarse su adhesión a sus propios planes No obstante por amor a ellos y al pueblo emplea también palabras y realiza acciones drásticas con el fin de dejar al descubierto los pecados para dar comienzo a la curación Ni siquiera rechaza una aspera ironía "¿Para guardar vuestras tradiciones violáis el mandamiento de Dios?" (Mc 7 9) Frente a su endurecimiento Jesús sitúa hasta cierto punto en el mismo plano a aquella zorra de Herodes y a los "piadosos" sacerdotes "Guardaos de la levadura de los fariseos y de la de Herodes" (Mc 8 15)

Cristo utiliza el lenguaje profético "¿Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas que cerráis el reino de los ciegos a los hombres" ¡No entráis vosotros ni dejáis entrar a los que quieren! ¿Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas que recorreis mares y tierras para hacer un porselito y cuando llega a serlo lo haceis hijo de la gehenna dos veces mas que vosotros!" (Mt 23 13 15)

Al igual que los profetas del Antiguo Testamento Jesús realiza gestos proféticos drásticos como por ejemplo la maldición de la higuera que no da fruto y la expulsión de los mercaderes del templo

La aspereza profética no solamente golpea a los enemigos declarados de Jesús sino también aunque solo sea excepcionalmente a sus mismos discípulos Reiteradas veces reprobaba su afán por ocupar los primeros puestos sus lu-

chas por los problemas de carrera y la espera de un héroe nacional triunfador como Mesías Pedro que no quiere que Cristo sea el Mesías paciente y ultrajado recibe la misma lección (casi palabra por palabra) de Satanás en el relato de las tentaciones "¡Ejos de mí Satanás!" (Mc 16 23 cf Mt 4 10) A los "hijos del trueno" —Juan y Santiago— que aspiraban ardientemente a la afirmación del reino de Dios con fuego y azufre se les amonesta "No sabeis lo que pedis" (Mc 10 38) Querían un Mesías que caminara sobre las huellas de Elías el cual había degollado a los sacerdotes de Baal Ni siquiera en presencia del Cristo humilde y manso habían intuido la desaprobación por Dios de los métodos del profeta rabioso "Soplo un viento fuerte e impetuoso que descuaja ba los montes y quebraba las penas de lante de Yahvé pero Yahve no estaba en el viento Después del viento un terremoto pero Yahve no estaba en el terremoto Tras el terremoto un fuego pero Yahve no estaba en el fuego Y al fuego siguio un ligero susurro de aire" (1 Re 19 11 13) La contestación profética de Cristo es mas fuerte que la de Elías porque es el mensaje de quien enseña con toda su vida y con su muerte "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11 29) La mansedumbre y la bondad de Cristo no tienen nada que ver con la debilidad El no se abate ante el conflicto sino que lo sostiene con un amor irreducible hacia todos hasta orar por aquellos que lo crucifican "Padre perdónalos porque no saben lo que hacen" (Lc 23 34)

4 CRISTO PIEDRA ANGLLAR Cristo culminación de la historia profética desenmascara a todos los falsos profetas Tan solo aquellos que lo reconocen como el profeta el Hijo de Dios vivo ya sea en la vida o con la palabra pueden participar de la historia profética El no ha venido para juzgar ni para condenar sino para salvar A sus discípulos les da una norma fija "No juzguéis para que no seáis juzgados Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados y con la medida con que midáis seréis medidos" (Mt 7 1 2) Pero en el mismo con texto del sermón de la montaña nos enseña el Señor a distinguir entre los verdaderos y falsos profetas "Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros con vestido de oveja y por dentro son lobos rapaces Por sus frutos los conoceréis" (Mt 7 15-16) Cualquiera que se

ofrezca como guía y profeta debe someterse a este criterio de discernimiento Sin embargo este no se aplica para con denar a la persona sino para discernir los espíritus para acoger a quienes poder seguir El criterio de nuestro discernimiento es Cristo mismo La cuestión que ha de plantearse siempre es si nosotros mismos y los que intentan guiarnos tienen o no el espíritu de Cristo

III El espíritu profético en la Iglesia

1 EL ACONTECIMIENTO DE PENTECOSTES La Iglesia fundada por Cristo es alimentada por su Espíritu Ella que brota del corazón traspasado de Cristo nace y es testimonio visible ante el mundo en pentecostes La vida de la Iglesia y los criterios de una vida auténticamente cristiana y de la validez de las instituciones cristianas quedan fijados a la luz del acontecimiento pentecostal como también a la luz de las palabras del ejemplo y del misterio pascual de Cristo Como hicieron los apóstoles unidos a María madre de Jesús para prepararse a la efusión del Espíritu así también nosotros debemos abrirnos siempre con toda la Iglesia al Espíritu con humilde oración y gratitud El Espíritu Santo no es nunca posesión nuestra su gracia debe ser siempre honrada como don gratuito

En la experiencia pentecostal el jefe de los apóstoles Pedro intuye claramente que el espíritu profético no puede ser monopolio de un grupo, aunque su asistencia sea prometida de forma especial a los apóstoles Pedro cita al profeta Joel "Y sucedera en los días postreros dice Dios que derramare mi Espíritu sobre toda carne y profetizaran vuestros hijos y vuestras hijas y vuestros jóvenes tendran visiones y vuestros ancianos tendran sueños y aun sobre mis siervos y sobre mis siervas en los días aquellos derramare mi Espíritu y profetizaran" (He 2 17 18) Con la venida de Cristo y con la efusión del Espíritu sobre la Iglesia naciente se lleva a cumplimiento aunque no se cierra la historia del profetismo Lo que caracteriza la vida y el testimonio de los profetas de Israel debiera distinguir especialmente a la Iglesia de Cristo

Si queremos colegir de la Sagrada Escritura los elementos de una teología del profetismo no basta que prestemos atención a la palabra "profeta" sino

que ante todo conviene que prestemos atención a la acción del Espíritu Santo a sus carismas y a la libertad de Dios que da su espíritu a quien le place. Sin embargo el mismo vocabulario del Nuevo Testamento subraya la importancia de la fundación profética en la Iglesia. El término "profeta" es utilizado veintuna veces para designar a los cristianos carismáticos aparece también veintuna veces el término *profeteuo profeteuim* (profetizar) y dieciséis veces la palabra *profetia* (profecía). El hecho de que con frecuencia se trate de un uso amplio de los términos no contradice sino que subraya la dimensión profética de toda la vida de la Iglesia.

2 LOS DOCE Y EL APÓSTOL DE LAS GEN TFS. Los once y Matías elegido por la comunidad de los creyentes forman el núcleo de los jefes carismáticos y oficiales de la Iglesia. Su misión se sitúa más en la línea del profetismo veterotestamentario que en la de la clase sacerdotal. Son enviados por el Espíritu con una tensión de fidelidad y de libertad creadoras. Pedro titubeando a veces como Jonas es hombre de visión y de realización profética como por ejemplo cuando bautiza a Cornelio y a los suyos sin imponerles la circuncisión y las costumbres judías. No faltaron ante esta forma de actuar ciertas reticencias por parte de la comunidad de Jerusalén y "cuando subió Pedro a Jerusalén los circuncisos discutían con él diciendo "Has entrado en casa de hombres in circuncisos y has comido con ellos" (He 11 2). Aunque seguro de la inspiración divina Pedro expone pacientemente a sus opositores los motivos y las experiencias que le habían inducido a obrar de aquella forma era su experiencia de la libertad del Espíritu.

Juan el discípulo predilecto personifica en el colegio apostólico de una forma totalmente especial el carisma profético. Al ministerio de Pedro se le confía la misión de reflexionar sobre lo que significa el testimonio de este hombre completamente absorbido por la espera de la venida del Señor "Si quiero que permanezca como el hombre de la esperanza en mi retorno ¿a ti qué te importa?" (Jn 21 22). Juan es el primero en reconocer a Jesús cuando aparece inesperadamente ante los apóstoles. A él atribuye la Iglesia el libro de la revelación el Apocalipsis que sigue el género literario de los grandes profetas y ayuda a la comu-

nidad de los creyentes a descifrar los signos de los tiempos. Juan contempla todo acontecimiento y toda realidad primeramente la necesidad que siente nuestro hermano de que le prestemos ayuda y le demos nuestro amor a la luz de la venida definitiva de Cristo pero de manera que sea verdaderamente introducido en el momento presente en el que el Señor llega a nosotros.

Pablo el apóstol de las gentes persona de forma distinta al elemento profético. Igual que los grandes profetas del Antiguo Testamento también él ha vivido la ardiente experiencia de la elección y de la purificación y se presenta como ellos ante el pueblo en virtud de esa elección (cf Gal 1 15 y Jer 1 5 7 2 Cor 6 1 2 e Is 49 8). Pablo está convencido de tener el espíritu de Cristo (cf 1 Cor 2 16 Gal 1 11 17). Reconoce su propia vocación a ser profeta de las gentes. A él se le ha concedido una particular intuición del misterio de que Dios quiere unir a Cristo a los gentiles y a los judíos "Anulando en su carne la ley de los mandamientos formulados en decretos 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 porque por él los unos y los otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu" (Ef 2 15 16 18). Y a este respecto tiene la certeza de haber recibido una revelación especial. Por esto es por lo que yo Pablo estoy prisionero de Cristo Jesús por amor a vosotros los gentiles por que habeis ciertamente venido a conocer cómo Dios me ha dispensado la gracia del apostolado lo que me ha confiado en favor vuestro cuando por medio de una revelación me fue dado a conocer el misterio como expuse antes brevemente" (Ef 3 1 3). Al igual que los profetas del AT Pablo se vio contestado muchas veces pero su carisma obtuvo el reconocimiento de los doce y especialmente de Pedro. Lo cual no excluye sin embargo el hecho grave de la con trasposición entre Pablo y el mismo Pedro en el momento en que este último no se mostró coherente con su iniciativa y con la ya aprobada de Pablo (cf Gal 2 11 21).

Al lado de Pablo se encuentra Bernabe que en la Iglesia es honrado como apóstol y como profeta. El fue el primero en reconocer el carisma especial de Pablo. Lo buscó y lo introdujo en la Iglesia de Antioquía. En esta comunidad vemos las realizaciones proféticas de una

Iglesia compuesta de judíos y de paganos. Allí se tomó la importante decisión de enviar misioneros a otras partes del mundo. En la Iglesia de Antioquía había profetas y doctores Bernabé y Simón el llamado Níger. Lucio de Cirene Manahem hermano de leche de Herodes el tetrarca y Saulo. Mientras celebraban ellos el culto del Señor y ayudaban dijo el Espíritu Santo Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado (He 13 1 3).

No obstante merece la pena advertir que también entre estos dos hombres grandes apóstoles y profetas no faltó ocasión para disentir en cuestiones concretas. Bernabé confiaba más y daba mayor crédito a Juan Marcos que Pablo. Pero este como buen hombre espiritual reconoció más tarde lo digno que era Marcos de ser depositario de tal confianza (cf Col 4 10).

3 APÓSTOLES Y PROFETAS EN LA IGLESIA APOSTÓLICA Y POSTAPOSTÓLICA. Por las cartas de Pablo por los hechos de los apóstoles por la *Didache* y por otros testimonios vemos que la Iglesia del siglo de un carisma especial de apóstoles y de profetas.¹² Los profetas eran como los apóstoles misioneros ambulantes puntos de unidad de iglesias locales. Les correspondió especialmente la palabra de actualidad la invitación a utilizar bien el momento presente. Fueron enviados por el Espíritu para edificar para exhortar y para consolar (cf 1 Cor 14 3). El *Diálogo contra Tryfón* (80 1 88 1) de Justino y los escritos de Ireneo (*Adv. haer.* V 6 1) tratan del don profético como de una realidad reconocida.

4 LA PERMANENCIA DEL MINISTERIO PROFÉTICO EN LA IGLESIA. Igual que en la Iglesia de Israel también en la del Nuevo Testamento se advierte la ausencia de un oficio profético para el que cada uno es designado por los superiores. El envío de los profetas es siempre debido a la libertad de Dios. De por sí el sacerdocio del NT es un sacerdocio profético porque Cristo es el profeta y como tal nos ha enseñado el verdadero culto a la adoración de Dios en espíritu y verdad. Por eso en la elección o selección de los obispos así como en la de los sacerdotes y diaconos sería necesario adoptar como criterio si son hombres de oración abiertos al Espíritu vigilantes ante la venida del Señor y dotados del don del discernimiento. El solo hecho de encontrarse en el ministerio episco-

pal y presbiteral no garantiza la presencia de cualidades proféticas. A lo largo de los siglos nunca faltaron hombres y mujeres distinguidos con un espíritu profético que estuvo presente también en la jerarquía de la Iglesia.

La Iglesia honra como grandes santos a Policarpo que en la cuestión de la fecha de la pascua fue a Roma para inducir a la tolerancia al papa Amiceto. Ireneo que en el ámbito de la misma controversia envió una apasionada apelación al papa Víctor para que no pusiera en juego la comunión eucarística de la Iglesia a causa de una mera uniformidad del calendario (el papa Víctor había amenazado con excomulgar a los orientales si no aceptaban atenerse a sus decisiones). La voz profética de estos santos y la capacidad de los obispos de Roma de escucharlos humildemente salvaron por aquella vez la unidad.

El papa Pablo VI ha declarado doctores de la Iglesia a dos grandes mujeres que fueron poderosas promotoras de reforma. Teresa de Ávila y Catalina de Siena las cuales se atrevieron a impugnar con tierno e intenso amor a la Iglesia abusos e infidelidades aunque se trataba de obispos.

Una de las figuras más auténticas y reconocidas del profetismo en la Iglesia es la de san Francisco de Asís. El tuvo la certeza de haber recibido del Señor el mandato de restaurar la Iglesia decadente devolviéndola a la pureza a la sencillez y a la alegría del evangelio. La visita que hizo al sultán como amigo mermo fue un gesto genuinamente profético que hubiera podido cambiar el curso de la historia. Pero una gracia de esta índole ofrecida por medio de una profeta lo mismo puede ser acogida que rechazada.

Antes de la inauguración del Vat II el papa Juan XXIII quiso honrar al profeta de Asís. También él es una de las grandes figuras proféticas de la Iglesia en sus gestos en sus palabras y en sus miradas de largo alcance. Fue por ejemplo un gesto profético sentarse en una simple silla en medio de los observadores de las demás iglesias en vez de hablarles desde un trono. Como también lo fue el gesto del papa Pablo VI que visitó por dos veces al patriarca Atenágoras de Constantinopla antes de invitarlo a Roma.

Los verdaderos profetas saben leer los signos de los tiempos. Están comprometidos por la justicia y por la paz en una evangelización que promue-

ve el crecimiento de las personas y la unidad entre los creyentes y entre todos los hombres de buena voluntad

Podemos esperar que las iglesias cristianas lleguen a la union y que su testimonio ante el mundo sea creible tan solo a condicion de que se abran al Espíritu escuchando a los profetas y aceptando con gratitud sus realizaciones

Todos debemos rezar para hacernos realmente capaces de escuchar la voz de los profetas y de progresar en el discernimiento y en la respuesta valerosa y convencida a los signos de los tiempos

B Haring

Notas—(1) H Cazelles (dir.) *Introduccion a la Biblia Introduccion critica al AT* Herder Barcelona 1981 392 —(2) DBS VIII (1972) 811 909 —(3) K Rahner *Principios dogmaticos sobre profetas y profetismo* en SM V 570 —(4) A Heschel *The prophets* N York 1969 154 —(5) R Koch *Die Gotteserfahrung der Propheten* en *Studia Moralia* 15 (1977) 325 344 especialmente 339s —(6) *Ib* 327ss —(7) A Schmed *Wahrhaftigkeit und Glaube* en *Studia Moralia* (1977) 545s —(8) H Cazelles *o.c.* (nota 1) 393ss —(9) E Levi *nas Totalidad e infruto* Sigüeme Salamanca 1977 225ss —(10) A Heschel *o.c.* (nota 4) 12 —(11) *Ib* 154 —(12) DBS VIII 1291ss

BIBL.—AA VV *Profetas verdaderos profetas falsos* Sigüeme Salamanca 1976 —AA VV *Vida de fe y conflictos humanos* en *Concilium* 109 (1975) —AA VV *Francisco de Asis hoy* en *Concilium* 169 (1981) —Alonso Diaz *J Discernimiento sobre el verdadero y falso profeta segun la Biblia* PPC Madrid 1978 —Alonso Schökel *Los profetas* Cristianidad Madrid 1981 —Dominguez J *Los profetas y los pobres* Graf Mercurio Madrid 1966 —Fonvedilla J M *El profetismo de los laicos* Herder Barcelona 1979 —Gonzalez I a Madrid *A Profetismo y profetas preexilicos* PPC Madrid 1978 —Hernando E *La contestacion profetica sus motivaciones objetivos y modos de expresion* PPC Madrid 1979 —Huerga *A Savonarola Reformador y profeta* Ed Catolica Madrid 1978 —Lassegue J S *La larga marcha de Las Casas* Lima 1975 —López Pinto M *Las profetas* Bruguera Barcelona 1976 —Lopez Vigil M *Don Ito del Salvador Proceso de una fe martirial* Sal Terrae Santander 1982 —Metz J B *La fe en la historia y en la sociedad* Cristiandad Madrid 1979 —Michaud R *Los patriarcas historia y teologia* Verbo Divino Estella 1976 —Monloubou L *Profetismo y profetas Profeta ¿quen eres tu?* Apostolado Prensa Madrid 1971 —Olmo I ete G del *La vocacion del lider en el antiguo Israel* Univ Pont Salamanca 1978 —Pérez Calvo J *Profetas exilicos y post exilicos* PPC Madrid 1978 —Savoca G *Un profeta interroga la storia Ezechiele e la teologia della storia* Herder Roma 1976 —Uleyn A *Actualite de la fonction prophetique* Desclée Paris 1966

PROTESTANTISMO

SUMARIO 1 Origen y extensión del término 2 El Exigencia de renovación 3 De la ética del pauperismo al espiritualismo joaquínista 4 De la protesta religiosa de Wycléf al profetismo apocalíptico de Savonarola 5 Los movimientos reformadores del s XVI y sus características 6 Prioridad de las Sagradas Escrituras 7 Salvación por la fe 8 Sacerdocio universal de los creyentes 9 Una referencia a otras características 10 De la rebelión frente al papado de la iglesia de Inglaterra a los movimientos carismáticos de nuestros días 11 El anglicanismo 12 El metodismo 13 Los movimientos caracterizados por el bautismo de los creyentes 14 De la teología de la crisis a la teología de la esperanza 15 La dimensión ecuménica

I Origen y extensión del término

El término protestantismo indica el complejo y multiforme movimiento reformador que tuvo comienzo en el s XVI Su origen arranca de la solemne "protesta" que las ciudades y los príncipes evangélicos de Alemania elevaron el 19 de abril de 1529 contra la decisión de la Dieta de Spira la cual exigía la restauración de la jerarquía y del culto romanos en los países donde habían sido suprimidos De ahí el apelativo de "protestantes" aplicado a los estados evangélicos Luego se utilizó el término para indicar los movimientos reformadores de los siglos sucesivos A este término que conserva un tono antirromano y acentúa la actitud crítica muchos prefieren el término más polémico de "evangélico" que subraya el elemento positivo de la Reforma el retorno al mensaje evangélico originario También se utiliza al menos por una parte de las iglesias surgidas en la Reforma el término "reformadas" para subrayar el propósito de continua disponibilidad a la renovación de la Iglesia *Ecclesia reformata semper reformanda* El anglicanismo aunque por comodidad de clasificación cae bajo el término general de protestantismo reivindica para sí un puesto en el ámbito de los diversos movimientos reformadores proclamando junto con la Iglesia católica y la ortodoxa su carácter universal¹

II Exigencia de renovación

La exigencia de renovación en la Iglesia que tuvo su explosión en la reforma del s XVI se había manifestado también

en varios sectores del episcopado católico Son prueba de ello las discusiones que al respecto tuvieron lugar en varios concilios Vienne (1311) Pisa (1409) Constanza (1414 1418) Basilea (1441 1449) Una clara manifestación de protesta contra los males que padecía la Iglesia se había concretizado también en el hecho de que la piedad cristiana se refugiara en el ascetismo de los claustrales Recordemos entre todas la poderosa voz contestataria contra las prevenciones de la Iglesia de Occidente elevada por Bernardo de Claraval (1090 1153) ferviente estudioso de san Agustín y autor del cántico titulado *Rey cubierto de heridas*

1 DE LA ÉTICA DEL PAUPERISMO AL FISI RITUALISMO JOAQUÍNISTA El pauperismo (neologismo derivado de *pauper* igual a pobre) tuvo sus primeras manifestaciones en el movimiento de los cataros (*katarios* igual a puro) del cual aparecen las primeras noticias en Italia hacia el año 1030 tras la lucha contra los herejes del castillo de Monforte junto a Alba (Cuneo Italia) En los cataros hay ya muchos elementos característicos de los movimientos pauperísticos del s XII reivindicación de un estado privilegiado de pureza doctrinal frente a la decadencia y a la corrupción del mundo y de la Iglesia rigurosa disciplina espiritual y ética redescubrimiento de la pobreza evangélica Pero también se distinguió por su neto rechazo de la Iglesia jerárquicamente entendida su condena del mundo como materia y por lo tanto como producto diabólico su rechazo de la experiencia eclesial en cuanto vida sacramental y su contestación radical del vivir con la Iglesia (*vivere cum Ecclesia*) Y es precisamente junto a esta herejía de tipo dualista que tenía elementos comunes con el antiguo movimiento maniqueo donde surgen y se alimentan con frecuencia (como en el caso de los albigenses en Francia) ciertos movimientos populares de renovación de carácter pauperista más marcados suscitados por hombres de diversa extracción y personalidad pero todos deseosos de renovar la vida de la Iglesia partiendo del redescubrimiento de la pobreza evangélica Recordemos las figuras más significativas

Arnaldo de Brescia (1100 1155) apóstol del retorno del clero a la pobreza apostólica acérrimo adversario del poder temporal del Papa partidario de

un ayuntamiento autónomo en Roma y por esta causa ahorcado y quemado en dicha ciudad

Pedro Valdo (1140 1217) o Valdus (el nombre de Pedro se utiliza tan solo dos siglos más tarde) mercader liones (pobres de Lyon) que se convirtió a la pobreza evangélica Propugnaba la exigencia de un retorno de la Iglesia a un ideal de vida apostólica y reivindicaba también para el laicado el derecho a la predicación pública del Evangelio Sus secaces establecieron como fundamento de su vida espiritual la práctica del sermón de la montaña dando amplio margen al sacramento de la penitencia y afirmando que la piedad debía imponerse al legalismo Se preocupaban de forma especial de la oración y celebraban la santa cena como alimento comunitario con el pan y con el vino²

Francisco de Asís (1182 1226) cuya vida y cuya acción reflejan el ansia de renovación que fermentaba en la Iglesia con un fuerte realce de la exigencia de un retorno a la pobreza evangélica [*✓* Hombre evangélico] La llamada por él escucha dirigida directamente por Cristo mientras oraba en la iglesia de san Damiano Francisco ve y repara mi Iglesia que se desploma en ruinas a pesar de que en un primer momento se interpreta en sentido material se convierte más tarde en una apelación que se transforma en fermento de profunda renovación espiritual Su *Cántico de las criaturas* compuesto en medio de los sufrimientos de la grave enfermedad que lo llevaría a concluir su existencia terrena en la Porciuncula es un mensaje de fe gozosa y limpia en un siglo atormentado y en muchos aspectos oscuro Es justo advertir que la amplitud de miras de Inocencio III fue quien transformó el franciscanismo en institución clerical impidiendo que se convirtiera en un movimiento herético

Joaquín de Fiore (1130 1202) alma de místico y de profeta que madura el desigmo de una renovación de la Iglesia partiendo de una lectura "espiritual" de la Biblia Su visión universalista de la historia a medio camino entre la realidad y la utopía esta carismáticamente impregnada de la visión de una Iglesia activa y renovada La visión profética que lo anima va más allá de los puntos más avanzados e incisivos de los movimientos pauperistas que se batían por una reforma de la Iglesia proponiendo un ideal evangélico de pobreza Brota del soplo del Espíritu y se expresa en

una métrica trádica espiritual e histórica al mismo tiempo después del reino del Padre (bajo la ley del AT) y del reino del Hijo (bajo la ley del NT) anuncia aunque bajo el signo de la obsolescencia de ambas leyes el reino del Espíritu *ante legem sub lege sub gratia*. Su pensamiento tuvo gran resonancia en Italia de los últimos siglos del medioevo y ejerció gran influencia en Dante que definió al monje calabres "de espíritu profético dotado".

2 DE LA PROTESTA RELIGIOSA DE WYCLEF AL PROFETISMO APOCALÍPTICO DE SAVONAROLA La decadencia del papado en el período avinonense había reforzado también en Inglaterra una actitud nacionalista de independencia de la curia papal debido incluso a las presiones fiscales alimentando una corriente reformadora de las costumbres y de la doctrina de la Iglesia. De dicha corriente se hizo intérprete sobre todo *Juan Wyclef* (1322-1384) que recibió de sus secuaces el sobrenombre de "Doctor Evangelico". Supo transformar la protesta nacional en protesta religiosa apoyado por el sentimiento nacionalista de la corte y tolerado por la Iglesia a pesar de que en su obra *Del dominio civil* (1376) contraponía el ideal de la pobreza evangélica a la riqueza del alto clero y afirmaba que los bienes de la Iglesia habían sido concedidos por Dios en uso temporal a fin de usarlos para su gloria y no en propiedad para disponer de ellos a capricho. Fue sin embargo acusado de hereje cuando comenzó a asegurar que la única autoridad para el creyente no era la Iglesia sino la Biblia que los laicos tenían el derecho a conocer la Sagrada Escritura en su propia lengua (de hecho tradujo la Vulgata al inglés) y que la concepción jerárquica de la Iglesia es contraria a las Sagradas Escrituras. Este profesor de filosofía, teología y matemáticas de la Universidad de Oxford pasó después a enseñar que la doctrina sobre la Santa Cena era contraria a la transustanciación y que las indulgencias, las obras supererogatorias, el culto de los santos y de las imágenes, las reliquias y la confesión auditiva se oponían a los escritos neotestamentarios. Ya se manifestaban aquí de una forma inicial clara todos los temas que recogería la "protesta" que habría de brotar dos siglos más tarde. *Juan Huss* (ca. 1369-1415) que había estudiado en la Universidad de Praga de la que llegó a ser rector, tuvo conoci-

miento de las ideas de Wyclef a través de algunos exiliados bohemios que habían vuelto de Inglaterra, leyó sus escritos y adoptó la protesta a excepción de la negación de la transustanciación. La corriente hussita tuvo numerosos seguidores entre los que destaca la corriente más radical llamada de los tabornitas, la cual rechazaba todo cuanto no tuviera origen escriturístico tanto en la práctica de la Iglesia como en la fe. Algunos de ellos formaron hacia mediados del s. XV la *Unitas Fratrum* (o hermanos moravios) de los que se derivó la Iglesia Huss, condenado por el concilio de Constanza (1414-1418) murió en la hoguera el 6 de julio de 1415, siendo seguido en el mismo suplicio casi un año más tarde por su discípulo *Jerónimo de Praga* (1380-1416) que había llegado a Constanza para defender a su maestro. El hussismo aunque acogía la herencia del joaquínismo había alimentado en amplios sectores empeñados en la renovación de la Iglesia la corriente profético-apocalíptica. También parece que estuvo animado por tales ideas el franciscano *Juan Hilten*, muerto en la cárcel hacia el año 1500.

La figura más importante que enlaza con esta corriente es sin duda la del fraile dominico *Jerónimo Savonarola* (1452-1498) cuya voz se levanta no solo contra la tiranía política de los Médici y contra el papado sino también para reclamar el retorno de la Iglesia a la sencillez apostólica. En sus predicaciones no atacaba ningún dogma de la Iglesia sino que la llamaba con vehemencia a la renovación y revisión, más allá de un mayor amor a la Sagrada Escritura y profetizando graves calamidades en caso contrario. Algunas de sus profecías se cumplieron con lo que aumento su crédito entre el pueblo florentino mientras que otras no se cumplieron. Sostenía en todo caso que la salvación no se obtiene mediante obras y méritos sino solamente mediante la fe en la acción redentora de Cristo. A una persona que quería confortarlo en el día del suplicio consumado el 23 de mayo de 1498 en la plaza de la Señoría de Florencia respondió: "En la hora extrema solo Dios nos puede confortar".

III Los movimientos reformadores del s. XVI y sus características

El comienzo de la reforma protestante se hace coincidir con la víspera de Todos

los Santos del año 1517 en que *Martin Lutero*³ clavó en las puertas del castillo de Wittenberg sus 95 tesis contra las indulgencias. Por este mismo tiempo independientemente de Lutero inician su predicación *Ulrico Zuinglio*⁴ en la Suiza de habla alemana y *Juan Calvino*⁵ en la de habla francesa. Además el teólogo calvinista francés Lefevre d'Étaple (1455-1536) traduce a su lengua toda la Biblia. Esta simultaneidad de movimientos reformadores surgidos espontáneamente en países distintos y en situaciones históricas particulares presenta dentro de algunas diferencias inevitables una unidad fundamental. "Las diferencias solo se pueden captar adecuadamente sobre el trasfondo de todo lo que tienen en común" (G. W. Locher). Esta unidad fundamental nace de la exigencia de un retorno a la autoridad de la Sagrada Escritura, de una recuperación del valor de la fe en contraposición a todo legalismo que pretenda asegurar la salvación del hombre y de la negación de toda limitación o usurpación de la gracia de Dios por parte de instancias humanas. Las doctrinas comunes y fundamentales del protestantismo pueden reducirse sustancialmente por tanto a tres: exclusividad de la Escritura, salvación por la fe y sacerdocio universal de los fieles.

1 PRIORIDAD DE LAS ESCRITURAS La Biblia es el documento inspirado en la revelación de Dios, que tiene su punto focal en Cristo. En el Antiguo Testamento Cristo es aquel que debe venir y hacia el cual convergen en la esperanza tanto la ley como los profetas. El NT da testimonio de Cristo en su historicidad en sus enseñanzas y en su ser acontecimiento redentor en la historia y por la historia del individuo y de la humanidad. Además el Nuevo Testamento es el canon fundamental que debe ser siempre la norma para juzgar de nuevo todo desarrollo de la doctrina cristiana a fin de valorar su ortodoxia. "Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciase un evangelio distinto del que yo os he anunciado, sea anatema" (Gál. 1, 8). De hecho los reformadores se remiten al testimonio de la verdad cristiana original frente a los cambios y a los oscurecimientos sufridos por esta verdad cristiana en el curso de los siglos. Esto no significa considerar a la Biblia como un código estático. Por el contrario la Reforma introdujo el principio del estudio de la palabra de Dios a la luz de

una investigación crítica lingüística, histórica y teológica. Afirmó el aspecto dinámico de la Sagrada Escritura como voz de la historia que transmitiéndonos una palabra del pasado nos indica un futuro abierto. Sería también un equívoco rechazar las tradiciones etiquetando las *a priori* como un abuso por el hecho de estar hoy en vigor en la Iglesia (Hans von Campenhausen).

2 SALVACIÓN POR LA FE La doctrina de la salvación por la fe, causa de la ruptura de Roma con Lutero y de Lutero con Roma, es una doctrina exquisitamente paulina y pretendió volver a poner de relieve el hecho de que la salvación no es una conquista del hombre mediante sus obras sino que es el don del amor de Dios en Cristo. "Habeis sido salvados gratuitamente por la fe y esto no por vosotros, el don es de Dios" (Ef. 2, 8). Esto no significa que Dios realiza aquello que el hombre podría y debería hacer. No se trata de un cómodo pretexto para no obrar sino de una toma de conciencia de la exigencia de obtener mediante la fe el perdón y la renovación interior sin los cuales no podemos obrar el bien. "La gracia no produce perezosos, nos sitúa en una posición de espera pero también de movimiento" (Manfred Lintz). Lo que se niega en la doctrina de la justificación por la fe no es el valor y el deber de las llamadas "obras buenas" sino su efecto meritativo y salvífico. Son signo de la fe, servicio que el hombre presta a Dios. La certeza de la salvación no depende de una valoración empírica del grado de santificación alcanzado en la vida sino que se funda sobre la acción de Dios en Cristo, es decir, sobre la acción de la gracia. Lutero afirma que "todo es gracia" y que el hombre anula la gracia cuando quiere poner junto a ella como factor determinante sus propias obras.

3 SACERDOCIO UNIVERSAL DE LOS CREYENTES Con esta doctrina reafirmó la Reforma que los componentes de la comunidad de los fieles son hijos adultos de Dios y por lo tanto directamente responsables ante el. Lo contrario de "laico" no es por consiguiente el concepto de "clérigo" es decir, el que está iniciado en las cosas sagradas sino aquel que se sitúa fuera de la Iglesia. De ahí un ordenamiento eclesial orientado a conseguir que los miembros de la Iglesia puedan realizar los unos por los otros en la libertad y en el amor, aquel servicio que Cristo ejecutó de forma típica y

ejemplar por todos los hombres y que él quiere que lo continúen los miembros de su cuerpo: "Disponeros como piedras vivientes a ser edificados en casa espiritual y sacerdotio santo para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por mediación de Jesucristo... Sois linaje escogido, sacerdotio real, nación santa, pueblo peculiar" (1 Pe 2,5.9). La Reforma puso también de manifiesto que en el NT se habla de dones diversos (Rom 12,6; 1 Cor 7,7; 1 Pe 4,10; etc.) y de funciones diversas (He 1,20; Rom 12,4; 13,6; 1 Tim 3,1.10; etc.), sin hacer mención alguna de la jerarquía de ministerios o de una mediación sacerdotal humana: "Porque uno es Dios, único también el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús" (1 Tim 2,5). Esto no significa que cada uno en particular sea sacerdote de sí mismo, libre y soberano en la interpretación de las Escrituras, sino más bien que la función sacerdotal compete a la comunidad cristiana en su conjunto, sin distinción entre clero y laicos, y que todo creyente está llamado a examinar la vida de la Iglesia a la luz de la palabra de Dios. Para Lutero, más que el derecho, se trataba de reivindicar el deber del laicado de participar activamente en la vida de la Iglesia. La comunidad no es, por tanto, objeto, sino sujeto del cuidado pastoral de las almas (*mutua consolatio fratrum*); es responsable de la predicación del evangelio, de la administración de los sacramentos, de la disciplina interna y de su gobierno. Calvino no sólo restituyó al laicado parte del gobierno de la Iglesia, sino que reconoció a cada comunidad local el derecho de nombrar como ministro suyo al hombre que ella considerase como llamado por Dios a ejercer tal oficio.

4. UNA REFERENCIA A OTRAS CARACTERÍSTICAS - Si los reformadores representan fundamentalmente una teología concorde en los elementos esenciales, cada uno de ellos acentúa o pone énfasis en uno u otro elemento, imprimiéndole un carácter peculiar. Si Lutero subraya en su predicación y en su enseñanza al Dios misericordioso, cuya gracia llama al creyente a la libertad de los hijos de Dios, Calvino ponía el acento no en la misericordia, sino en la absoluta soberanía de Dios. Esta soberanía, que se manifiesta en la naturaleza y en la historia a través de la providencia, tiene una evidente nota polémica en la mentalidad del reformador, en contra de la concepción fatalista difundida en la mentalidad del

renacimiento. De esta doctrina de la soberanía de Dios se deducía para Calvino, al igual que para Zuinglio, la doctrina de la "predestinación". Esta doctrina, que ya estaba presente en Agustín y en Tomás de Aquino y que presenta ya atisbos en los evangelios (Mt 24,40; 25,24; 11,25-27; Mc 4,11-12; 13,20.22.27; etc.) y en el epistolario paulino (Rom 8,28-30; 9,11; Ef 1,3-15; etc.), es radicalizada por el reformador ginebrino como posibilidad de predestinación a la salvación y a la perdición. La formulación clásica de esta doctrina se encuentra en la obra fundamental del reformador *Christianae religionis institutio*, que tuvo su primera edición en Basilea el año 1536: "Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios con el que ha establecido lo que ha de suceder a cada uno de los hombres. De hecho, no todos son creados de igual condición, sino que para unos está predestinada la vida eterna y para otros la condenación eterna. Por eso, como cada uno ha sido creado para un fin o para otro, decimos que estamos predestinados a la vida o a la muerte". Esta definición tan radical vino a ser atenuada en la práctica por el mismo reformador, el cual subraya la íntima unión existente entre la fe y la vida, la salvación y la santificación. Lutero, en su obra titulada *De servo arbitrio*, proclama que el hombre es culpable del mal que lleva a cabo y que la predestinación y el esclavo albedrío derivan de la soberana libertad de Dios y hacen al hombre culpable en cuanto se adhiere voluntariamente al mal. Los teólogos protestantes de los siglos sucesivos prefirieron hablar de "presciencia" (es decir, que Dios sabe, pero no determina lo que tendrá lugar) y de "elección", o sea de que Dios escoge a sus elegidos para que transformen el mundo para gloria suya. Esta elección tiene lugar en Cristo y coincide con su entrega en la cruz.

Contra el riesgo de entender la Santa Cena como un mero símbolo y como sacramento meramente conmemorativo (Zuinglio y Calvino), Lutero afirma que en la Santa Cena se realiza un proceso de "consustanciación"; no en el sentido de que el pan y el vino se transformen (transustanciación) en cuerpo y sangre de Cristo, sino en el de que Cristo establece su residencia en el pan y en el vino. Según la doctrina luterana, en la Santa Cena encontramos a Cristo y él está realmente presente en este sacramento. Este encuentro siempre nuevo no es, sin embargo, obra del sacerdote o del

pastor que administra el sacramento, sino solamente de Dios.

La oración, "don de Cristo y gemido del Espíritu Santo", ha asumido en el luteranismo una importancia especial como respiración comunitaria. Lutero mismo fue hombre de oración y nos ha dejado un amplio comentario del *Padre nuestro* para uso de personas sencillas, así como numerosas oraciones para uso litúrgico inspiradas en los salmos y en pasajes de la Escritura. El canto sagrado es expresión comunitaria que sirvió de inspiración, entre otras cosas, para las composiciones corales de Bach y de Crüger.

Todos los reformadores reafirmaron los dogmas trinitarios de la Iglesia antigua y subrayaron el papel del Espíritu Santo para la vida de la Iglesia y para la recta comprensión de las Sagradas Escrituras. Lutero afirmaba que el Espíritu Santo está al servicio de Jesús para mostrarnos lo que él es. En polémica contra quienes se vanagloriaban de todo tipo de inspiración de parte del Espíritu Santo, escribía: "El Espíritu Santo sabe predicar únicamente a Jesucristo, no sabe ninguna otra cosa el pobre Espíritu Santo". Bastante mayor es el margen que se concede en el protestantismo a la acción del Espíritu Santo: "De la impotencia de nuestra incapacidad extrae Dios mismo, mediante el Espíritu Santo, nuestra misma capacidad, de una forma que sólo le es posible a él: capacidad de ver, de oír, de rezar, de creer y de amar" (H. Gollwitzer).

Preocupados por dar definiciones doctrinales que pudieran servir de norma a la Iglesia, tanto los reformadores como sus sucesores formularon numerosas "confesiones de fe"⁸. Sin embargo, para el protestantismo constituye un concepto fundamental el hecho de que las confesiones de fe, igual que los dogmas, deben medirse con el criterio de la Escritura. Todas las proposiciones dogmáticas obligan, por tanto, únicamente en el caso y en la medida en que expresen la fuerza persuasiva de la Sagrada Escritura y lleven al hombre a escuchar la invitación de la fe. Se trata de "documentos teológicos de la historia de las religiones; nada más" (Manfred Mezer).

El mensaje de la Reforma fue sobre todo un mensaje de libertad cristiana: "Liberación de las leyes religiosas establecidas por los hombres, de las prácticas y de las tradiciones, liberación de la conciencia del peso y del pecado y del

miedo, liberación de la meditación teológica frente a las especulaciones de la filosofía, liberación de la vida social y política frente a toda forma de clericalismo, liberación de todo el hombre para una vida al servicio de Dios" (Valdo Vinay). Este desafío de libertad no podía dejar de afectar también a las formas de la piedad religiosa y del culto, haciéndolas a veces más adecuadas a las exigencias de la espiritualidad de los tiempos y lugares diversos, pero dando también lugar a formas experimentales destinadas a ser abandonadas en breve plazo [cf también ➤ Ecumenismo espiritual II, 2b].

IV. De la rebelión frente al papado de la iglesia de Inglaterra a los movimientos carismáticos de nuestros días

Si en el continente europeo la Reforma tuvo motivaciones puramente religiosas, aunque arrastrara e involucrara a más de un gobernante, en Inglaterra recorrió un camino inverso: primeramente, el poder político creó una iglesia independiente y después penetraron en esta iglesia los principios religiosos de la Reforma.

1. EL ANGLICANISMO - El origen de la iglesia anglicana⁷ procede de la negativa del catolicismo Enrique VIII (1509-1547), que había sido declarado por León X como *defensor fidei*, a reconocer la autoridad del obispo de Roma, que le negaba la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón. A pesar de este gesto de distanciamiento de Roma (1531) y a pesar de los leves intentos de reforma doctrinal por parte de Cranmer (1489-1556), nombrado arzobispo de Canterbury en 1532, la iglesia de Inglaterra había permanecido doctrinalmente católica. Y así continuó incluso bajo el reinado de Eduardo VI, pese a la presencia en Inglaterra de protestantes expresamente invitados por Cranmer, que habían debido abandonar su patria de origen por motivos de fe y entre los que se contaban Juan Knox, Bernardino Ochino y Pedro Martin Vermigli. Fue bajo el reinado de Isabel I (1548-1603), sucesora de la católica María Tudor (1553-1558), cuando la reforma de carácter jurisdiccionalista asumió las características de reforma religiosa. Y esto ocurrió con la aprobación en 1571 de los 39 artículos de la confesión de fe, que se

inspiran claramente en las Sagradas Escrituras y que todavía hoy constituyen la base doctrinal del anglicanismo. Esto explica también que el cordón umbilical que le unía con la espiritualidad católica jamás fuera completamente roto, especialmente en la rama de la High Church. Esta espiritualidad queda expresada y encauzada en el *Prayer Book*, cuya primera edición, de 1549, tuvo sucesivas revisiones, entre las que destaca como más importante la del año 1662. Bajo el impulso del movimiento litúrgico de los años veinte, se introdujeron algunas modificaciones significativas en 1928: reserva de las especies eucarísticas para ser llevadas a los enfermos, uso de vestiduras especiales para la celebración de la eucaristía e introducción de algunas oraciones por los difuntos. En la fase actual de acercamiento entre anglicanismo y catolicismo no dejan de tener una importancia primordial, por lo que se refiere al tema de la piedad religiosa, el auge de la vida ascética y el florecimiento de las órdenes monásticas en el anglicanismo.

2. EL METODISMO - Del seno de la iglesia anglicana, de la que aceptará 25 de sus 39 artículos de fe, surge a mediados del s. XVIII el movimiento de renovación religiosa suscitado por Juan Wesley (1703-1791), pastor anglicano, formado en la Universidad de Oxford. Este movimiento tuvo en seguida unas características espirituales muy marcadas: estudio metódico de la Biblia, horas fijas reservadas diariamente a la oración, participación cotidiana en la Santa Cena, práctica de obras de caridad. De ahí el apodo burlesco de "metodistas", que quedó para denominar a los pertenecientes a la iglesia surgida de este movimiento. Cuando la iglesia anglicana prohibió a Wesley que predicara en sus templos, emprendió su predicación itinerante al aire libre, dirigiéndose particularmente a las masas del proletariado procedentes de la incipiente sociedad industrial. Su predicación era ante todo una apelación a la conversión con un cambio radical de estilo de vida. En el ámbito de lo social, organizaba cruzadas contra la esclavitud, el alcoholismo y la prostitución, y se concretizaba en obras de asistencia en favor de aquellos que eran sus víctimas. Wesley no quiso jamás separarse de la iglesia anglicana, y por eso mantuvo su acción el carácter de "movimiento", que organizó en "sociedades" subdivididas en "grupos" y, seguidamente, en "cla-

ses". Estas últimas, compuestas de doce miembros, se reunían semanalmente bajo la responsabilidad de un seglar que corría con la dirección espiritual. Pero hasta después de su muerte no se constituyó este movimiento en una iglesia separada de la anglicana, aunque conservó de forma simplificada la riqueza litúrgica de esta última. Más que la doctrina, el metodismo acentúa la vida práctica y la experiencia religiosa. Uno de los momentos más vivos de la expresión de la fe lo constituye la himnología, que tuvo su mayor artífice en Carlos Wesley, hermano de Juan. Las características de su espiritualidad son la certeza plena de la salvación mediante el testimonio interior del Espíritu Santo y el deber del creyente de realizar su propia santificación mediante la ayuda de la gracia para tender a la perfección en el amor. Al laicado se le reconoce, después de una adecuada preparación, el derecho a la predicación y, en casos especiales, a la administración de los sacramentos.

3. LOS MOVIMIENTOS CARACTERIZADOS POR EL "BAUTISMO DE LOS CREYENTES" - También se atribuye a un antiguo pastor anglicano, llamado John Smyth (1570-1612), el origen, en Holanda, de las primeras comunidades de tipo bautista. Este hombre enlazaba idealmente con el anabaptismo, que prometía la renovación de la Iglesia hasta las consecuencias más radicales. El anabaptismo, afirmando que la Iglesia debía componerse únicamente por personas creyentes, sostenía que no se entraba a formar parte de la misma por derecho de nacimiento, sino sólo por decisión personal mediante el bautismo de los adultos. Los *baptistas* se afianzaron sobre todo en los Estados Unidos de América en el s. XVIII, y en el XIX se difundieron por el resto del mundo, manteniendo las características típicas del puritanismo, en cuyo seno se habían desarrollado. El bautismo de los creyentes como testimonio de fe y signo de la gracia divina; el sacerdocio universal de los fieles, que abolía toda distinción entre pastores y seglares; la organización eclesial de carácter congregacionista, que sostiene la autonomía de la comunidad local, son otras tantas características que subrayan la índole propia de una religiosidad viva, que apela constantemente al compromiso personal. Siendo Dios la fuente de toda bendición temporal y espiritual, a él debemos todo lo que tenemos y somos.

Esta deuda es una llamada a la evangelización (de ahí el fuerte impulso misionero) y al amor al prójimo (obras sociales). La negación de todo ritualismo produce una espiritualidad espontánea y acaso un tanto individualista.

El bautismo de los adultos, aunque con diversas acentuaciones doctrinales, se practica por la mayor parte de las iglesias surgidas de los fermentos espirituales de la segunda mitad del s. XIX y de comienzos del XX. Tienen en común un biblicismo rígido, una tendencia a separarse del "mundo" y de quien no comparte sus principios en el campo religioso, una forma de piedad religiosa que rehuye las tradiciones, las formulaciones teológicas y las manifestaciones litúrgicas. Entre estas iglesias recordaremos las que surgieron de los movimientos más significativos. Los darvistas, así llamados por el nombre de su más dinámico iniciador, John Nehon Darby (1800-1882), o *plimutistas*, por la ciudad de Plymouth, donde se constituyó su núcleo más importante, o también *Hermanos*, por la característica de su organización eclesial, que rechaza los ministerios especializados, atribuyendo a todos los creyentes — con tal que los reconozca como tales la "asamblea" — el derecho de intervenir en el culto público según la inspiración del momento. Los *adventistas del séptimo día*, o sabatistas, surgidos de la predicación de un bautista llamado William Miller (1782-1849). Además de restablecer el sábado como "día del Señor", se relacionan con los movimientos milenaristas, situando en el centro de su interés religioso el retorno cercano de Cristo y practicando el principio hebreo del "diezmo". El intenso énfasis que se pone en la observancia de determinados preceptos estimula el compromiso personal más en la acción que en la espiritualidad, de la que en todo caso se destierra todo componente místico. Los *pentecostales* consideran como origen de su movimiento una reunión celebrada en Los Angeles (California) en abril de 1906, en la que W. J. Seymour, guía de la comunidad, levantó tal oleada de fervor religioso, que los allí presentes empezaron a hablar en lenguas, sintiéndose partícipes de un nuevo pentecostés. Practican un estricto biblicismo (*Full Gospel*), es decir, el "Evangelio pleno"; administran a los creyentes el bautismo de agua por inmersión e invocan el bautismo del Espíritu Santo, única fuente del don de las lenguas

(glosolalia) o de su interpretación. Sostienen la curación por la fe mediante la imposición de las manos. Su espiritualidad tiene su expresión más intensa en la oración comunitaria de invocación del Espíritu, que se expresa también en el canto de la "asamblea", suscitando momentos de gran emotividad, de fervor colectivo y de arrebatos místicos. El pentecostalismo ha sido el precursor de los actuales *movimientos carismáticos*, suscitados en varios sectores de la cristiandad como signos de la exigencia de un despertar espiritual en la Iglesia. Son alas moderadas del pentecostalismo las *asambleas de Dios* y la *iglesia apostólica*. Esta última pretende hacer revivir en nuestro tiempo la función eclesial de los "apóstoles" y de los "profetas". La *Church of Christ*, constituida en 1832 cuando las varias ramas del "movimiento de restauración del movimiento apostólico" hallaron una cohesión unitaria, se relaciona con los movimientos fundamentalistas del s. XIX. El bautismo de los adultos (creyentes-responsables) no tiene para ella valor sacramental ni de agregación a la Iglesia, sino que sólo expresa el aspecto del discipulado: seguir a Jesús.

De ninguna manera puede considerarse parte integrante del protestantismo a los movimientos para o pseudo-cristianos, como los *mormones*, los *testigos de Jehová*, la *iglesia del reino de Dios*, los *niños de Dios*, etc.

V. De la teología de la crisis a la teología de la esperanza

Las múltiples corrientes teológicas que se manifiestan en el protestantismo son signo de una tendencia a no fossilizarlo en posiciones, que siempre son relativas, y mucho menos en su formulación: "La aventura teológica es siempre nueva y no es posible contentarse con fórmulas puestas a punto en otros tiempos o en otros lugares" (George Casalis). Su florecimiento — tanto en el caso de que pretendan iluminar ciertas peculiaridades menos atendidas del mensaje cristiano como en el de que se trate de corregir algunas desviaciones o fossilizaciones — queda siempre relativizado por la exigencia de confrontación con la Sagrada Escritura.

Algunas acentuaciones que han caracterizado a la teología de nuestro siglo estaban ya presentes en *Christoph Blumhardt* (1842-1919), con su "teolo-

gia del mundo" y en *Wilfred Monod* (1867 1943) que destaca las exigencias sociales del cristianismo

El teólogo más significativo de nuestro siglo es sin duda *Karl Barth* (1886 1963) Este autor da la vida a la "teología dialéctica" o "teología de la crisis" [en contraposición al liberalismo teológico que había tenido sus representantes más eminentes en *Friedrich Schleiermacher* (1768 1884) y en *Ernst Troeltsch* (1865 1923)] Contra la teología liberal Barth se convierte en el heraldo de la trascendencia de Dios y afirma que Dios es el "totalmente otro" que no puede ser afirmado por el hombre a menos que Dios mismo quiera revelarse a el Rechaza también toda "teología natural" porque la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios no procede de la razón ni de la naturaleza ni de la historia sino solo de la revelación en Cristo Jesús Tal conocimiento es un "acontecimiento" querido por Dios un acto de gobierno de Dios en su Iglesia y en su pueblo Momento de fundamental importancia del viraje teológico barthiano es la llamada "concentración cristológica en cuya perspectiva se desarrolla su monumental obra dogmática

Contemporáneo de Barth es *Rudolf Bultmann* (1884-1976) conocido como el teólogo de la "desmitologización" Este no pretende como Hegel y Strauss eliminar el mito sino descubrir la verdad que esconde para conciliar la fe con el pensamiento científico moderno Su posición no es racionalista o reductiva sino una hermenéutica contemplada como doctrina de la lengua y de la fe y como interpretación dialéctica de la historia

A la teología barthiana del "totalmente otro" se opone la del "ser" de *Paul Tillich* (1886 1965) Este considera que la posición barthiana entraña el peligro de deducir de ella que Dios ha abandonado a su destino el mundo y los acontecimientos terrenos Sostiene por el contrario la concepción de un Dios que crea todas las cosas por medio de su Palabra que por medio de esta Palabra esta presente en la realidad creada y de este modo es el fundamento de todo el ser y de toda la estructura del ser Considerando necesaria una colaboración y una confrontación entre teología y filosofía afirma por otra parte que "la teología que podemos practicar es la del hombre 'todavía' ciego y sin embargo va iluminado por la gracia de

Dios con vistas a un conocimiento preciso que se producirá más tarde"

Con su crítica dirigida tanto a Barth como a Bultmann y sobre todo con su visión de un "cristianismo no religioso" y de una "iglesia para el mundo" *Die trich Bonhoeffer* (1906 1945) el héroe de la "iglesia confesora" en Alemania parece abrir el camino al desarrollo de la "teología radical" multiforme desde la teología de la "muerte de Dios" a la teología de la "revolución" Es más justo subrayar que este autor se propuso angustiosamente descubrir un vocabulario y una expresión no religiosa para decir lo que es la realidad de Dios en medio de la realidad del mundo La *amphioxión del horizonte de este teólogo* la ha trazado de modo incisivo Eberhard Bethge amigo suyo al que le enviaba sus cartas desde la cárcel "Bonhoeffer cuando tenía veinte años dijo a los teólogos vuestro tema es la Iglesia cuando tenía treinta dijo a la Iglesia tu tema es el mundo y cuando tenía casi cuarenta dijo al mundo tu tema es el de la confianza es el tema propio de Dios Con este tema no engaña a tu existencia sino que la despeja"

Una abierta denuncia de los eslóganes desmitificadores surgidos de la teología de Bultmann y de las apresuradas teorizaciones de una ideología de la revolución la encontramos tanto en *Oscar Cullmann* (nacido en 1902) como en *Wolfhart Pannenberg* (nacido en 1928) los cuales niegan que el mensaje cristiano tenga que ser reformulado ante el hecho de un mundo des cristianizado En su obra fundamental *Cristo y el tiempo* (1946) Cullmann se opone a la concepción cíclica del tiempo propia del pensamiento griego y apela a la concepción bíblica, que él considera rigurosamente lineal con su momento central en Cristo, hacia el cual todo converge y del cual todo desciende Pannenberg reabilita la historia como lugar de la revelación "La revelación de Dios en la historia está abierta a cuantos tienen ojos para ver tiene carácter universal" Su "teología de la esperanza" abre el camino a una nueva corriente teológica que *Jürgen Moltmann* (nacido en 1926) recoge y desarrolla presentando en oposición a las corrientes teológicas radicales o de inspiración marxista un Dios que actúa en la historia de los hombres para llevar a la humanidad hacia un futuro que actualice las esperanzas de todas las generaciones Su impulso bíblico teológico al compromiso

de los creyentes en el mundo puede sin embargo favorecer una visión escatológica en la que el concepto de redención quede de hecho limitado al plano de la historia humana

La espiritualidad del protestantismo que tiene su expresión más patente en el culto ha sido notablemente influenciada en los últimos decenios por las diversas corrientes de la teología radical superando sin embargo la prueba con una recuperación que ha anticipado en el campo litúrgico lo que se está realizando en el sector teológico Efectivamente se ha difundido la convicción de que es preciso oponerse a la tendencia de condicionar la tradición espiritual cristiana a la secularización John Meyendorff al afirmar la exigencia de remontarse a la fuente para devolver el culto cristiano a su función paschal primigenia se pregunta "si la crisis de la liturgia que hoy constatamos no se deriva sobre todo de una secularización del culto introducida y aceptada con excesiva facilidad" Y Marc Gibbard aplica el bisturi con más profundidad cuando afirma que "tras nuestra crisis de culto existe una crisis generalizada de fe" Si por un lado se insiste justamente en la necesidad de que ni el culto comunitario ni la oración personal se conformen con modelos estereotipados con riesgo de inautenticidad o de un pietismo introvertido otras voces recuerdan a las iglesias y a los creyentes la necesidad de entrar en el santuario del hombre interior y comunicar con Dios en la contemplación y en la adoración gozosa Cualquier tentativa de formas nuevas de culto no debe estar guiada por la sed de novedad sino por la sed de dar a Dios un culto más auténtico" (J J von Allen) Si las crisis espirituales de nuestro tiempo impulsan a los cristianos a realizar nuevas experiencias en la adoración y en la plegaria y la renovación del culto puede responder a exigencias ambientales y culturales "todo cuanto hagamos puede vivificar nuestro culto" (Uppsala 1968 documento sobre El culto rendido a Dios en una época secularizada")

VI La dimensión ecuménica

El ecumenismo como movimiento para la unidad de la Iglesia comenzó a desarrollarse en el protestantismo a partir de mediados del siglo pasado Este movimiento marco la superación de la

apologética y de la controversia tanto frente a la responsabilidad misionera de la Iglesia como en la confrontación con las nuevas instancias sociales Los primeros signos de esta nueva exigencia de solidaridad fueron varios organismos de carácter internacional e interconfesional Asociación Cristiana de los Jóvenes (YMCA) (1845) Alianza Evangelica Universal (1847) Federación Universal de Estudiantes Cristianos (1895) Alianza Mundial de las Iglesias para la Amistad Internacional (1915) etc El comienzo del movimiento ecuménico de nuestra época se remonta sin embargo a la Conferencia mundial misionera de Edimburgo (1910) que dio vida a los dos movimientos *Faith and Order* (Fe y Constitución) y *Life and Work* (Vida y Acción) De ellos surgió en 1948 el *World Council of Churches* (Consejo Mundial de las Iglesias) del que originalmente formaban parte solo las llamadas iglesias protestantes Su primer secretario general W A Visser't Hooft expresa en las siguientes palabras sus características "El Consejo Mundial de las Iglesias no debe pretender representar a la 'una santa' pero puede y debe proclamar que es un cuerpo en el que y por el que se manifiesta la 'una santa' cuando le plazca a Dios" Las sucesivas asambleas mundiales tuvieron lugar en Evanston Illinois (1954) Nueva Delhi (1961) Uppsala (1968) y Nairobi (1975) Actualmente forman parte del Consejo también las iglesias ortodoxas y la Iglesia católica envía desde la asamblea de Uppsala una delegación oficial de "observadores" Con ocasión de la asamblea de Nairobi se inició también un diálogo con las religiones no cristianas La base de fe del Consejo Mundial de las Iglesias revisada en Nueva Delhi es de clara inspiración misionera "El Consejo Mundial de las Iglesias es una asociación fraterna de iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder juntas a su común vocación para gloria del único Dios Padre Hijo y Espíritu Santo"

El diálogo ecuménico extendido ya a todos los componentes de la cristianidad se expresa esencialmente en los encuentros celebrados a nivel teológico y a nivel de oración y de reflexión común sobre la palabra de Dios Los encuentros celebrados a nivel teológico tienen numerosas comisiones de carácter nacional y sectorial pero se llevan adelante

te sobre todo con el "grupo mixto de trabajo entre Iglesia católica romana y el Consejo Ecuménico de las Iglesias" así como en las comisiones mixtas entre teólogos católicos y teólogos de las alianzas confesionales mundiales (an glicana luterana reformada metodis ta etc.) La "semana de oración por la unidad de los cristianos" ha superado la fase de la conversión de los unos a los otros puesto que "ninguno tiene el derecho de rezar para que sucumba una determinada iglesia cristiana y triunfe la propia" (Gunner Rosendal) La exigencia ya reconocida por todos es la de una renovada conversión de unos y otros a Cristo De esta forma se realiza aquel ecumenismo espiritual que llevo a escribir a Paul Couturier en 1944 el siguiente pensamiento "Es preciso pedir al Espíritu de Dios la luz para distinguir el bien allí donde se encuentre tanto en los demás como en nos otros y mas todavía en los demás donde tenemos menos inclinación a verlo que en nosotros donde tendemos a exagerarlo como si fuera obra nuestra" El camino del ecumenismo esta sostenido en la actualidad por la conciencia cada vez mas clara expresada felizmente por un obispo ortodoxo ruso Platon de Kief que afirmaba "Los muros de la separación no llegan hasta el cielo"

M Sbaftt

Notas—(1) Segun las estadísticas más recientes los protestantes en el mundo superan apenas los 300 millones 73 millones de luteranos 65 de anglicanos 55 de reformados o presbiterianos 54 de bautistas o en general congregacionalistas 38 de metodistas el resto pertenece a movimientos o iglesias de carácter fundamentalista En Europa los protestantes son aproximadamente 120 millones de los que 30 son anglicanos 32 luteranos 19 reformados cinco bautistas y cuatro metodistas —(2) Los valdenses se difundieron en los s XIII y XIV en Francia meridional en el norte de Italia en Alemania en Bohemia en Hungría y en Polonia siendo perseguidos por doquier como herejes A comienzos del s XVI quedaron sólo algunos grupos entre los cuales se cuentan los de los Alpes Cozie (llamados todavía hoy valles valdenses) Fueron estos grupos los que en un sínodo general convocado por Chanforan en el valle de Angrogna (1532) decidieron adherirse a la reforma calvinista aceptando sus principios doctrinales —(3) Nació en Eisleben Turingia el 10 de noviembre de 1485 Estudió primeramente en Magdeburgo después en Eisenach y en Erfurt donde en 1505 consiguió el título de *magister artium* En ese mismo año ya matriculado en la facultad de jurisprudencia se vio sorprendido por

un temporal v aterrado por un rayo que cayó a su lado gritó Santa Ana ayúdame y me haré monje Mantuvo su voto y entró en el convento de los agustinos el año 1507 fue ordenado sacerdote y en 1512 consiguió el doctorado en teología En 1515 fue nombrado vicario de distrito para los conventos de su orden en Sajonia y Turingia Ayudado por su superior Staupitz maduró su crisis espiritual que él mismo definió como un combate para encontrar a un Dios misericordioso y llegó a la intuición de la doctrina de la justificación por la fe enlazando a través de san Pablo con las enseñanzas de san Agustín Acusado de herejía de la que no se retractó ni en Augusta (1518) ni ante la dieta imperial de Worms (1521) y con la protección del elector de Sajonia fue puesto a buen recaudo en el castillo de Wartburg donde entre otras cosas tradujo a la lengua vulgar el Antiguo y Nuevo Testamento La reforma luterana a pesar de la postura adoptada por Lutero contra la revolución de los campesinos se difundió rápidamente en Alemania facilitada a continuación por la liga de *Esmalcalda* (1531) Murió Lutero el 18 de febrero de 1546 a consecuencia de un ataque cardíaco murmurando varias veces En sus manos encomiendo mi espíritu —(4) Nació en Wildhaus Toggenburg el 1 de enero de 1484 Estudió en la universidad de Viena y de Basilea y en 1506 fue nombrado párroco de Glarona donde permaneció hasta 1516 dedicándose a los estudios humanísticos y a la lectura en grego del Nuevo Testamento Después fue trasladado a Einsiedeln y posteriormente a Zurich como párroco de la catedral (1519) Aquí inicia una obra de reforma encontrando la oposición del obispo de Constanza y el apoyo del consejo ciudadano Después de haber renunciado al cargo de párroco aunque manteniendo la misión de predicar prosiguió su acción reformadora que se extendió a Berna Basilea San Gal Murio en Kappel el 11 de octubre de 1531 mientras asistía como capellán a las milicias de Zurich atacadas por las de los cantones que permanecieron católicos —(5) Nació en Novon en la Picardía el 10 de julio de 1509 Estudió en La Marche y en Montauju y después en Orleans donde en 1532 terminó sus estudios de jurisprudencia Traslado a París para iniciar los estudios humanísticos frecuentó ambientes interesados en la Reforma a la que se adhirió Fue en Italia en 1535 huésped de Renata de Este duquesa de Ferrara en cuya corte se refugiaban numerosos hugonotes Yendo de paso por Ginebra fue casi obligado por el reformador Guillermo Farel a quedarse en aquella ciudad (1536) para dedicarse a la enseñanza de la Sagrada Escritura y a la predicación pero dos años más tarde fue obligado por el partido hostil a la Reforma que dejase Ginebra adonde pudo volver en 1541 En la lucha dirigida por él para combatir las herejías aparecidas con el impulso del espíritu reformador tuvieron lugar numerosos procesos provocados por él entre los cuales se cuenta el de Miguel Servet que negaba la doctrina trinitaria y acabó condenado a la hoguera (en 1603 los protestantes de Ginebra erigieron un monumento expiatorio en el mismo lugar) Después de las victorias de sus partidarios

(1555) pudo estructurar libremente la vida religiosa y civil de la ciudad y defender los principios de la Reforma en varias regiones de Europa Murió en Ginebra el 17 de mayo de 1564 Su tumba no ha podido ser encontrada puesto que el deseo que no quedara ningún recuerdo suyo —(6) Recordemos las principales *lugustana* (1530) leída ante Carlos V en la dieta que él habia convocado en Augusta *Artículos de Esmalcalda* (1537) redactados por Lutero para el concilio convocado por Pablo III en Mantua *Hel etica posterior* (1566) que sirvió a Federico II para verse descargado de la acusación de herejía *Galicana* que también se llama *Confesion de la Rochelle* redactada por Calvino para el sínodo nacional de los hugonotes reelaborada por los valdenses en francés en 1655 y en italiano en 1662 de *Hestmunster* (1647) preparada en el periodo de la revolución de Cromwell Entre las recientes conviene recordar la de *Barmen* (1934) adaptada por el sínodo de la iglesia confesora en Alemania —(7) Sería mas justo hablar de comunión anglicana ya que el anglicanismo favorecido por la expansión del colonialismo británico y acompañado por un vigoroso esfuerzo misionero ha tenido una amplia difusión geográfica en todos los continentes dando lugar a iglesias que han acusado sus diversas influencias Aunque los términos son hoy anticuados y no siempre adecuados a una diversificación efectiva los de iglesia baja (low Church) iglesia alta (high Church) e iglesia ancha (broad Church) se refieren siempre a las diversas corrientes existentes en el anglicanismo que precisamente por esta coexistencia de posiciones tiene un puesto muy importante en el diálogo ecuménico —(8) Nació en Epworth en Lincolnshire el 17 de junio de 1713 Estudió en Oxford filosofía y luego teología En 1728 fue ordenado pastor anglicano En Oxford constituyó junto con su hermano Carlos y otros estudiantes de aquella universidad un cenáculo para la oración el estudio del Evangelio la asistencia a los pobres y a los enfermos el cual recibió despectivamente el nombre de *Holyclub* a sus miembros se les llamó metodistas Después de una estancia poco feliz en Georgia (América del Norte) mientras asistía a una reunión de hermanos moravios en la que se leía el prefacio de Lutero a la epístola a los Romanos sucedió lo que él llamaba su conversión (24 de mayo de 1738) en la cual se vio invadido como él mismo declaró por un fuego interior dando inicio a su acción de renovación recorriendo toda Inglaterra y llegando incluso a Gales Irlanda y Escocia Se calcula que recorrió a caballo 350 000 kilómetros predicando 42 000 veces Una de sus ultimas frases antes de morir (2 de marzo de 1791) fue la siguiente Lo mejor de todo es Dios con nosotros'

BIBLI —Renunciamos a citar autores clásicos del protestantismo moderno e instituciones Barth Bonhoeffer Thurnan Tjilich Taizé etc Puede encontrarse una buena *bibliografía protestante en castellano* en Diálogo ecuménico n 31 32 (1973) 575 581 —Biot F *Comunidades protestantes El renacimiento de la*

vida regular en el protestantismo continental Eler Barcelona 1964 —Bravo I *El movimiento común de los creyentes en la teología de Lutero* Eset Vitoria 1965 —Damboriena P *El protestantismo en América Latina* Madrid 1962 —Gómez Heras J M G *Teología protestante Sistema e historia* Ed Católica Madrid 1972 —López Aranguren J L *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* Alianza Editorial Madrid 1980 —López Rodríguez M *La España protestante Cronica de una minoría marginada* (1937 1975) Sedmay Madrid 1976 —Mehl R *Tratado de sociología del protestantismo* Studium Madrid 1974 —*Visión católica de la herencia protestante Estudios para el dialogo ecuménico* Apostolado Prensa Madrid 1966 —Weber M *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Peninsula Barcelona 1975

PSICOLOGIA (Y ESPIRITUALIDAD)

SUMARIO I La dimensión espiritual del hombre II El Vat II y las ciencias humanas III Aportación de la psicología a la teología espiritual I El factor psicológico en la teología espiritual II Las condiciones humanas de la acción de la gracia IV Relación entre salud mental y vida espiritual V Orientaciones para la educación espiritual I Integración de lo natural y de lo sobrenatural 2 Exigencia de adaptación a las condiciones personales VI Conclusion

Jamas estuvo la cultura —incluso la llamada cultura profana (filosofía historia literatura etc) — tan centrada como hoy en el hombre, y nunca ha asumido como en la actualidad un matiz tan netamente personalista y existencial La dignidad de la persona ocupa un puesto de primera línea en el pensamiento actual El mismo Vat II ha reivindicado para el cristianismo lo mejor de la antropología moderna ha acogido y ha hecho suyo el crecimiento del hombre en todos los niveles y en todas las direcciones transformando la cultura moderna —como se ha afirmado en fuentes autorizadas— en un comentario de la Sagrada Escritura y del evangelio de la encarnación

De esta forma la típica aspiración del hombre contemporáneo (conciliar su sed de absoluto con los valores terrestres recibir la gracia sin renunciar a la naturaleza y extender lo divino a todo lo profano para consagrarlo y exaltarlo)

aparece como un dato real que los educadores y los directores espirituales no pueden menospreciar. Desde este punto de vista precisamente se plantea el problema de fondo que aquí sometemos a examen es decir el de un planteamiento exacto de la vida espiritual.

No hace falta demostrar lo necesario que es establecer solidas bases para levantar un edificio espiritual de gran altura y solidez para lograr dicho en otros terminos que el hombre pueda adherirse mas espontanea y mas responsablemente a la llamada de Dios. En el plano humano se establecen en efecto las condiciones que mas favorecen la accion de la gracia. El axioma de que 'la gracia supone la naturaleza' se vuelve a plantear de una forma mas vital mas viva mas satisfactoria en este clima postconciliar que ha favorecido la revalorizacion de la naturaleza es decir de los medios humanos entendidos como instrumento como escala por la que pueda ascender el hombre a Dios.

Se impone inmediatamente un problema fundamental. ¿Es posible una psicología de la vida espiritual que en realidad no es otra cosa que una psicología de la gracia? A primera vista pareceria que habriamos de dar una respuesta negativa. Efectivamente el misterio de la gracia es un misterio divino. Trasciende totalmente las fuerzas de nuestra humanidad creada y pecadora. *La gracia es una participacion de la vida divina en nosotros.* A Dios no se lo puede experimentar. La opcion fundamental de la gracia escapa necesariamente a nuestra experiencia psicologica. Por otra parte la influencia de lo sobrenatural que eleva esta opcion al nivel de participacion de la vida divina no la penetra desde lo exterior como un cuerpo extraño como una fuerza coercitiva que interrumpiera la accion de nuestra libertad.

Nadie muestra mayor respeto a la libertad del hombre que el mismo Dios. Y es precisamente a la busqueda de este respeto de Dios por el hombre a lo que se orienta el presente estudio sobre la relacion entre psicología y espiritualidad. La problematica de fondo de este estudio se contempla en el ambito de una concepcion personalista del hombre que considera la educacion como accion orientada al perfeccionamiento de la persona humana en la completa totalidad de sus componentes de entre los cuales se destacan en primer plano los psicológicos.

I La dimensión espiritual del hombre

La psicología profunda pretende develar a través de la ciencia contemporánea la enorme importancia que en la naturaleza humana adquiere la estructura fundamental que recibe el nombre de caracter. Es necesario conocer los principales tipos humanos para poder valorar el influjo de sus actitudes positivas o negativas en la consecucion y en la realizacion de la vida espiritual. Si lo gramos situarnos con precision ante este abanico de tipos fundamentales podremos colaborar mas fructuosamente en la busqueda de la sabiduria integral que nos proponemos alcanzar con la ayuda de la gracia. Se trata de sacar el mayor provecho posible de todas las informaciones que pueden ofrecernos las ciencias biológicas psicologicas y sociales en lo que atane a la influencia de los factores subjetivos y accidentales sobre el libre desarrollo de la actividad humana y sobre los procesos que preceden a la adquisicion y al funcionamiento de las virtudes naturales.¹

Se ha insistido siempre en la necesidad de tener en cuenta a la hora de valorar el acto humano su contenido específico y las circunstancias muy particulares en las que se situa sus motivaciones multiples y frecuentemente conflictivas la interferencia entre la sensualidad y la deliberacion racional los efectos de una conciencia erronea como tambien de los juicios reflejos y de la continua presion de los habitos adquiridos mucho antes. El principio inmediato a la accion no debe indagarse en la naturaleza humana en general sino en la condicion individual de la persona responsable de la ejecucion intencional y deliberada de tal o cual acto particular.

Estamos obligados a proceder con gran cautela al aplicar los diversos criterios de la responsabilidad moral a una conciencia turbada deformada o superstitiosa. Especialmente resulta difícil este planteamiento cuando en presencia de una conducta que aun se encuentra obstaculizada por los residuos infantiles e irrealistas de un psiquismo desequilibrado se intenta sugerir los medios principales con que se podria transformar esta conducta adaptandola a las exigencias tan elevadas de la moralidad cristiana y someterla poco a poco a las reglas delicadas y complejas de la razon y de la virtud.

Los recientes descubrimientos de la psicología dinamica de la psicología social y de la antropología cultural pueden dar un impulso considerable a un estudio mas comprensivo y a una direccion mas eficaz de la conducta moral. *Estos datos sin embargo no pueden incorporarse en bruto al campo de la teología espiritual.* Tan solo a la luz de una fenomenología mucho mas amplia y diferenciada que la que constituye la base actual de nuestros conocimientos aplicados sera posible afinarlos y ampliar su campo de aplicacion. Se exigira por lo tanto un esfuerzo energético para extender la aplicacion de la etica cristiana a la solucion de conflictos profundamente radicados en la conciencia humana y a la direccion de innumerables almas que en el pasado recibieron inevitablemente muy poca atencion.

Un estudio minucioso ha revelado que los mismos mecanismos psicologicos fundamentales se encuentran en las operaciones mentales subyacentes a tipos de conducta extremadamente variados racionales o irracionales normales o anormales. Aunque de origen y esencia diferentes la angustia experimentada por el santo en los conflictos mas cruciales de su vida desencadena las mismas fuerzas psicicas que la angustia del hombre medio o del neurotico inmerso en situaciones mucho mas banales. En un grado mas alto de integracion psicica se puede decir que el caracter sobrenatural de las virtudes infusas no impide su funcionamiento a la manera humana.²

La mayor parte de las acciones humanas resulta de la interaccion compleja de motivos cuya multiplicidad escapa demasiado facilmente a nuestra atencion. Por eso debiera insistirse en las lineas fundamentales que enlazan entre si las virtudes morales a pesar de su gran diversidad aparente dando a las manifestaciones de las mismas la unidad característica de un organismo espiritual. Un solo acto moral puede ser el resultado de una determinacion libre motivada por la atraccion ejercida simultaneamente por diversos fines puede por tanto considerarse como el producto de toda una constelacion de virtudes cuyas relaciones dinamicas son susceptibles de presentar aspectos diversos segun las circunstancias y segun los individuos. El espiritu humano es el suelo fértil en el que la vida espiritual puede germinar y desarrollarse segun leyes que le son propias y que de

ben ser interpretadas a la luz de su naturaleza y de su dinamismo específico. La psicología se ha contentado con demasiada frecuencia con su propia interpretacion de la vida espiritual reduciendo los problemas relativos a los estrechos limites del propio analisis mecanicista. Semejante instrumento no debe quedar exclusivamente en manos de aquellos que por ignorancia o por conviccion naturalista estan tentados a eliminar la espiritualidad del corazon de los hombres.

Conviene advertir que una tendencia no desaparece por el simple hecho de que sea reprimida es decir por el hecho de que se vea simplemente inhibida o reducida al inconsciente en lugar de ser orientada hacia cualquier fin aceptable o intrinsecamente modificable con medios deliberados y racionales. No desaparece pero escapa totalmente a la observacion del director espiritual por experimentado que sea. Por otra parte —y esto hace que la situacion no tenga casi salida— dicha tendencia resulta impensable para el individuo (por estar separada de las representaciones verbales que le dan expresion habitualmente bajo su verdadera luz) aunque permanezca activa en su inconsciente y continue impregnando las imagenes las actitudes y el comportamiento del individuo mismo.

Sin una dotacion psicologica madura y bien diferenciada que permita percibir objetivamente lo real estimar correctamente los sucesos pasados y anticipar con precision las posibilidades futuras y que sea capaz de sacar provecho de la experiencia adquirida y de razonar con logica de tener un sentimiento de culpabilidad equilibrado y el dominio de la propia capacidad de inhibicion la virtud de la prudencia no puede ser un instrumento dinamico de integracion al servicio de un desarrollo espiritual regular y seguro.

Segun la perspectiva cristiana que no deja de influir profundamente en la vida psicica y en la personalidad el hombre esta llamado por Dios a una vida superior cuyos fermentos estan depositados en nosotros por un don permanente que esta en manos del hombre aceptar o rechazar y que le permite a partir de entonces inaugurar con Dios y con los hombres un sistema de relaciones nuevo una vida de comunión abierta y confiada que debe ser el preludio de la vida futura. Por esto y en virtud de este don el espiritu del hombre recibe

lucos capaces de orientar su conducta a una fuerza que ayuda a su voluntad a cumplir lo que vislumbra y que supera sus fuerzas naturales y como una nueva sensibilidad que le permite percibir oscuramente la realidad existencial y no solo notional de las fuerzas trascendentes que actúan en el y en el mundo. De ello se deduce para el hombre además de una nueva dimensión de su personalidad una reestructuración de su ser una nueva forma de vida y nuevas motivaciones para su conducta ética religiosa.

El hombre nuevo no es transformado inmediatamente en virtud del don que le ha sido dado pero la gracia le confiere los medios necesarios para su desarrollo progresivo que debe conducirlo hacia una perfección que él mismo no se habría atrevido antes ni siquiera a concebir.³

En la perspectiva que estamos proyectando y en orden a una exacta situación de las relaciones entre psicología y espiritualidad conviene evitar un doble extremismo por una parte el de atribuir una total autosuficiencia a las capacidades naturales del hombre por otra el de permanecer sujetos a una concepción excesivamente pesimista del hombre mismo. Si la existencia del pecado original no debe ignorarse tampoco esto puede llevarnos a la negación de un sano optimismo respecto a las potencialidades de bien inherentes a todo ser humano.⁴

Contra la posición extremista de alguna corriente cristiana no católica y contra las exageraciones de ciertos escritores católicos el magisterio eclesial ha afirmado siempre una concepción positiva de la naturaleza humana sustancialmente inmutada después del pecado original. En un discurso pronunciado el 13 de abril de 1953 ante los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica Pio XII hablando del hombre como unidad y totalidad psíquica afirmaba que el pecado original no le quita la posibilidad y la obligación de gobernarse a sí mismo mediante el alma.⁵

En otro discurso pronunciado el 25 de septiembre de 1949 y dirigido a los participantes en el Congreso de Estudios Humanísticos el mismo Pontífice se expresaba en los siguientes términos: Sin tener en cuenta las opiniones efímeras que se han expuesto en las diversas épocas la Iglesia ha afirmado el valor de lo que es humano y conforme a la

naturaleza sin dudar ha buscado desarrollarlo y ponerlo de manifiesto. Ella no admite que ante Dios el hombre no sea nada más que corrupción y pecado. Por el contrario a sus ojos el pecado original no ha corrompido absolutamente a nivel intrínseco sus hábitos y sus fuerzas sino que esencialmente ha dejado intacta la luz natural de su inteligencia y su libertad. Y añade: "La naturaleza sana si se abre toda ella a la aportación que significa la fe cristiana puede muchas cosas. Puede salvar al hombre de las estrechuras de la tecnología y del materialismo".⁶

El mundo de la naturaleza no se contempla con un sentido de exagerada suspicacia o de excesiva desconfianza. La personalidad del hombre tiene capacidades intrínsecas de reorganización que la moderna psicología ha sabido valorar de una forma sistemática y eficiente. Pero el factor personal —quede esto bien claro— no basta por sí solo para la formación integral del hombre. Toda concepción que no tenga en cuenta el carácter espiritual e historicamente sobrenatural de la persona humana será siempre una concepción parcial e inadecuada. Y tal sería la orientación aquí propuesta si se apelara únicamente a factores humanos y faltase la leva dura espiritual de una conciencia cristiana.

II El Vat II y las ciencias humanas

Hoy se comprende lo oportuno que resulta profundizar en las bases y los aspectos psicológicos de la vida espiritual no con la simple intención de introducir innovaciones sino para adaptar y hacer más eficientes los métodos que una tradición rica de sabiduría humana nos ha transmitido. Para que la educación espiritual responda a las exigencias del momento presente es necesario poner en práctica los medios de acción que son propios de nuestro tiempo. La psicología es uno de ellos y sin duda de los principales cuando se trata de la conducta humana.

Esta es precisamente la forma de plantear la cuestión a nivel teórico y práctico tal como se nos confirma con abundancia en los documentos conciliares. En efecto el Vat II invita frecuentemente a un adecuado tratamiento de la personalidad con todas las técnicas que nos ofrecen las ciencias humanas y

en particular la psicología.⁷ Consideramos útil por esta razón el analizar aquí los pasajes más significativos de los documentos conciliares en los que se afirma la validez y la importancia de las ciencias humanas con respecto a los fines de la acción formativa.

En la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual se afirma que "los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre no sólo conocerse mejor sino aun influir directamente sobre la vida de las sociedades por medio de métodos técnicos" (GS 5). En la misma Constitución y al tratar del tema de la atención pastoral se exhorta a reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos sino también los descubrimientos de las ciencias profanas sobre todo la psicología y la sociología.⁸ (GS 62).

Los obispos deberán emplearse a fondo a fin de que los catequistas sean convenientemente preparados para el desempeño de su misión y para que aprendan teórica y prácticamente las leyes psicológicas y las disciplinas pedagógicas" (CD 14). En nuestros días la cultura humana y también las ciencias sagradas avanzan a un ritmo que antes era desconocido. Por ello incitase a los presbíteros a que perfeccionen adecuadamente y sin intermisión su ciencia acerca de materias divinas y humanas y así se preparen a entablar más oportunamente diálogo con sus contemporáneos. (PO 19).

El Vat II ha reclamado la atención sobre los cambios psicológicos morales y religiosos que se verifican en la sociedad a un ritmo realmente vertiginoso: "El cambio de mentalidad y de estructuras somete con frecuencia a discusión las ideas recibidas. Esto se nota particularmente entre los jóvenes" (GS 7). Se abren nuevos caminos a la cultura preparada por un ingente progreso de las ciencias naturales y humanas y ciencias sociales por el desarrollo de la técnica y también por los avances en el uso y la recta organización de los medios que ponen al hombre en comunicación con los demás". Las ciencias exactas han afinado en gran medida el sentido crítico y en consecuencia "los más recientes estudios de psicología explican con mayor profundidad la actividad humana" (GS 54).

La acción educativa debe actuar de forma que el desarrollo de la vida tenga lugar "en plena armonía con las normas

de la sana psicología" (OI 3). Debe ser "convenientemente perfeccionada con los datos recientes de la sana psicología y pedagogía" (OT 11). En el mismo decreto sobre la formación sacerdotal se exhorta de nuevo a "utilizar los medios que pueden ofrecer las ciencias pedagógicas, psicológicas o sociológicas" (OT 20).

Una visión incompleta de las cosas nos asilaría del mundo real y nos impediría utilizar cuanto hay en él de bueno. Es más nos haría asistir como espectadores antes que como actores a la evolución de disciplinas que exigen de los cristianos su correspondiente aportación especialmente teniendo en cuenta que se trata de problemas relacionados directamente con la persona humana. Además hay que tener en cuenta que todas las realidades científicas entre las que se incluyen las modernas conquistas de la biología y de la psicología han sido reconocidas explícitamente por el Vat II como un bien en sí mismas al igual que las otras realidades terrenales. Los expertos en las ciencias especialmente en las ciencias biológicas, médicas, sociales y psicológicas pueden aportar una gran contribución al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las ciencias" (GS 36).

Todas las realidades que constituyen el orden temporal no solamente son medios con los que el hombre puede alcanzar su fin último sino que tienen un "valor" propio que Dios ha puesto en ellas tanto si se las considera en sí mismas como si se las valora como partes de todo el orden temporal. Esta su bondad natural recibe una dignidad especial de la relación que ellas tienen con la persona humana para cuyo servicio han sido creadas. "Este destino sin embargo no solo no priva al orden temporal de su autonomía de sus propios fines de sus propias leyes, medios e importancia para el bien del hombre sino que por el contrario lo perfecciona en su valor y excelencia propia y al mismo tiempo lo ajusta a la vocación plena del hombre en la tierra" (AA 7). La investigación metódica que se realiza en toda disciplina si procede de forma verdaderamente científica y con arreglo a las normas morales "nunca será en realidad contraria a la fe por que las realidades profanas y las realidades de la fe tienen su origen en el mismo Dios" (GS 36).

En efecto "según el designio de Dios Creador las mismas cosas terrenas y

las instituciones humanas se ordenan también a la salvación de los hombres y, por ende, pueden contribuir no poco a la edificación del cuerpo de Cristo" (CD 12). Se respetan, por lo tanto, "las exigencias del método propias de cada una de las ciencias o las artes" (GS 36). Estas realidades contribuyen en el plano moral al perfeccionamiento humano; este perfeccionamiento, además de ser un bien verdadero, prefigura la realidad nueva que nos espera en la eternidad, e incluso parece que nos predispone más fácilmente a la gracia (GS 38).

III. Aportación de la psicología a la teología espiritual

En sus aplicaciones a la vida espiritual, las ciencias humanas no pueden gozar de una autonomía absoluta en relación con la teología, sino tan sólo de una autonomía relativa, allí donde buscan metódicamente los medios para suscitar las disposiciones más favorables a la gracia según la diversa edad y los diversos momentos del desarrollo individual y social. Las conclusiones de estas ciencias positivas se limitarán siempre a problemas de origen y de sucesión de los fenómenos y se prohibirán a sí mismas, por su propio método, cualquier tipo de juicio de valor y de fines últimos. Los datos y las leyes de estas ciencias no son sino "causas dispositivas".

La aportación de las ciencias del hombre, y en particular de la psicología, a la teología espiritual suscita diversas cuestiones de principio. En el momento actual, se advierte a este respecto una toma de posición decisivamente positiva⁸. Durante demasiado tiempo se pensó en hablar al hombre únicamente de sus deberes morales, en esclarecer sus convicciones racionales, en discutir sus objeciones contra la fe; se apeló a su cerebro y, a veces, a sus emociones. Sin embargo, esta apelación cerebral y sentimental a un tiempo parece hoy insuficiente, superada y estéril. Es necesario que la acción educativa afecte al hombre en su totalidad y que tenga en cuenta las condiciones humanas de la personalidad en las que se desarrolla la acción de la gracia.

Tanto bajo el aspecto teórico como bajo el aspecto aplicado, el hombre no se puede dividir en dos partes: el hombre psíquico, por un lado, y el hombre moral y religioso, por otro. La acción

educativa será siempre inadecuada si no se basa en un conocimiento seguro de los sujetos a que se dirige. Los progresos de la psicología moderna abren al sacerdote, al director espiritual y al educador en general no sólo un campo de informaciones, sino que le ofrecen también unas técnicas determinadas para conocer y para influir en los demás. La eficacia de estas técnicas adquiere cada vez mayor importancia a medida que se dispone de un conocimiento más adecuado de las mismas.

Aquí queremos aclarar algunos conceptos en torno a la naturaleza de la teología espiritual, a fin de estar mejor capacitados para determinar el ámbito y el cometido de las ciencias humanas, sobre todo de la psicología, en relación con la misma disciplina.

1. EL FACTOR PSICOLÓGICO EN LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL - Afrontando este problema desde el punto de vista de la valoración crítica, Moiolli llama la atención sobre tres divergencias fundamentales: a) la acentuación de la insuficiencia de un procedimiento puramente descriptivo; b) la superación de la distinción entre ascética y mística; c) la generalización del término "espiritualidad" para calificar tanto el objeto del estudio como el estudio en sí mismo. Este autor pone de relieve ante todo que la teología espiritual no puede reducirse a una simple observación y descripción de la experiencia cristiana como fenómeno⁹.

A propósito de la distinción entre mística y ascética, se pone de relieve que se trata de dos manifestaciones de una misma realidad: la misma vida cristiana. Se ha intentado establecer si y en qué medida lo esencial de la vida mística debe considerarse como una expresión madura de la vida cristiana en cuanto tal y debe mirarse como el criterio concreto de la perfección.

Sobre la expresión "espiritualidad" y "vida espiritual" hay que decir que ejerció desde el principio la función de afirmar la unidad del estudio de la ascética y de la mística con un término que en alguna forma comprendiera ambos aspectos. Sin embargo, pronto asumió el término una clara connotación paulina: no se trata de la vida del alma, sino de la vida cristiana según el Espíritu, indicando los caminos para llevarla a su plenitud¹⁰.

La controversia, que en un principio se limitó a la naturaleza de la teología

mística, tuvo su origen en el libro de A. Stolz, en el que la naturaleza de la mística se estudiaba a partir de los principios teológicos, mientras que el aspecto psicológico de la cuestión se confiaba a Meyer. Según Stolz, los místicos españoles, y en particular los carmelitas, habían descuidado en demasía la explicación teológica de los estados místicos. Entonces, el padre Gabriel de Santa María Magdalena se sintió obligado a defender su causa¹¹. El debate se prolongó y abarcó no solamente los estados místicos, sino también la naturaleza de la teología espiritual. Se preguntó si ésta debía ser esencialmente dogmática o simplemente descriptiva; se preguntó si era legítimo contentarse con explicar los principios doctrinales que sostienen y guían la ascensión espiritual del alma, haciendo abstracción del condicionamiento psíquico del sujeto.

Stolz, aunque admitía la necesidad de unir los dos aspectos del problema, tendía inequívocamente a mantener el aspecto psicológico al margen de la teología espiritual, porque la gracia, tanto en sus comienzos como en su desarrollo, no depende de factores psíquicos especiales. Meyer, en cambio, había insistido, quizá excesivamente, en el cambio radical que aporta la conciencia mística al psiquismo humano.

El padre Gabriel, al intervenir en el debate, sostuvo con fuerza y convicción que el punto de vista teológico no puede excluir el punto de vista psicológico. En efecto, es preciso reconocer que los dos aspectos son complementarios: santa Teresa de Ávila, por ejemplo, proporciona descripciones psicológicas precisas, mientras que san Juan de la Cruz aporta una explicación teológica profunda sobre ellos; los dos unidos presentan una teología espiritual auténtica. Se sigue de ello, según el citado autor, que para guiar las almas hacia la perfección no podemos limitarnos a dar unos principios teóricos, sino que es preciso tener en cuenta también los condicionamientos psíquicos del sujeto. Actuando de esta forma no somos indulgentes con un psicologismo puro, porque en el primer plano está siempre la referencia esencial al organismo sobrenatural de la gracia.

En coherencia con cuanto hemos afirmado hasta aquí, la teología espiritual es definida como "el estudio del desarrollo de la vida espiritual en sus condiciones psicológicas"¹². Se trata, entonces, de situar propiamente el estudio

de la espiritualidad en el cuadro de la antropología cristiana para captar su significado objetivo.

Un problema de especial interés es el que concierne al valor y al uso de la "experiencia" en la vida espiritual. Como observa acertadamente A. Léonard, la experiencia espiritual no realiza, si no es de una forma ampliamente analógica, la noción y la forma de experiencia humana a la que estamos acostumbrados en otros campos¹³. Lo prueba la dificultad, por no decir la imposibilidad, con que se encuentra la psicología religiosa para aplicar las leyes comunes de la psicología al organismo sobrenatural de la vida cristiana. Si es preciso distinguir el campo de las fuerzas psíquicas, reducibles a los determinismos, del campo de las fuerzas morales, sostenidas por la libertad e irreducibles a los determinismos, con mayor razón es preciso subrayar la irreducibilidad a condicionamientos naturales de las cualidades propiamente sobrenaturales del hombre.

El hombre es naturaleza y corporeidad, pero debe realizarse como libertad como espiritualidad, y en esto radica el cometido de la acción educativa; pero, evidentemente, no sería posible realizar el deber ser sin tener en cuenta la situación real del hombre. Por lo demás, las mismas ciencias biológicas y psicológicas tienden hoy día a situarse más allá de toda situación puramente científica, es decir, como ciencias de la conducta humana, por la profunda exigencia que se ha advertido de conocer al hombre en su verdadera totalidad; y por ello no existe antinomia alguna entre ciencia, moral y religión —y más concretamente entre psicología y teología espiritual— cuando la investigación científica se afirma como condicionante, y no como disolvente, del acto moral concreto y de la realización del destino del hombre.

La libertad concreta no es la libertad "trascendental", sino la libertad "encarnada"¹⁴. La misma educación a la vida espiritual no implica solamente lo corpóreo del hombre en sus diversas manifestaciones, sino que exige en el cristianismo un elemento divino que se ha revelado y que se entrega al hombre en el misterio de la encarnación.

Por lo que concierne a la relación entre "espiritualidad" y "corporeidad", las ciencias de la educación se traducen frecuentemente en dos posiciones intensamente contrastantes: por una par-

te, una pedagogía que mira siempre con suspicacia al cuerpo y lo considera como una realidad rebelde a la espiritualidad fuente de mal enemigo que combatir y vencer por otra parte una educación fundada sobre la ética del placer hedonista que propone el culto al cuerpo como fin esencial del hombre. Se puede observar que una y otra posición tienen un fundamento filosófico común el de una metafísica dualista, de la cual una exalta solamente lo "espiritual" mientras que la otra invierte el orden de los valores y afirma solamente lo "corporal". La solución del problema de la espiritualidad y de la corporeidad del hombre se debe buscar en una síntesis existencial de la persona humana en la que la dimensión espiritual del hombre ocupe el puesto irrenunciable que le compete.

2 LAS CONDICIONES HUMANAS DE LA ACCIÓN DE LA GRACIA. Al afirmar el problema de las relaciones entre gracia y naturaleza humana dos tendencias se contraponen según sea el punto de vista con que se enfoque el problema, esto implica también consecuentemente una elección de los medios de solución.¹⁵

Por un lado están los que parten del hecho innegable del pecado original y del consiguiente contraste entre naturaleza y gracia miran con suspicacia el desarrollo de las fuerzas naturales sobre todo de las que aparecen unidas a la parte orgánica del hombre no prestan atención al ejercicio de las virtudes naturales y a la influencia del sustrato psicofísico en la vida espiritual e incitan a la lucha para suprimir o debilitar la sensibilidad y la afectividad son los maestros del espíritu para los cuales la perfección cristiana consiste en crucificar la naturaleza, y el centro de la religión está en el calvario y la cruz.

Por otro lado, están los que toman como punto de partida el hecho de la redención y afirman que las fuerzas naturales, corroboradas y elevadas también ellas al orden divino quedan armoniosamente entrelazadas con las de la gracia sostienen que es una deformación del cristianismo presentarlo en su aspecto negativo, como un conjunto de prohibiciones, de renunciaciones, de desprendimientos y de dolores que resultan tanto más lugubres por la infinita noche del viernes santo dominado por la cruz el cristianismo es la religión de la encarnación, es decir, de la sublima-

ción de toda nuestra naturaleza en la humanidad de la persona de Jesucristo, es alegría audacia, magnanimidad, espontaneidad libertad, amor y amistad.

Entre las dos tendencias prevalece claramente la segunda, porque parece más coherente con los datos de la revelación y más conforme con las exigencias de hoy día. Para el hombre contemporáneo, "el cristiano perfecto, como el Verbo encarnado, será un hombre regenerado, un hombre perfecto"¹⁶, porque en Jesucristo toda nuestra humanidad, con todas sus dotes, ha sido elevada al máximo honor porque es válido el axioma de que la gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, sometiendo a su dominio y elevando cuanto de bueno hay en ella recursos naturales, temperamento tendencias, pasiones, hábitos adquiridos, descartando únicamente el pecado.

Es más la naturaleza no sólo es elevada, sino reclamada por la gracia como condición, es decir, como presupuesto, porque la vida de la gracia se inserta en la actividad psicofísica del hombre y depende, por lo tanto, de los datos presentes igual que de los pasados. A este propósito ha escrito Truhlar "Que el sol brille o no en el cielo no depende de que el suelo esté cultivado o no, pero si el sol brilla no es indiferente el que el suelo esté cultivado o sin cultivar un erial es obstáculo para la eficacia fecundadora del sol. Lo mismo ocurre con la gracia, tener o no tener la gracia no depende del hombre, sino de la libertad de Dios, el hombre, sin embargo, puede poner obstáculos y frustrar sus efectos cuando Dios le ofrece la gracia"¹⁷.

La condición natural puede decirse que es una preparación para la actividad de la gracia. Efectivamente, siendo ésta un don racional, puede establecer determinadas condiciones para su recepción y eficacia si éstas faltan, o no se da o no se da eficazmente. Pero no es exacto pensar que algunas personas son más dignas y otras menos dignas de recibir la gracia de acuerdo con sus dotes naturales, no obstante, existe una ley de armonía y de correspondencia entre naturaleza y gracia, ordinariamente, la gracia exige algunas condiciones en la naturaleza. A este respecto De Gubert se expresa en los siguientes términos "Los actos sobrenaturales, que constituyen esencialmente nuestra vida espiritual de cristianos y que se han formado bajo la influencia de la

gracia no escapan a las condiciones generales del resto de nuestra vida psíquica éstas consistirán en actos de inteligencia y de voluntad, que vienen a insertarse en la cadena de nuestro mecanismo interior sin romperlo, y, por consiguiente, sufrirán la influencia de los actos anteriores, estarán al menos parcialmente condicionados por ellos y, a su vez, tendrán resonancia"¹⁸.

La vida espiritual es una actividad vital del hombre y se inserta en su natural dinamismo psicofísico. Queda, por tanto condicionada en su expresión y en su desarrollo por la "realidad humana" de cada individuo. La acción sobre natural no es una fuerza coercitiva que impida el uso de las facultades humanas, al contrario, las penetra, las guía, las ennoblecía, las eleva, las estimula y les da vigor.

El estudio de la acción sobrenatural nos sitúa ante elementos diversos, unos de orden natural y otros de orden sobrenatural que reaccionan con recíprocas influencias y se funden tan bien que muchas veces resulta difícil precisar lo que proviene de la naturaleza y lo que procede de la gracia. "La gracia — escribe G. Thibon — constituye sin duda en la vida humana un factor gratuito imprevisible, cuya influencia ningún estudio psicológico puede medir. Por otra parte, no es menos cierto que la naturaleza y la gracia no constituyen dos realidades independientes en nosotros, existe continuidad y concordancia entre ellas todo don sobrenatural de Dios por más inesperado que sea queda misteriosamente 'adaptado' al alma que lo recibe"¹⁹.

La gracia se inserta en las facultades naturales del hombre y, consecuentemente, sufre su condicionamiento. "Se puede afirmar que el esplendor de la vida sobrenatural se hace tanto más vivo y luminoso cuanto más vigorosa y robusta es la base natural sobre la que se alza. La vida sobrenatural crece en proporción al desarrollo de la vida natural"²⁰.

La gracia actúa siempre de forma concreta y sus manifestaciones siempre tienen un determinado tono psicológico de aceptación o de rechazo por parte del individuo, de buena o mala voluntad. Una palabra buena o una inspiración por ejemplo, se presentan a veces como factores inmediatos a la acción pero éstos pueden sobreentender siempre una acción más profunda precisamente la de la gracia.²¹

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la restaura la purifica y la transforma (S. Th., I, q. 2 a. 2, ad 1). En cierto sentido y por vía ordinaria, la naturaleza condiciona la gracia, ya que su acción es facilitada en las personas psicológicamente ricas y es amortiguada en las psicológicamente pobres. Hay condiciones humanas que favorecen, y otras que impiden más o menos la manifestación de la perfección de la gracia. Es preciso por lo tanto, hacer que las condiciones humanas sean más eficientes y más válidas, a fin de que la gracia no sólo pueda obrar, sino obrar de la forma más perfecta posible.

El progreso hacia una personalidad genuina libre y responsable no se realiza ordinariamente sino en la condición contingente en que vivimos. De tal forma que el axioma *gratia supponit naturam* debería completarse de esta forma *gratia supponit naturam in persona humana existentem*. La gracia supone la naturaleza existente en la persona humana en sus condiciones psico-sociales y, naturalmente, en sus condiciones bio-fisiológicas.

Por cuanto atañe al problema de la relación entre gracia y naturaleza humana hay dos perspectivas diversas y aparentemente opuestas, en las que se puede considerar esta relación. Hay, en efecto, quien se sitúa en la perspectiva de la naturaleza y quien, por el contrario, 'adopta' la perspectiva de la gracia. Hay quien se coloca del lado del hombre, y es ésta la posición típica del psicólogo, y quien, por el contrario, se coloca del lado de Dios, que constituye la posición típica del teólogo. Según la diversa perspectiva que uno adopte se hablará de la gracia como de una realidad que se "recibe", o bien como una realidad que se "da".

En este contexto, y situándonos en la perspectiva del psicólogo, nos ponemos evidentemente del lado del hombre y entonces la gracia se entenderá como una realidad que es recibida y, por tanto, puede ser "aceptada" o "rechazada". Concebimos la gracia como un don de Dios, pero considerándolo desde el punto de vista del hombre y propiamente según el modo humano de recibirlo. Este don, en términos psicológicos, puede entenderse como un "proyecto" que se le ofrece al hombre desde fuera, es decir de parte de Dios. En este sentido la gracia puede ser aceptada o rechazada por el hombre como persona libre y responsable. Y es precisamente en este

“rechazo” del proyecto de Dios por parte del hombre donde se concretiza la idea del pecado, cuya gravedad sera proporcional a la entidad misma del rechazo medido tambien por las condiciones existenciales de la persona humana

Esta actitud de aceptacion o de rechazo implica pues, una opcion fundamental por parte del hombre, una opcion que sera tanto mas valida cuanto mas consciente y libre sea el hombre al llevarlo a cabo. Tal opcion, una vez realizada es por si misma virtualmente suficiente para orientar toda la vida de un hombre. No obstante sera tanto mas eficaz cuanto mas se la renueva y fortalece mediante la libertad de eleccion. En efecto, la opcion fundamental aunque permanezca esencialmente valida para caracterizar espiritualmente la conducta de una persona, acusara una tendencia natural a traducirse en formas de comportamiento que podriamos calificar como “automatismos espirituales”. Pues bien sera precisamente el ejercicio de la libertad personal, actualizada en las circunstancias mas diversas de la vida lo que permitira conferir a los actos del hombre la condicion de propia mente humanos y, por tanto perfeccionar la adhesion del hombre al proyecto de Dios

IV. Relacion entre salud mental y vida espiritual

Se suele hablar de una doble relacion entre naturaleza humana y accion de la gracia una relacion “extrinseca” y una relacion “intrinseca”²²

Relacion “extrinseca” en el plano de la santificacion en sentido general la santificacion en su esencia no depende intrinsecamente de las disposiciones psicicas sino del acto espiritual que abandona amorosamente a la persona a la presencia y a la accion del Espiritu. Este acto es posible en cualquier estado psicico incluso patologico. Una dependencia extrinseca es sin embargo innegable hay ante todo una especie de umbral mas alla del cual, en la demencia, por ejemplo, no se plantea ya el problema espiritual relacionado con la existencia del acto humano, hay por otra parte, disposiciones psicicas tan fuertes que ejercen una influencia decisiva en la conducta del hombre

Relacion “intrinseca” en el plano de la total manifestacion de los frutos de la

gracia la obra de la gracia no se limita, en efecto al acontecimiento espiritual en que consiste la santificacion fundamental de las almas. La vida de gracia tiende a difundirse por toda la personalidad y a irradiarse hacia el exterior. El acto espiritual quiere dar frutos visibles. Para que la caridad divina se esta blezca mas profundamente para que sea poseida con mayor seguridad y se manifieste mas plenamente en los individuos es necesario que el hombre actue y se adapte lo mas posible a las orientaciones dinamicas que le confiere la gracia

Este progreso y esta madurez psicica —cuyas leyes estudia la psicología e intenta promover mediante sus tecnicas en el plano natural— son precisos para favorecer la plenitud del crecimiento y de las manifestaciones cristianas. Las cualidades psicicas, aunque no sean ni una garantia de perfeccion o de virtud cristiana, ni fundamento de relacion humana fructifera, condicionan su expresion normal y su pleno desarrollo [✓Madurez espiritual]. El escrupuloso, por ejemplo [✓Patologia espiritual I 3] puede ciertamente santificarse en su neurosis obsesiva, pero no sera mas que un testigo imperfecto de ciertos aspectos del perdon divino y de la alegre confianza de Dios²³

Examinando las condiciones de salud mental de cada individuo se intentara comprender cuales son los aspectos positivos y los elementos de desviacion junto con las posibilidades de conflicto. Y esto para hacer a la naturaleza humana —en concreto la persona de cada individuo— lo mas madura y por tanto, lo mas valida posible en orden a la accion de la gracia²⁴. A este respecto hay tres cuestiones principales que deben atraer nuestra atencion para llevar a cabo un examen mas profundo del problema

La primera atañe a las condiciones y caracteristicas de cada individuo, desde el punto de vista psicologico, la personalidad es la expresion de todas las condiciones y las caracteristicas humanas mediante las cuales se manifiesta y se va desarrollando el individuo a lo largo de toda su vida

La segunda atañe a las imperfecciones y las desviaciones que se pueden revelar en este desarrollo del individuo y que pueden hacer menos perfecta imperfecta o inmadura a una personalidad este es el punto céntrico de la cuestion

La tercera pretende ser la sintesis de las dos precedentes partiendo de estas condiciones humanas se trata de ver cuales son las exigencias de la naturaleza en orden a la gracia o, en términos mas cientificos cuales son las modalidades de vida espiritual que se revelan sobre la base de determinadas premisas bio-psicologicas

Para llegar a conclusiones suficientemente claras en lo que concierne a la compatibilidad o incompatibilidad de la expresion mas elevada de vida espiritual, la santidad, con los trastornos mentales, debemos procurar no olvidar nos de que algunas veces los elementos psicologicos y los elementos sobrenaturales estan inseparablemente mezclados. Como es evidente, si se tienen en cuenta unicamente las manifestaciones exteriores, algunos elementos aparecen netamente patologicos. Sin embargo, no todos son signos de enfermedad mental, porque fenomenos identicos se deben a veces a causas preternaturales o sobre naturales²⁵

Cuando los fenomenos extraordinarios o anormales provienen de un estado patologico, pueden deberse tanto a una perturbacion funcional como a una perturbacion de la estructura fisiologica (es el caso de las afecciones neurologicas, glandulares o cerebrales) o bien a un desorden puramente mental (por ejemplo cuando la inteligencia o la voluntad no se han perfeccionado con el desarrollo de las virtudes). Las predisposiciones inmediatas a los estímulos susceptibles de desencadenar reacciones anormales se manifiestan generalmente con ocasion de una crisis o de un conflicto. El estado emocional que resulta de ello es origen de una tension o de una angustia mas o menos oprimen te para el individuo

Cuando una persona se ve afectada por una lesion cerebral, no esta en condiciones de utilizar las funciones controladas por la seccion del cerebro donde reside la lesion. Ahora bien la relacion entre cuerpo y espiritu es tan estrecha que incluso sus facultades espirituales pueden quedar obstaculizadas. En este caso, dicha persona debiera perder toda esperanza de tener una personalidad bien integrada porque su vida escapa definitivamente al control completo de la razón. Si, por el contrario, la lesion afecta solamente a uno u otro de sus sentidos exteriores, como la vista, la palabra o una funcion motriz, no existe una enfermedad mental pro-

piamente dicha y la persona sigue siendo capaz de acceder al estado auténticamente místico y a la santidad

Asi pues, si una persona se ve mentalmente afectada a consecuencia de una lesion organica si no puede afrontar la realidad y su ambiente y si su juicio moral queda falseado, esta persona no posee ya la integridad necesaria para la santidad. Esto no quiere decir que dicha persona sea responsable de su propio estado, puede perfectamente participar en la accion de la gracia, pero mientras subsistan las perturbaciones mentales no puede alcanzar la plenitud de la perfeccion cristiana

En el caso de enfermedad mental por intoxicacion, el enfermo se encuentra en una situacion muy distinta. Si él ha tenido la culpa de su enfermedad —por ejemplo, si se trata de un alcohólico o de un toxicómano— entonces es realmente culpable. Sin embargo temiendo en cuenta que la alteracion del cerebro no es definitiva, puede curarse y hacerse incluso santo a condicion, naturalmente de que deje de intoxicarse. Si, por el contrario, sus lesiones son definitivas se encuentra en la misma situacion frente a la santidad que aquel cuyas lesiones son organicas

Cuando se trata de enfermedad mental procedente de un desorden fisiológico o de un extravío de la inteligencia o de la voluntad, se puede decir que mientras persista el desorden funcional —cualquiera que sea su causa— el individuo es incapaz de someterse al control de la propia razón y de afrontar las exigencias de su ambiente. Ahora bien, si la práctica de las virtudes conduce a un equilibrio perfecto y a la santidad, un desorden funcional es signo de carencia de algunas virtudes (frecuentemente se trata de la virtud de la prudencia) o al menos de su imperfeccion. Comportamientos como la racionalizacion, la regresión, la identificacion, la proyeccion y la segregacion demuestran que el individuo no esta maduro y sufre en cierto modo la influencia de una fuerza distinta de su razon

Si es cierto que la Providencia en sus misteriosos designios ha permitido a veces que en la misma vida de los santos aparezcan formas patologicas de tipo neurotico, es preciso recordar que se trata siempre de una disminucion con respecto a la perfeccion del orden natural el cual facilita la accion de la gracia. Si es cierto que una misma accion defectuosa puede deberse a la

elección del hombre o bien al efecto condicionante de dinamismos psíquicos neuróticos o caracteriales, también es cierto que el hombre, especialmente el hombre consagrado a Dios, debe intentar realizar un comportamiento objetivamente correcto y auténticamente maduro²⁶

La vida espiritual es la vida de la gracia santificante en cuanto que se expande en la conducta humana en una relación particular con las facultades de la inteligencia y la voluntad, esto nos lleva a hacer algunas observaciones a propósito de la vida espiritual de los retrasados mentales²⁷ La teología enseña que existe una santificación que se actúa sin la colaboración del sujeto mediante la infusión de la gracia santificante dada en el bautismo, es el caso del recién nacido bautizado, cuya gracia deriva de Cristo mediante la regeneración espiritual. Los retrasados mentales profundos se pueden considerar en un estado semejante a los recién nacidos por lo que atañe a su vida espiritual. En cuanto se refiere a los débiles mentales ligeros, el caso es distinto, parecen tener un sentido religioso más afinado de lo que permite prever su grado de desarrollo intelectual.

Estudiando la relación entre equilibrio psíquico y vida espiritual, Léonard se pregunta si existe una correlación perfecta, de manera que un grado determinado de perfección corresponda a un nivel determinado de autonomía psíquica se pregunta, en particular, si aquellos que padecen escrupulos, obsesiones, manías o neurosis son capaces de llevar una elevada vida espiritual²⁸ Para dar una respuesta a estos interrogantes, Léonard parte del concepto de "santidad" entendida como "plenitud de la caridad" y más en concreto como "conformidad con el valor divino, expresada en un continuo y exacto cumplimiento de los deberes propios de su estado". Ahora bien, se trata de ver si y en qué modo estos criterios se pueden aplicar a un neurótico o a un enfermo mental.

A propósito del enfermo mental, Léonard piensa que éste no puede presentar un tipo de santidad ejemplar, en cierto modo oficial, a causa de ciertas incapacidades congénitas que no le permiten el desarrollo de una perfecta armonía en su personalidad, pero nada nos impide pensar, según el citado autor que la gracia pueda actuar en él hasta el punto de llevarlo a un elevado

grado de vida espiritual "Sólo el pecado voluntario y formal constituye un obstáculo a la gracia y no los trastornos, de los que ni la voluntad ni la conciencia pueden ser culpables"²⁹

La condición personal de un neurótico hace más difícil la acción de la gracia y, por tanto, disminuye sus efectos positivos en orden a la perfección³⁰ A la tensión inherente a la vida espiritual igual que al peso normal de la condición humana, la neurosis añade una carga suplementaria, que implica unos obstáculos tanto más insuperables cuanto más irreal es su objeto. La neurosis no constituye una ocasión de mérito si no es por vía indirecta, es decir por el esfuerzo suplementario y la confianza redoblada que exige, pero considerada en sí misma no representa una condición favorable para la vida espiritual y no aporta beneficio alguno. Aquel que sufre de culpabilidad neurotica por ejemplo no llega a la verdadera conciencia del pecado y, por tanto tampoco a la idea del perdón y del amor. La neurosis en cuanto tal es un obstáculo para la realización de las exigencias humanas de la vida espiritual. Si el hombre normal es ya un ser lacerado de al gun modo el neurótico lo es por doble partida, su unidad personal está dolorosamente amenazada. Y, precisamente en este sentido, el equilibrio psíquico o la ordenación del psiquismo favorece singularmente una vida espiritual auténtica y plenamente desarrollada [cf también Patología espiritual III, 2]

V. Orientaciones para la educación espiritual

La educación es verdadera formación del hombre siempre que tenga "unidad". Educar al hombre significa desarrollar e intensificar en él la unidad en la "totalidad" de la persona, dando el justo realce a la dimensión espiritual de la misma. La unidad de la educación no puede ser otra cosa que unidad religiosa. "La religión, en efecto —escribe Rosmini—, es el único principio que puede aportar unidad a la educación humana, y por eso podríamos decir que la idea de la verdadera educación humana ha germinado y ha florecido en el mundo del espíritu gracias a la acción del cristianismo"³¹ Fue el cristianismo el que presentó y descubrió claramente al hombre este último fin, al que debe orientar todo su ser

1 INTEGRACIÓN DE LO NATURAL Y DE LO SOBRENATURAL. La doctrina cristiana enseña que el hombre no se forma no se perfecciona claramente en el orden actual de la Providencia, sino mediante la vida sobrenatural. Dios ha elevado la humanidad a una altura muy superior a la que es propia de las aspiraciones naturales, ha querido que fuéramos partícipes de su naturaleza divina no nos ha dejado en el mero estado de hombres, sino que en su amor infinito nos ha divinizado, la gracia nos transforma y nos comunica una vida nueva. La educación consiste por ello en la formación del cristiano (es decir, del hombre divinizado) que no puede concebirse sin la intervención y sin la ayuda sobrenatural de Dios. El hombre no se basta a sí mismo.³²

Orientándose a una realidad concreta, la acción educativa no puede prescindir de ninguno de los factores objetivos que constituyen tal realidad y no puede, por tanto, ni ignorar ni descuidar los datos revelados. Pío XI nos advierte a este respecto que "nunca se ha de perder de vista que el sujeto de la educación cristiana es el hombre todo entero, espíritu unido al cuerpo en unidad de naturaleza, con todas sus facultades naturales y sobrenaturales, cual nos lo hacen conocer la recta razón y la revelación"³³

La formación del cristiano —subraya F. Olgiati— no es una entidad separada o añadida a la formación del hombre. Quien forma al cristiano forma al hombre, y no se puede formar al cristiano si no es formando al hombre³⁴ Ni se piensa que la acción humana y la obra divina de la gracia pueden constituir fuerzas independientes, cuyos efectos se manifiesten en dos fases sucesivas, sino que se trata de dos elementos completamente integrados, sin que uno de ellos suprima la eficiencia del otro.

Lo sobrenatural no aniquila en absoluto las energías individuales, sino que potencia al máximo las mismas, por lo tanto, no llevara a negar ni a amortiguar en materia de educación las exigencias legítimas de la naturaleza. La intervención de lo sobrenatural —advierte Casotti— no vuelve "milagrosa" a toda pedagogía y no nos debe hacer considerar como inútil para la educación toda intervención del arte humano³⁵ Lo sobrenatural supera, pero no es una abolición ni una contradicción de la naturaleza, antes bien, la contiene y la desarrolla de una manera eminente.

te. Todos los esfuerzos de la actividad humana para el mejor desarrollo y para la elevación de la personalidad lejos de ser inútiles adquieren con su sobrenaturalización un valor mucho mayor.

A este respecto Pío XI reafirma un principio de extraordinaria importancia: dado que el orden sobrenatural no solo no destruye ni aminora el orden natural sino que lo eleva y lo perfecciona se colige de ello que "ambos ordenes se prestan mutua ayuda y como complemento respectivamente proporcionado a la naturaleza y dignidad de cada uno precisamente porque uno y otro proceden de Dios, el cual no se puede contradecir"³⁶ Aquí se proyecta una auténtica luz sobre la función original y propia del orden natural, incluso con respecto a los fines de la economía divina en efecto en caso contrario no se podría hablar de cooperación ni de complementariedad proporcionada, sino únicamente de subordinación. Y esto es así no porque Dios tenga necesidad del hombre o porque lo sobrenatural tenga necesidad de lo natural sino porque lo natural es también obra de Dios.

El hombre ha sido elevado a un fin sobrenatural y a la vida de la gracia. Lo sobrenatural se inserta por lo tanto en el orden natural pero no lo sustituye ni mucho menos lo suprime. La gracia respeta la libertad del hombre y deja intactas todas las fuerzas naturales —cauzandolas por caminos que nosotros desconocemos, hacia aquella forma de equilibrio y de integración característica de una personalidad humana y cristiana. Lo natural por sí solo no trae la salvación pero tampoco lo consigue lo sobrenatural sin el concurso de la naturaleza. El hombre sobrenatural no es la sustitución sino la elevación del hombre natural. Ahora bien para elevar mejor es necesario poner solidas bases a la personalidad humana.

Quizá no sea superfluo llamar la atención aquí sobre un aspecto fundamental e irrenunciable del hombre su dimensión espiritual aunque se considere desde un punto de vista psicológico. De esta manera, nos vemos llevados a escrutar las realidades celestiales sin menospreciar las realidades terrestres nos sentimos empujados a elevarnos a los valores de la sabiduría sin ignorar los valores de la ciencia. En realidad, la "dimensión espiritual" del hombre no se opone a su "dimensión humana" ni la una puede ni debe existir sin la otra.

Pero también es verdad que unas veces la primera y otras la segunda asumen un papel preponderante en la vida del hombre. No raras veces estamos inclinados a acentuar fuertemente e incluso a veces en exceso la dimensión humana nos sentimos movidos a buscar en las fuerzas y estructuras meramente humanas la fuente de la educación. Pero si queremos que esta resulte satisfactoria si queremos que la ciencia del hombre se convierta en sabiduría tendremos que intentar superar los aspectos negativos de esta tendencia naturalista y la insuficiencia de un modo de ser enfocado de forma exclusiva hacia la dimensión humana.

En la orientación educativa que se presenta e inculca en este escrito apelamos principalmente a los factores humanos partiendo del convencimiento de que es un grave deber de todo educador el utilizar de la mejor forma posible los medios que la misma naturaleza del hombre y las circunstancias de la vida han puesto a su disposición. Pero esto no significa exclusión ni mengua de los medios sobrenaturales. El creyente y mas aun el educador religioso no puede ignorar que a la formación integral del hombre concurre tanto la formación humana como la obra divina de la gracia de ahí que aunque se base su acción sobre los datos psicológicos no puede eximirse de recurrir a los medios que la fe pone a su disposición.

2. EXIGENCIA DE ADAPTACIÓN A LAS CONDICIONES PERSONALES. Conviene tener presentes las condiciones psicológicas las tendencias humanas y también las características propias de cada persona en cuanto elementos condicionantes de su modo de reaccionar a la gracia. Esto se puede afirmar tanto en relación con las expresiones comunes de la religiosidad como en relación con toda forma específica de experiencia religiosa. Una cierta "emotividad" por ejemplo es una condición favorable a la expresión religiosa. La emotividad puede decirse que es un elemento positivo de la religiosidad incluso cuando asume el carácter de hiperemotividad de forma que entre dos sujetos uno frío y otro mas bien emotivo sería preferible el tipo emotivo en orden a las manifestaciones de la vida espiritual porque el tiene las condiciones básicas para poder realizarse y expresar una experiencia religiosa.

Un sujeto "psicopático" puede tener

en relación con la experiencia religiosa dos manifestaciones típicas. La primera es la del escrupuloso religioso: condición psíquica que se incluye bajo el nombre de "psicastenia" no se trata de una condición preocupante porque se consigue al menos parcialmente modificarla y en consecuencia controlarla pero no se debe pretender realizar un cambio en la naturaleza del individuo. La segunda frente a la cual es preciso tener gran precaución es la "tendencia paranoica" que es mas frecuente en su faceta leve así una persona que incluso teniendo una experiencia religiosa válida comenzase a revelar manifestaciones insoportables del tipo de los fenómenos extraordinarios de la vida mística podría revelar fácilmente una tendencia paranoica.

Uno de los aspectos más positivos de la psicología y de la aportación que puede hacer a la vida espiritual es la correspondencia entre las exigencias de la vida espiritual y las exigencias planteadas a la luz de la psicología misma en orden al pleno desarrollo de la personalidad en efecto para que esta alcance su armonización y el autocontrol, exige una cierta forma de ascesis lo que significa un compromiso y lleva consigo una renuncia en oposición a lo que afirman las concepciones que tienen puestas sus miras en la plena satisfacción de las exigencias instintivas.

No se trata de revalorizar una concepción superada y negativa de ascesis en contraste con la actitud positiva que ha puesto especialmente de manifiesto el concilio Vat II es mas debemos estar decididamente a favor de esta orientación en la que el acento se coloca en los aspectos positivos de la acción por ejemplo en el voto de castidad no es la "renuncia" lo que cuenta como tal ni el "rechazo" de cualquier cosa sino la capacidad de donación total o de "oblatividad" que no se puede conseguir sino mediante un aprendizaje es decir mediante un proceso ascético [→ Madurez espiritual]. En esta línea y según una concepción positiva de la educación y de la ascesis cristiana que inevitablemente lleva consigo también un cierto límite y un cierto control y por lo tanto, una cierta forma de renuncia tenemos las premisas y las condiciones necesarias para poder construir una verdadera personalidad espiritual.

Una acción educativa consciente e iluminada es decir planteada juiciosamente sobre bases humanas válidas,

puede hacer mucho para ayudar a una persona a desarrollarse como personalidad plenamente integrada puede hacer mucho para ayudar a esta personalidad a enriquecerse a todo lo largo del periodo de su desarrollo en la expresión de todas sus capacidades psíquicas y en la asimilación de los valores naturales y sobrenaturales que ofrece la vida individual y social puede también hacer mucho para ayudar a un individuo a corregirse a impedir las regresiones o los desfases a resolver los conflictos y a evitar por lo tanto o al menos a disminuir las posibilidades de desviación patológica aunque sea en forma leve. Una acción educativa consciente e iluminada puede hacer mucho para poner a una persona en las condiciones mas favorables en orden a una autentica ascesis cristiana es decir para realizar en ella una sólida robusta y fructífera vida espiritual.

VI Conclusión

En resumen si todos los hombres poseen un mínimo de disposiciones religiosas sus actitudes frente a una vida interior dinámica varían en infinitas posibilidades el conjunto organizado de sus funciones físicas y psíquicas tiene repercusiones en sus posibilidades espirituales en orden a aumentarlas o limitarlas. A estos datos primitivos se asocian las influencias exteriores de tiempo y lugar y los efectos de los acontecimientos a los que cada uno está sujeto. A ellos se añade la acción de la gracia que actúa de mil modos diversos e incontrolables.

Si es cierto que la vida espiritual no depende en su misterio mas que de la gracia y trasciende por lo tanto al psiquismo humano también es cierto que este último condiciona su eficacia. Por eso tiene gran importancia el hecho de que la personalidad de cada individuo se haga mas rica humanamente para servir de la mejor forma posible como instrumento y signo de la llamada del Espíritu.

La acción educativa se propone precisamente favorecer las condiciones humanas de los individuos orientándolas y mejorándolas cuando convenga de forma que las haga mas propicias a la acción de la gracia en otros términos se propone ayudar a la gracia misma para que actúe con eficacia. Y tanto mejor será el resultado de la acción educa-

tiva cuanto mas se tengan presentes las condiciones tanto normales como patológicas de los individuos. De esta forma podrán realizarse aquellas condiciones que convierten a la persona humana en un instrumento válido para la obra divina de la gracia.

La acción de la gracia no puede analizarse directamente pero sus efectos que varían notablemente de individuo a individuo admiten una investigación científica. Los teólogos — escribe E. Hugon — no pueden dejar de acoger favorablemente los estudios de psicología que tienden a mostrar el misterioso trabajo que paulatinamente tiene lugar en las almas en busca de un ideal y las etapas sucesivas que las llevan a Dios.³⁷

Se advierten grandes diferencias en las posibilidades y en el rendimiento religioso de cada individuo lo mismo que sucede desde el punto de vista intelectual o artístico. "Nuestros actos de piedad" — escribe O. Lemarie — son ante todo diferentes por razón de la vocación especial que Dios otorga a cada uno. Pero lo son también en virtud de numerosas disposiciones muy distintas temperamento carácter y aptitudes todo aquello por lo que se distinguen entre personas se encuentra también de alguna forma en la trayectoria y en las modalidades de nuestras expresiones religiosas.³⁸

Se ha escrito con acierto que solo Dios conoce el verdadero rostro del hombre. Pero estudiando a los diversos individuos en sus características personales podemos echar un vistazo al laboratorio de Dios. Cuanto mas penetremos en la variedad de las expresiones religiosas tanto mejor descubriremos los reflejos de la gracia divina en la persona humana.

R Zavalloni

Notas—(1) Cf N. Mailloux *Psychologie et direction spirituelle en Foi, raison et psychiatrie*. Cerf, Paris 1957. 289ss. A. Motte *La vie spirituelle dans la condition charnelle*. Cerf, Paris 1968. 15-23. —(2) Cf P. Hermand *Psychanalyse et spiritualité* en *Revue Thomiste* 56 (1956) 139-149. J. Lepp *The depths of the soul*. Alba House, N. York 1966. 280. —(3) Cf G. Cruchon *Iniciación a la psicología dinámica*. Marfil, Alcoy 1965. 104. —(4) Cf R. Zavalloni *Educazione e spiritualità: principi di psicoterapia educativa*. Vita e Pensiero, Milan 1968. 332. —(5) AAS 1953. 280. —(6) AAS 1949. 555s. —(7) Cf L. S. Filippi *Maturità umana e celibato*. La Scuola, Brescia 1970. 106-112. A. Mercatali *La promozione della persona nei documenti conciliari*. Antonianaum, Roma

1971, 48 *passim* —⁽⁶⁾ Cf R Zavalloni *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971 22ss —⁽⁷⁾ Moioi, *Il problema della teologia spirituale*, en "Scuola Cattolica" supl 1 (1966), 3-26 —⁽⁸⁾ Cf C V Truhlar *Structura theologica vitae spiritualis*, PUG, Roma 1966; L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual*, Herder, Barcelona 1965. —⁽⁹⁾ Cf A de Sutter, *Gabriel de Sainte Marie-Madeleine*, en *DSP*, VII, 8 14. —⁽¹⁰⁾ Gabrielle de S. M. M., *Indole psicologica della teologia spirituale*, en "Riv Fil Neoescol", 32 (1940) 31-42 —⁽¹¹⁾ Cf A Léonard, *Experience spirituelle*, en *DSP*, IV, 2004ss —⁽¹²⁾ Cf R Zavalloni, *La libertà personale psicologica della condotta umana*, Vita e Pensiero Milan 1963², 300ss —⁽¹³⁾ Cf V Marcozzi, *Ascesis y psique*, Razon y Fe Madrid 1961 15-19, L. S. Filippi, o.c. (nota 7), 23 25 —⁽¹⁴⁾ C V Truhlar *De virtibus naturae humanae in vita spirituali*, en "Gregorianum", 35 (1954), 608 —⁽¹⁵⁾ *Ib.*, 609 —⁽¹⁶⁾ G de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1943, 228 —⁽¹⁷⁾ G Thibon, *Caractère et vie spirituelle*, en *DSP*, II, 127 —⁽¹⁸⁾ F Pollen, *La vita interiore semplificata* Marietti, Turin 1949 —⁽¹⁹⁾ Cf A Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, o.c. (nota 1), 15-25 —⁽²⁰⁾ Cf R Zavalloni, *Personalità umana e vita spirituale*, en *Elementi di medicina e psicologia pastorale*, OARI, Varese 1969 51ss, *Psicologia pastorale*, Studium, Madrid 1967 565-566 —⁽²¹⁾ Cf R Zavalloni, o.c. (nota 22), 566 —⁽²²⁾ *Ib.* —⁽²³⁾ Cf Sante et saintete *La maladie est-elle une épreuve?*, en "Présences", 62 (1958), 144 —⁽²⁴⁾ Cf L. S. Filippi o.c. (nota 7) 168ss —⁽²⁵⁾ Cf S Rousset, *Reflexiones de una psiquiatra*, Herder, Barcelona 1970 212 218 —⁽²⁶⁾ Cf A Léonard, *Psychisme et saintete*, en "Présences" 62 (1958), 55ss —⁽²⁷⁾ *Ib.*, 56 —⁽²⁸⁾ *Ib.*, 61 —⁽²⁹⁾ A Rosmini, *Sulla unita dell'educazione*, Tip. Senato, Roma 1913, 23s A Gemelli *L'unita nell'educazione*, en "Vita e Pensiero", 50 (1959), 5-12 —⁽³⁰⁾ Cf A Gemelli *Il soprannaturale e la psicologia religiosa* en "Riv Fil Neoescol", 28 (1936), 101-106 M Casotti, *Religione e educazione*,

ib., 107-110 —⁽³¹⁾ Enc *Divini illius Magistri*, n 34 —⁽³²⁾ F Olgiati, *Primi lineamenti di pedagogia cristiana*, Vita e Pensiero, Milan 1924, 188 —⁽³³⁾ M Casotti, o.c. (nota 32) 108 —⁽³⁴⁾ *Divini illius Magistri*, n 15 —⁽³⁵⁾ E Hugon *La notion theologique de la "psychologie de la conversion"*, en "Revue Thomiste", 24 (1919), 241 —⁽³⁶⁾ O Lemarie, *Etudes de psychologie religieuse*, Vrin, Paris 1934 286

BIBL. — AA VV, *Psicología y espíritu*, Paulinas, Madrid 1971 —Beurnaert, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Estela, Barcelona 1966 —Chauhard, P *Fuerza y sensatez del deseo*, Herder, Barcelona 1974 —"Etudes Carmelitaines" (desde 1931 hasta 1962 bajo la dirección de Bruno de J. M., revista especializada y apreciadísima en el estudio de las relaciones entre psicología y espiritualidad) —Fernández-Villamarzo, P. *Psicoanálisis de la experiencia etico-religiosa una confrontación con el pensamiento freudiano*, Marova, Madrid 1979 —García, C. *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium Madrid 1971 —Jiménez, B. *Teología de la mística*, Ed Católica, Madrid 1965 —Marcozzi, V. *Ascesis y psique*, Razon y Fe, Madrid 1961 —Marcozzi, V. *El hombre en el espacio y el tiempo*, Studium, Madrid 1962 —Nuttin, J. *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*, Biblioteca Nueva Madrid 1956 —Pohier, J. M. *Psicología y teología*, Herder, Barcelona 1969 —Pohier, J. M. *En el nombre del Padre estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sigueme, Salamanca 1976 —Rodríguez, M. *Mensaje cristiano y salud mental Dialogo entre psicología de la personalidad y cristianismo*, Herder, Barcelona 1975 —Ruiz Salvador F. *Caminos del Espíritu*, Espiritualidad Madrid 1978 —Stolz, A. *Teología de la mística*, Rialp Madrid 1951 —Zavalloni, R. *Psicología pastoral*, Studium Madrid 1967 —Zavalloni, R. *La personalidad en perspectiva social*, Herder, Barcelona 1977 —Véase bibl de *Teología espiritual*

R

RELIGIOSIDAD POPULAR

SUMARIO: I La religiosidad popular en el contexto socio-cultural actual - II Analisis descriptivo de la religiosidad popular 1. Caracteres de la religiosidad popular, 2 Formas de la religiosidad popular, 3 Funciones de la religiosidad popular, 4 Valores espirituales presentes en la religiosidad popular a) Aspectos peculiares y valores de la fiesta religiosa popular, b) Significados cristianos de las peregrinaciones populares a los santuarios, c) Valores que aparecen en otras formas de la piedad popular - III Interpretaciones socio-psicológicas de la religiosidad popular meridional 1 Interpretación de la magia; 2 Hipotesis interpretativa de la religiosidad popular meridional; 3 Relaciones entre religiosidad popular y religiosidad "oficial"; 4 Relaciones entre religiosidad popular y poder político IV. Introducción a una lectura teológica de la religiosidad popular 1 A la luz del Evangelio; 2 En el cuadro de la renovación teológica, 3 Aportación de una religiosidad popular renovada a la comunidad eclesial y civil

I. La religiosidad popular en el contexto socio-cultural actual

Las corrientes culturales de nuestros días no manifiestan actitudes unívocas frente a la religiosidad popular. En los lugares en que predomina la cultura burguesa, como sucede en algunos países protestantes, o donde se mantiene como subcultura en la que, por otra parte, se ha "culturizado" el cristianismo oficial, los modelos subyacentes a la religiosidad popular se rechazan por regla general, pues de hecho privilegian los valores de extemporaneidad, fantasía creadora, riqueza gesticular y narrativa, espíritu festivo, anticonformismo, comunión social y estrecha fusión entre culto y vida cotidiana, lo que contrasta especialmente con los modelos culturales de los ambientes que, por el contra-

rio, acreditan mayor racionalidad, eficiencia, planificación, conformismo y estética, incluso en el plano religioso y litúrgico, con el consiguiente rechazo de lo inédito y de la sorpresa, así como la neta separación entre el momento del culto y la compleja trama de la existencia cotidiana "laica". De aquí la tendencia a cultivar mecanismos de rechazo frente a las manifestaciones culturales de carácter popular o, cuando menos, a fomentar preocupaciones que impidan acercamientos "empáticos" a las culturas subalternas, de las que sería una expresión significativa la religiosidad popular, según un modo bastante difundido de entender este término.

Pero también las culturas que pretenden ser antagonistas de la cultura burguesa manifiestan frecuentemente actitudes análogas, aunque sea partiendo de otras motivaciones. Por un lado, por ejemplo, los marxistas ortodoxos —salvo alguna excepción como la de Gramsci, que ha sido uno de los primeros marxistas en descubrir las potencialidades positivas de la religiosidad popular—, incluyen en su crítica de la religión también las manifestaciones populares porque alienan al hombre de su compromiso político y revolucionario. Por otro lado, no pocos católicos achan a la religiosidad popular una serie de involuciones mágico-sacrales, exterioridad festiva y consumista, hibridismo pagano-cristiano. Apreciaciones negativas que ya encontramos en L. A. Muratori¹, en no pocas comunicaciones episcopales, antiguas y recientes, y en todos aquellos que, considerando sobre todo los aspectos más vistosos y folclóricos de tal religiosidad, la acusan de favorecer la interiorización de una antropología dominada por la fatalidad y la resignación, de una teología centrada en el Dios-tapagujeros, de una piedad que desconoce por completo la renova-

ción litúrgica introducida por el Vat II. Actualmente se va difundiendo sin embargo a todos los niveles una actitud profundamente distinta, que, arrancando del análisis socio cultural más refinado llega a unas valoraciones sustancialmente positivas de la religiosidad popular. Lejos de limitar las investigaciones a aspectos arcaicos y en cierto sentido ahistoricos, como las practicas mágicas y supersticiosas, o a las manifestaciones pomposas y folclóricas se intenta poner de relieve la relación existente entre la religiosidad popular y las clases proletarias y subproletarias especialmente la "cultura de la miseria", que parece caracterizarlas.²

Con estos análisis, a la vez que se facilita la comprensión de los valores manifiestos o latentes que aparecen dentro de esta cultura, se evita el peligro de un rechazo global y preconcebido de la religión de los pobres, rechazo que podría reducirnos a todos a ser mas pobres de religión. Existe sin embargo el riesgo de mitificar a las clases subalternas y canonizar todas sus manifestaciones religiosas olvidando o haciendo caso omiso de los límites innegables y del carácter negativo que tales manifestaciones presentan.

II Análisis descriptivo de la religiosidad popular³

Definir de forma precisa y circunscrita la religiosidad popular es tarea nada fácil ya que las acepciones usuales de este término son un tanto diversas: religiosidad típica de las clases subalternas, religiosidad tradicional y folclórica, religiosidad del hombre medio desprovisto de una especial formación teológica y mas bien marginal frente a la religiosidad oficial y sus indicaciones mas comprometedoras. La primera de estas acepciones parece preferible, ya que los que mas intensamente viven en primera persona la religiosidad que se llama precisamente popular son las clases excluidas del tener, del poder y del saber. Los gestos rituales, actos de culto, peregrinaciones y fiestas, relatos y celebraciones son realidades que estas clases populares consideran como "propias" y "distintas" de las que caracterizan a la religiosidad oficial o la de otras clases por lo que respecta al lenguaje, a los gestos concretos, a la intensidad emocional y participativa. Por último, el carácter popular de esta religiosidad se

desprende también del análisis de sus modelos organizativos, que son los de la cultura tradicional (asociaciones profesionales y hermandades), y de las formas de gestión seglar, que, aunque no excluyen en los actos culturales de carácter sacramental la mediación sacerdotal, rechazan las injerencias de tipo clerical.⁴

1 CARACTERES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR. La religiosidad popular se nos presenta como "distinta" de la religiosidad oficial porque sintoniza con lo diverso y con las características peculiares de los pobres: sus notas específicas muestran por lo tanto la discriminación, la imposibilidad de elección y el escaso disfrute de bienes culturales, característicos precisamente de la "cultura de la miseria", aunque sea con notables variaciones en proporción con las mayores o menores disponibilidades económicas. Sin embargo, parece innegable que estas características se pueden ver en todos los discriminados por las clases dominantes a nivel de lenguaje, atuendo y comportamiento cotidiano y festivo.⁵ Los sociólogos y antropólogos ponen de relieve las profundas diferencias existentes entre la festividad burguesa y la popular, entre el culto de carácter conservador y las expresiones culturales del pueblo de las cuales emerge una protesta profunda contra el poder opresivo.⁶ Pero más que insistir en estos aspectos bastante discutibles en el sentido de que en estos análisis no siempre es riguroso el concepto de religiosidad sino que frecuentemente carece de una diagnosis crítica, tras una breve clasificación de formas y funciones de la religiosidad popular intentaremos destacar los rasgos y los valores espirituales de la misma.

2 FORMAS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Sin pretender hacer una lista exhaustiva y reservándonos una profundización ulterior de la magia y de la festividad parece que las formas de la religiosidad popular especialmente las de tipo latino-meridional, pueden reducirse a las siguientes practicas mágico-supersticiosas, que no raras veces se unen a ritos cristianos (hechicerías mal de ojo y cosas parecidas), culto acentuado a la Virgen y a los santos, que encuentra su expresión típica en las fiestas a veces de mucha duración ("fiestas largas") peregrinaciones a los santuarios cultos y ritos de carácter senti-

mental, preferentemente los que se celebran con motivo de importantes acontecimientos biológicos de la existencia (nacimiento, fecundidad y muerte), cultos extralitúrgicos dirigidos a personas muertas o todavía en vida a las que se atribuyen poderes especiales.⁷

3 FUNCIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR. Los actos con que se expresa la piedad popular manifiestan la exigencia de establecer una relación con Dios y tienen, por tanto, en primer lugar, una función típicamente cultural. Sin embargo, ha de observarse que, lejos de considerar a Dios como valor supremo y principio incondicional, el pueblo lo contempla como un poder que puede plegarse en beneficio propio mediante determinadas habilidades y mediaciones. Tal actitud utilitarista aunque no excluye lo mas genuinamente espiritual y religioso de la dedicación desinteresada, que, junto a otros rasgos espirituales, esta muy presente en la religiosidad popular (como ilustraremos mas adelante), favorece una gestión mágica sacral de la religión con las consiguientes desviaciones.

Otra función manifiesta en la religiosidad popular es la que se observa en la respuesta que da a la exigencia sentida muchas veces por las clases obreras, de la impetración de favores materiales y espirituales y de la ostentosa manifestación de gratitud por parte de quienes creen haber sido escuchados en sus oraciones y haber obtenido la "gracia". A estas instancias responden lugares y tiempos como son las fiestas, las peregrinaciones, los santuarios y los exvotos.

Por último, la religiosidad popular responde a un complejo muy variado y cargado de exigencias típicas de las clases que se expresan y se realizan en ella: exigencia de asegurarse contra las incertidumbres que marcan la vida del pobre por lo que atañe al trabajo y a la salud; exigencia de diversión y de contacto comunitario en compensación por la rutina degradada de todos los días y por el aislamiento de clase; exigencia —muchas veces latente o atrofiada por las manipulaciones externas, que H. Cox califica como "seducción del espíritu" y estigmatiza como el "mas cruel abuso de la religión"⁸— de innovación social y religiosa.

4 VALORES ESPIRITUALES PRESENTES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR. Después de un

largo período de olvido, si no de desprecio, a consecuencia de un cambio de sensibilidad religiosa y política, de las amargas decepciones que acompañan a la crisis de la civilización tecnológica y de la búsqueda de nuevas síntesis antropológicas y teológicas, la religiosidad popular suscita hoy día un enorme interés, precisamente por los valores humanos y religiosos que se ponen de manifiesto en ella.⁹ Justamente un importante documento oficial la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, subraya que en la piedad popular se manifiesta "una sed de Dios que solo pueden conocer los sencillos y los pobres". Por otra parte esta religiosidad "hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos 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: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción".¹⁰ Como se puede facilmente advertir, nos encontramos frente a valores de auténtica y profunda espiritualidad cristiana que sin embargo no aparecen jamás separados de otros aspectos que, aunque a veces los exaltan, no es raro que los ensombrezcan. Esto es lo que se desprende especialmente del análisis de las fiestas y de las peregrinaciones, que constituyen las formas celebrativas mas importantes de la piedad popular.

a) Aspectos peculiares y valores de la fiesta religiosa popular. Si en un primer momento la atención de los estudiosos se desentendió de los aspectos folclóricos y de las reminiscencias paganas de las fiestas religiosas populares actualmente el análisis que de estas se hace es mas profundo, sociológico, antropológico y teológico nos han ayudado a comprender que las fiestas religiosas de los pobres, lejos de resolverse en superficialidades exteriores, responden a sus profundas exigencias y constituyen una "celebración" rica en símbolos, en fantasía creadora y en "teología narrativa", que sería una auténtica desdicha el ignorar o rechazar por causa de aquellos aspectos espúreos innegables, pero no aislables en abstracto, presentes en las fiestas.

A diferencia del modo de celebrar las fiestas de la burguesía —cuya decadencia

cia y languidecimiento han puesto de manifiesto ensayistas de gran relevancia como Huizinga H Cox H Rahner y Moltmann¹¹— la fiesta popular no representa una “fuga” de lo cotidiano del dolor y del trabajo que lo componen. Un número importante de fiestas religiosas populares tiene de hecho carácter penitencial en el éxodo peregrinante hacia el santuario lejos de ignorar el aspecto negativo de la vida, el pueblo lo reconoce y lo afirma. Los gestos y los comportamientos de los participantes revelan situaciones culturales familiarizadas con el dolor, de ahí el caminar descalsos llevar pesos a los santuarios gritar, llorar flagelarse restregar la lengua por la tierra. Mientras la fiesta “burguesa” nace de la oposición entre lo festivo y lo cotidiano, entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre en la cultura popular lo festivo no se desentiende del trabajo (por ejemplo, las ferias en días festivos) sino que se convierte en el tiempo idóneo para desarrollar la capacidad de convivencia y entablar relaciones nuevas. En la fiesta, el pueblo encuentra fuerza para vivir y la capacidad de volver con renovada esperanza a la lucha cotidiana. La fiesta es la explosión de una solidaridad profunda, la recuperación de la conciencia de no estar solos en la lucha y de trabajar por una convivencia humana distinta¹².

En la fiesta religiosa popular sobre todo esta dimensión de alegría de esperanza de solidaridad es exaltada por el hecho de sentirnos cercanos y familiares a los santos, y especialmente a la Virgen. He aquí como una niña manifiesta ingenuamente el carácter intencionalmente participativo de una fiesta religiosa popular en Nápoles (Nuestra Señora del Arco, en el barrio Trajano): “La gente estima mucho esta fiesta el lunes de Pascua ponen las banderas en todo el barrio, luego, construyen un carro, encima del cual colocan a la Virgen, luego, se visten de blanco y hacen la procesión. La comitiva, compuesta de ancianos, jóvenes y niños, da vueltas por la mañana por los barrios y luego van al santuario de la Virgen junto con toda la gente del barrio. Hacen también una fiesta grande, y también los niños nos divertimos mucho. La gente le tiene mucha devoción a esta Virgen porque creen en los milagros que hace, de hecho, los que van allí quieren obtener gracias, porque en mi barrio hay una iglesia, pero la gente no

acude a ella casi nunca, mientras que a la Virgen del Arco van casi todos”¹³.

La fiesta constituye una revancha de la fantasía —aunque sólo sea en la repetición de gestos rituales arcaicos— sobre la rutina cotidiana de la vida. No valedad es el viaje novedad es la indumentaria muchas veces ritual. Las formas de la comida y del reposo cuando las fiestas se prolongan mucho, novedad es la intercomunicación entre gentes lejanas y el sentimiento de unidad en las aspiraciones y en los estímulos¹⁴.

Por último en aquellos casos en que todavía no se han visto totalmente enredadas en las pegajosas redes del consumismo en las fiestas populares afloran no sólo energías latentes abiertas a la renovación social sino también auténticos valores espirituales. En efecto en ellas encuentran espacio suficiente las actitudes de relación confiada y filial en Dios de devoción familiar a los santos, en especial a María, Virgen y Madre con la intensidad de que solo son capaces los sencillos y los pobres.

b) *Significados cristianos de las peregrinaciones populares a los santuarios.* Es cierto que la fe cristiana supera la sacralización de los lugares, sin embargo, la Iglesia como pueblo peregrinante, se sirve, además de los sacramentos, de muchas otras motivaciones para evangelizar y llevar la fe a su madurez. La institución cultural y la teología no han sido capaces de expresar o interpretar toda la vida de la Iglesia. El santuario es un florecimiento popular que no nace de la institución, aunque se quede en el ámbito de ésta, la oración que allí se hace es una oración espontánea sencilla y de carácter devocional, es difícil decir si se trata de formas que todavía no han sido cristianizadas o mas bien de formas creativas no previstas por la institución¹⁵.

En la subida al santuario esta ya presente una innegable espiritualidad, una especie de ascesis, una prefiguración de la “subida a la Jerusalén celeste” una “huida del mundo”, una nostalgia del cielo unida a la nostalgia de un tipo de convivencia humana “distinta”. No siempre este gesto de peregrinar se comprende en su justa interpretación ni esta exento de ambigüedades búsqueda del elemento consolador, de lo milagroso, evasión de la realidad para buscar lo que hay de gratificante en la fe, individualismo que elude los compromisos sentimentalismo, emoción y cosas

semejantes. Sin embargo, si se acoge y se dispone correctamente, la peregrinación puede convertirse en una preciosa experiencia, que desarrolla auténticos valores de espiritualidad, creatividad, agrupación y participación¹⁶.

Existen aspectos negativos en la religiosidad popular y en todas sus manifestaciones. La Iglesia oficialmente no lo oculta¹⁷. Y de ahí la necesidad de evangelización dentro de ese inmenso campo¹⁸. Pero todo ello no nos debe hacer olvidar las abundantes aportaciones, correctivos e integraciones equilibradoras que, para la vida de la Iglesia se derivan de las oraciones, relaciones y celebraciones de los peregrinos. No podemos menospreciar, por ejemplo la función espiritual de la maternidad de María, presente en todas las manifestaciones de la religiosidad popular y que se manifiesta de una manera oculta y callada pero soberanamente patente en las oraciones que los mismos fieles han dejado anónimamente en los santuarios marianos por ellos visitados¹⁹. Algunos países intensamente marcados por la opresión (Polonia América Latina en general etc.) han dado un profundo testimonio en esas peregrinaciones de su fe popular y profunda por mas que este mezclada con elementos siempre ulteriormente purificables. Significativa a este respecto resulta la experiencia religiosa de Guadalupe para los mejicanos y para todos los sudamericanos, que ven “en el rostro mestizo de María de Guadalupe” algo “que se yergue al inicio de la evangelización de un pueblo”²⁰. “Lo mismo que en Belén el Hijo de Dios se hizo hombre en Jesús e inició un viraje en el poder del imperio romano, así en Tepeyac Cristo entró en la tierra de los americanos e inició un viraje en la dominación europea sobre las gentes de estos países. Tepeyac marca el comienzo de la reconquista y el nacimiento del cristianismo mejicano. El proceso de conversión se inicia en los pobres que se hacen heraldos de una nueva humanidad. El reto crítico lanzado por nuestra Madre com pasiva y liberadora a los poderosos de cualquier tiempo y lugar de América si fue siendo hoy la voz y la fuerza dinámica de los pobres y oprimidos de América, que gimen y luchan por una existencia mas humana. La presencia de la Virgen de Guadalupe no es un tranquilizante, sino un estimulante que da sentido dignidad y esperanza a los marginados y oprimidos de la sociedad

actual. Este es el permanente milagro de Tepeyac, en verdad la madre-reina de América. La nueva Iglesia y el nuevo mundo en que tanto hemos soñado, por los que tanto hemos rezado y trabajado han comenzado de veras”²¹.

c) *Valores surgidos de otras formas de piedad popular.* No solo en estas formas mas vistosas y difundidas de la religiosidad popular aparecen valores espirituales dignos de atención, sino también en los relatos, tan frecuentes especialmente en la religiosidad popular rural en los que adquiere particular relieve la humanidad de Cristo y de María y en los que se caracteriza con viva fantasía el temperamento del apóstol Pedro, en los oratorios capillas y exvotos que injustamente son condenados al ostracismo, mientras que un análisis mas atento permitiría evidenciar en ellos no solo vivacidad de fantasía artística, sino también intensa piedad espiritual. En definitiva, ciertos elementos religiosos y espirituales pueden encontrarse incluso en las clases populares que impulsadas por la necesidad y la ignorancia llevan un estilo de vida inmoral, como la prostitución y el robo. Los estudios mas recientes sobre los elementos religiosos presentes en la experiencia de las prostitutas napolitanas y en la historia de la camorra son especialmente instructivos a este respecto²².

III Interpretaciones socio-psicológicas de la religiosidad popular meridional

Una realidad tan compleja exige un planteamiento interdisciplinar una interpretación exclusivamente sociológica, por ejemplo, y especialmente si es de tipo iluminista o positivista correría el riesgo de graves incomprensiones y lagunas sobre todo al someter a examen fenómenos “diversos” “diferentes” y “extraños” respecto a la cultura de la que se forma parte y de la que no se tiene una exacta información, al menos por lo que respecta a los componentes religiosos²³. Ahora bien según la opinión de no pocos estudiosos, la religiosidad popular, especialmente la de tipo meridional, presentaría caracteres diversos no sólo con respecto a las culturas nacionales respectivas, sino también en relación con la cultura occidental. Basta pensar en la diversidad de las

fiestas y las peregrinaciones populares. Las deficiencias de la sociología, excesivamente preocupada por los aspectos materiales y objetivos de la sociedad y condicionada por los modelos occidentales, se ven suplidas por la antropología cultural, que, después de haber reunido una gran masa de material en torno a la religiosidad de los pueblos primitivos, se interesa cada vez más por la religiosidad popular, y la psicología social, que por estar más desligada de actitudes positivistas, ofrece mejores posibilidades interpretativas de los fenómenos que escapan a los módulos occidentales.

1. INTERPRETACIÓN DE LA MAGIA - En la religiosidad popular prevalece una modalidad de la experiencia de lo sagrado en que lo humano y lo natural tienden a perder su autonomía y a quedar absorbidos en lo meta-histórico. En consecuencia, se crea la convicción de que podemos "servirnos" de lo divino —a través de intermediarios— para manipularlo en orden a la propia utilidad y capricho. La religiosidad que de ello resulta es preferentemente mágico-supersticiosa, utilitarista e instrumental: lo divino se presenta al alcance de la mano en determinados tiempos y lugares, se lo puede evocar mediante la repetición ritual de gestos religiosos y se hace presente en objetos y personas privilegiadas²⁴. Ernesto de Martino, tomando como punto de partida el examen de un rico material documental relativo a las supervivencias mágicas de Luca, recogidas en los años cincuenta, ha intentado una interpretación de las formas mágicas presentes en la religiosidad meridional, así como una hipótesis explicativa de las relaciones entre magia e Iglesia católica del Mediodía, con la fórmula del sincretismo pagano-católico. El clero meridional habría ejercido una función de empalme entre los exorcismos cristianos (y los grandes temas míticos que ocupan el centro del cristianismo) y los exorcismos paganos, realizando de esta forma una especie de hegemonía religiosa y cultural en el contexto de una sociedad atrasada como la meridional²⁵. Según este autor, que inserta la magia en una dinámica de *aseguración* contra lo negativo y de *des-historización* del acontecer en cuanto negativo actual o posible, las supervivencias mágicas de la religiosidad popular meridional, tales como la fascinación, la posesión, el exorcismo, la

hechicería y la contrahechicería, "deben atribuirse a la inseguridad de la vida cotidiana, al enorme poder de lo negativo y a la falta de una perspectiva de acción realísticamente orientada a afrontar los momentos críticos de la existencia; pero, sobre todo, al reflejo psicológico de *estar-movido-por* con sus riesgos psíquicos correlativos. En estas condiciones, el momento mágico adquiere particular relieve, ya que satisface la necesidad de reintegración psicológica mediante técnicas que circunscriben la crisis a unos horizontes mítico-rituales definidos y ocultan la historicidad del devenir y la conciencia de la responsabilidad individual, permitiendo afrontar de tal forma, en un régimen protegido, el poder de lo negativo en la historia"²⁶.

Gabriel de Rossa reconoce lo sugestivos que resultan estas tesis interpretativas, pero considera que el sincretismo pagano-católico, aceptable a nivel de historia del folclore religioso meridional. Mediante un minucioso análisis de las relaciones de obispos de Campania, a partir del año 1700, este erudito intenta demostrar que si existe una historia del sincretismo pagano-católico del sur perteneciente al folclore, existe igualmente "una historia institucional de la piedad, que tiene su punto de partida en una concepción religiosa y cristiana del hombre y que es historia de liberación de la magia por la afirmación de una racionalidad fundada en la experiencia de lo absoluto"²⁷. Sin embargo, también para De Rosa la magia, considerada en sus relaciones con la sociedad, aparece como síntoma de una aspiración de las poblaciones rurales, proclives a la búsqueda de seguridad y a la fuga de una realidad dura y carente de perspectivas²⁸.

2. HIPÓTESIS INTERPRETATIVA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR MERIDIONAL - Entre los países del llamado Tercer Mundo, especialmente de América Latina, y la situación meridional de Occidente existen interesantes analogías incluso a nivel de religiosidad popular. Los análisis socio-psicológicos han puesto de relieve, en efecto, unas motivaciones primarias y secundarias muy semejantes en las diversas áreas del subdesarrollo.

Entre las motivaciones primarias de la religiosidad popular latinoamericana se cuentan las siguientes: motivacio-

nes *cosmológicas*, es decir, el profundo sentido del límite que se acusa en el pobre, vinculado a la tierra y a los ciclos estacionales, frente a las fuerzas de la naturaleza que lo dominan; motivaciones *psicológicas*, correspondientes a las instancias de afán de seguridad y de reintegración frente al poder de lo negativo; motivaciones *escatológicas*, que le impulsan a la esperanza consoladora del más allá, entendido como recuperación del más acá, humillante y despersonalizador, y a realizar ritos religiosos contemplados como póliza de seguros para esta situación consoladora nueva y definitiva.

En cambio, las motivaciones secundarias se identifican con la fidelidad al grupo, atribuible a razones socio-culturales de tipo espontáneo, unas veces, y racionalizado, otras. De este orden de motivos no habría que excluir los más profundos de carácter religioso y espiritual, que impelen a la renovación socio-religiosa²⁹.

A propósito de los elementos señalados en las rápidas referencias relativas a los aspectos mágico-sacrales de la religiosidad popular, es fácil advertir la analogía existente entre la situación latino-americana y la del sur de los países mediterráneos, sobre todo España e Italia. Sin embargo, respecto a estas últimas se han avanzado recientemente algunas hipótesis interpretativas de carácter psicológico que resultan extensibles a la religiosidad popular meridional en términos generales, si bien teniendo presentes las diversas modalidades del ambiente rural.

En la cultura meridional desempeñan un papel fundamental la *simbiosis madre-hijo* y la *pluralidad de rostros*, constatable en la casa archiconcurrida y las callejuelas donde, entre rumores y sin expresivas tuteladas privadas, se desarrola la vida y perdura esa "vecindad" que las anónimas megalópolis tienden a eliminar de forma definitiva. Sobre estos rostros, cuando su presencia le resulta gratificante el niño deja deslizarse la imagen materna. La adhesión y la fidelidad al grupo cristalizan en los momentos en que, abandonado a la economía del barrio, es sostenido primero por la hermana mayor y después, de una forma casi exclusiva, por la vecindad. Durante toda su vida, el niño convertido en adulto continuará deseando a la madre, a pesar de que sea requerido por este ambiente a formar parte del grupo. En esta nostalgia de la intensa

relación empática vivida sólo en los primeros años con la madre, habría que buscar, según esta hipótesis relacionada con el arquetipo junguiano, la fuente de la fantasía y el sentido de lo trascendente, típica del meridional en general.

3. RELACIONES ENTRE RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGIOSIDAD "OFICIAL" - Los gestos rituales, especialmente los no litúrgicos, los edificios y las fiestas tienen en el pueblo un protagonista directo: éste "gesticula" su propia religiosidad. Por ello, lejos de excluir al clero, reclama su presencia para los actos sacramentales que le competen, con el fin de tener en la *mediación sacerdotal la garantía* de que la súplica de favores y las oraciones de acción de gracias hallarán benévola acogida ante Dios; al pueblo no le gusta intervenir directamente en la gestión espiritual del ritual festivo, de las propiedades y de los aspectos económicos que implica el culto. Esta es una de las razones —y no ciertamente la última— de los frecuentes contrastes que marcan la historia de la religiosidad popular en sus relaciones con la religiosidad oficial: conflictos entre clero y hermandades, clero y "beatas", iglesias diocesanas e iglesias de patronazgo laical, y así sucesivamente. Con actitudes oscilantes entre la benévola (y a veces no desinteresada) condescendencia y la intransigencia más firme, la Iglesia oficial ha intentado dirigir e institucionalizar las formas de religiosidad popular, para regular sus impulsos ambiguos y favorecer su evolución hacia actitudes de piedad más auténticas, liberándolas de las reminiscencias mágico-supersticiosas y de los aspectos verbeneros y paganizantes de sus manifestaciones externas. Un análisis histórico más profundo distingue en términos generales entre las actitudes de los obispos y el comportamiento de los sacerdotes, más cercanos a la vida y al sentir de las poblaciones rurales urbanas. Entre los primeros encontramos ya a partir del s. XVII y XVIII ciertos pastores que, convencidos plenamente de las normas tridentinas, manifiestan una gran seriedad en relación con la religiosidad popular: entre los sacerdotes, en cambio, se adopta una postura indulgente frente a tales mentalidades³⁰.

A nivel sociológico, las interpretaciones de la relación entre religiosidad popular y religiosidad oficial no son unívocas; a ciertos estudiosos, sean o no de inspiración marxista, las actitudes de la

Iglesia se les antojan una adulteración e instrumentalización del mensaje religioso por obra del poder eclesialístico, éste, en efecto, en nombre de la prudencia, de un proceso gradual y a despecho de ciertos gestos formales, acabaría descendiendo a compromisos con la religiosidad popular para no perturbar el orden social establecido ni correr el riesgo de convertirse en minoría.³¹ Según otros el encuentro conflictivo entre las dos formas de religiosidad se debería atribuir preponderantemente al hecho de que mientras la piedad popular, mas cercana a la religiosidad "statu nascenti" tiene un carácter carismático, la oficial estaría marcada, en cambio, por el predominio del *oficio* sobre el *carisma*. En sintonía con esta línea, que arranca de la interpretación weberiana de la religión³², F. Alberoni, en polémica con Bellah, subraya el hecho de que en la religiosidad popular italiana no se da tan solo continuidad, repetición de gestos arcaicos preestablecidos sino también una poderosa innovación debida a personalidades santas y tau márgicas que entran en conflicto con la Iglesia oficial. Además, casi todos los santuarios son expresión de la religiosidad popular por mas que hayan sido absorbidos en su mayoría por la Iglesia católica romana. Finalmente, Alberoni avanza la hipótesis de que las disensiones no cuajan en conflictos sino cuando las comunidades religiosas populares, en vez de quedarse en simples movimientos, pretenden transformarse en instituciones y en iglesias alternativas a la oficial, en este último caso, el conflicto abierto viene a ser inevitable. La Iglesia intenta, sin embargo, salvarlo mediante un *modus vivendi* que pueda asumir la forma de un concordato.³³

4. RELACIONES ENTRE RELIGIOSIDAD POPULAR Y PODER POLÍTICO - Consciente del potencial renovador y revolucionario inherente a la fantasía y a la utopía del cristianismo popular, el poder político ha intentado por todos los modos posibles encuadrarlo en la dinámica del consenso y reducirlo a la condición de *instrumentum regni* para fines conservadores. A este respecto, las reminiscencias mágico-supersticiosas presentes en la religiosidad popular resultaban especialmente agradables a los soberanos y a las clases dominantes, ya que lejos de impulsar a la contestación y a la lucha política para resolver los problemas del mas acá, las practicas

mágicas, como se ha visto, favorecían lo contrario evitando la búsqueda de las verdaderas matrices de la injusticia y el consiguiente compromiso histórico. De ahí que, en conjunto la religión popular, si bien representaba en cierta medida una elevación hacia lo divino contribuía a mantener a la gente "quieta y disciplinada".³⁴

En la actualidad, sin embargo también bajo este punto de vista empiezan a cambiar las cosas, por una parte, el estado moderno contemporáneo dispone de otros medios para obtener el consenso popular, como, por ejemplo, los medios de comunicación social, por lo cual demuestra menor interés hacia el viejo *instrumentum regni* y puede mostrarse incluso disponible a que desaparezca en nombre de un progreso neoliumista. Por otro lado, la religiosidad popular se muestra cada vez mas enérgica ante las instrumentalizaciones con fines conservadores y, bajo la acción de animadores socio religiosos, se vuelve mas consciente de sus posibilidades renovadoras a nivel social y religioso, debido también al éxito de líderes prestigiosos como Gandhi y Martin Lutero King.³⁵

Al poner punto final a esta breve reseña de hipótesis interpretativas avanzadas por las ciencias del hombre, además de los interrogantes siempre abiertos acerca de su verificación o de su eventual satisfacción, urge una lectura mas profunda de la religiosidad popular, que, a la luz de la palabra de Dios y de sus auténticas interpretaciones nos permita fundamentar mejor, a través de la reflexión teológica contemporánea, los valores de espiritualidad aflorados en nuestro análisis de la experiencia religiosa vivida en el seno de la "cultura de los pobres".

IV. Introducción a una lectura teológica de la religiosidad popular

La actual tendencia de las ciencias humanas a revalorizar los valores manifiestos o latentes de la religiosidad popular constituye un signo de los tiempos significativo. No hay que eludir, sin embargo, el hecho de que en algunas de las perspectivas socio-psicológicas que hemos reseñado brevemente, surjan incompresiones y actitudes que no pueden dejar de suscitar perplejidad y desacuerdo. Con frecuencia, la religiosidad popular se contempla en una forma

demasiado exclusivista, como fenómeno de clases subordinadas y oprimidas, y se enarbola polémicamente como estandarte de liberación y de revolución frente a la religiosidad "oficial" a la que se juzga totalmente sujeta a los intereses de las clases hegemónicas.³⁶ Sin embargo, prescindiendo de estas radicalizaciones polémicas que desbordan una interpretación rigurosa de los datos, el estímulo merece que se lo acoja y profundice a nivel teológico. A esta lectura nos impulsan y nos ayudan tanto el mensaje evangelico como la actual reflexión teológica postconciliar.

1. A LA LUZ DEL EVANGELIO - Jesús condensa sin ambigüedades la religiosidad formal exterior e hipócrita de las clases y de las capas que en aquel tiempo ostentaban el poder. Por el contrario, tuvo acentos de admiración como vida y a veces entusiasta, ante la fe de los humildes, de quienes —prescindiendo de todo parámetro nacional o religioso— aceptó su exuberancia gestual, la lírica o fantasía de su lenguaje, la ingenuidad de sus exigencias, las apasionadas demandas de liberación de la enfermedad y la muerte, y sobre todo, la encantadora disponibilidad interior ante el Dios de los pobres, que hace de ellos los *anawim* (pobres de Dios o pobres de "espíritu"). Por mas que las recientes (y discutidas) lecturas "materialistas" de los evangelios puedan ayudarnos de alguna forma a comprender los contextos socio culturales de la época de Jesús y a valorar mejor sus actitudes, parece establecido que la primera bienaventuranza ("bienaventurados los pobres") no debe entenderse como exaltación de una clase proletaria entendida en el sentido moderno.³⁷ En coherencia con el mensaje bíblico profético, Jesús subraja con palabras y gestos que la actitud de auténtica fe y piedad se encuentra y florece mas fácilmente entre las clases humildes y oprimidas que en los niveles superiores, donde solo se encuentra a modo de excepción (Mc 10,23ss).

Si de estas premisas evangelicas se deduce la lógica consecuencia de que, incluso en la actualidad, la actitud de fe y de culto de las clases marginadas y oprimidas debe tomarse en atenta consideración y ha de estudiarse en profundidad, superando las dificultades que ha acumulado sobre ellas la situación secular de alienación, no se deduce de ahí que todo deba ser aceptado en bloque y

canonizado sin proceso alguno. Volviendo sin biblismos ingenuos al paradigma evangélico se advierte en efecto que tampoco Jesús avaló todos los comportamientos de los humildes, comenzando por la negativa a la invitación que éstos le proponían, después de la multiplicación de los panes, de que se convirtiera en su rey (Jn 6,15), para llegar a las frecuentes recusaciones de Pedro y de cuantos individuos del pueblo se mos traban reticentes a aceptar la perspectiva mesiánica que incluía la cruz (Mc 8,33). La invitación evangelica a la conversión el cambio profundo de mentalidad religiosa y por tanto, de los esquematismos artificiosos, de los que también eran prisioneros los revolucionarios de aquel tiempo³⁸ se dirige indistintamente a pobres y ricos, a las capas dominantes y subalternas. Una fe renovada interpela incesantemente a la religión en la que se encarna, como complejo de creencias, ritos y comunidades, bien sea que tal religión la viva el pueblo sencillo o las capas elevadas. La fe es estímulo a la reforma incesante de la religión ya que es transcultural y no puede agotarse en las formas históricas, de las que sin embargo tiene necesidad para que pueda ser vivida por el hombre.

Establecido este principio parece que se deduce de la buena nueva otra indicación, en el sentido de que ninguna institución religiosa puede hacer de la fe un monopolio exclusivo. En cuanto don gratuito de Dios, la fe sobrepasa las barreras humanas. En el ámbito de la Iglesia, que es precisamente sacramento de salvación, tampoco los guardianes del "deposito" de la fe (1 Tim 6,20), los intérpretes autorizados de los carismas (1 Cor 12,10), pueden considerar la fe como monopolio propio. En este sentido, afirma Pablo "No pretendemos dominar sobre vuestra fe" (2 Cor 1,24).

2. EN EL CUADRO DE LA RENOVACIÓN TEOLÓGICA - Las nuevas corrientes teológicas ofrecen un caldo de cultivo propio para el redescubrimiento de los valores espirituales insertos en la religiosidad popular, así como para su elaboración mental y su innovación pastoral. El antiguo desprecio que sentían los grupos elitistas y las condenas demasiado fáciles o radicales dirigidas contra la piedad del pueblo, no pueden encontrar apoyo alguno en la reflexión teológica que se mantenga fiel a las sugerencias del Vat II. Efectivamente, el concilio

reconoce en sus documentos el destello de verdad de las diversas religiones (NA 2), acepta en determinadas condiciones la validez del pluralismo litúrgico y cultural (AG 22), exhorta a buscar nuevas síntesis entre fe y religión, entre lo profano y lo sagrado, entre la vida cotidiana y la vida festiva. Por lo tanto, se puede decir certeramente con Metz que "apenas hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa condensada en los símbolos y narraciones del pueblo. Nada le es más necesario, si no quiere morir de inanición dentro de sus propios conceptos, que tan rara vez son expresión de experiencias religiosas nuevas y tantas veces repiten simplemente conceptos de experiencias pasadas"³⁹. En efecto, mientras que la religiosidad oficial tiende a anular las dimensiones narrativas y celebrativas de la religión, la piedad popular urge a la teología y a la pastoral litúrgica a proyectar la debida luz sobre la relación que debe existir entre la historia de la salvación y la historia particular de quienes participan en el culto. Estimula, además, a no olvidar que la celebración no consiste solamente en el desarrollo de una acción según determinadas rúbricas, sino que es ante todo festejar mediante ritos y símbolos una realidad en otro tiempo vivida, una fe en acción.

Al hilo de estas consideraciones, la teología actual tiende a subrayar el valor liberador de la religiosidad popular, puesto que bajo las cenizas de los ritos, contagiados tal vez por los residuos de la magia y de la superstición, se esconde la llama de una fe auténtica en Cristo liberador de la injusticia y la opresión. La teología tiene su punto de partida en la "praxis de liberación", encuentra aquí precisamente su *lugar teológico*: en el hombre o, mejor, en el no-hombre, explotado y oprimido en sus aspiraciones. Por eso la religiosidad popular, contemplada en su contexto, nos ayuda también a efectuar una nueva lectura, bajo otra luz y otra perspectiva, de la palabra de Dios y nos estimula a un modo nuevo de hacer teología, alimentando una nueva espiritualidad.

Esta espiritualidad, según un autorizado exponente de la teología de la liberación, es una forma concreta, suscitada por el Espíritu Santo, de vivir el Evangelio; un modo preciso de vivir "ante Dios" en solidaridad con todos los hombres, "con el Señor" y ante los hombres. Se trata de una espiritualidad

"nueva", porque ordena de nuevo los grandes pernios de la vida cristiana en función de un presente histórico que no puede ser desatendido por más tiempo. Tal espiritualidad se encuentra ante un desafío: "Allí donde la opresión y la liberación del hombre parecen hacer olvidar a Dios —un Dios tamizado por nuestra propia y larga indiferencia ante estas cuestiones— debe brotar la fe y la esperanza en aquel que viene a arrancar de raíz la injusticia y a aportar, en forma imprevisible, la liberación total"⁴⁰.

3. APORTACIÓN DE UNA RELIGIOSIDAD POPULAR RENOVADA A LA COMUNIDAD ECLESIAL Y CIVIL. - Además de sus aspectos teológicos, la relación entre religiosidad popular y religiosidad oficial resulta fecunda y necesaria de cara a un crecimiento de la fe en todo el pueblo de Dios y en la misma comunidad civil. En contacto con la piedad popular redescubierta y comprendida en sus valores espirituales, las clases burguesas medias toman conciencia de sus hipocresías y formalismos, del pecaminoso distanciamiento frente a la praxis de liberación, de las flagrantes contradicciones entre una presunta ortodoxia y la ortopraxis. Toda la religiosidad eclesial está orientada, como sucede en este último período de tiempo, a encontrar una conexión más sólida y coherente entre evangelización y promoción humana.

Por otro lado, la religiosidad popular en su liturgia renovada, y especialmente en la experiencia vivida y comunitaria de una Escritura que se lee de nuevo en primera persona, a la vez que se va purificando de las escorias alienantes de índole mágico-supersticiosa, puede, en virtud de la conciencia reconquistada de la "dimensión política" de la fe, abrirse a una fe más auténtica, cristológicamente rica por hallarse en sintonía con las perspectivas comprometidas y entusiasmantes de la liberación integral.

Una religiosidad popular renovada en estos términos resulta de inestimable valía para toda la Iglesia en orden a comprender y a actualizar mejor los valores de liberación del Evangelio. Hace surgir la esperanza de una condición humana distinta de la que comparten los oprimidos; un ansia profunda de justicia; una tensión hacia una comunidad "convival"; la aspiración a una fiesta que no sea solamente evasión del "reino de la necesidad", sino también participación auténtica del "reino de la libertad"; una expresión de fe que implique

a todo el hombre. El impacto de semejante religiosidad, rica en estos valores espirituales, no puede dejar de resultar positivo en la comunidad de los creyentes y de suscitar en ella beneficiosas reacciones en cadena, sobre todo si la comunidad de base y los grupos cristianos más sensibles a las instancias conciliares y a la relación entre fe y política son también capaces de poner en práctica un intercambio y una estrecha vinculación con la conciencia religiosa popular en orden a que su proceso de purificación y maduración se vea acelerado.

La consideración más atenta y la renovación de la religiosidad de las clases populares no interesan exclusivamente al discurso de la fe de los creyentes, sino que interfieren positivamente incluso en toda la comunidad civil. Ya en el pasado la religiosidad popular fue matriz fecunda de innovaciones y fermentos que contribuyeron a desencadenar nuevos dinamismos religiosos y civiles, como, por ejemplo, se desprende de la historia de las órdenes religiosas mendicantes del período medieval. Tampoco hoy, en una comunidad tan sensible a la instancia participativa, se ve razón alguna para que la religiosidad del pueblo no pueda igualmente hacer fermentar desde abajo la exigencia de un tipo de convivencia política y social que sintonice con el ideal evangélico, con la profunda cohesión entre fe y vida, entre liturgia festiva y compromiso cotidiano, entre evangelización y promoción humana.

En una sociedad donde la rápida evolución trastorna los equilibrios tradicionales entre clases sociales, no es presunción totalmente infundada el establecer una hipótesis en el sentido de que las clases que ahora son subalternas, una vez que se liberen de esta su condición, puedan en épocas no demasiado lejanas influir positivamente en la evolución y superación de la mentalidad burguesa, y ello en virtud de la espiritualidad subyacente a su experiencia religiosa. Despreciada y repudiada en otros tiempos por sus escorias mágico-supersticiosas, por la ignorancia y el barroquismo gestual enfático, será precisamente esta piedad popular la que podrá contribuir a la "conversión" de aquellas clases que, después de haber exorcizado orgullosamente la naturaleza y lo "negativo" (de donde nacía la magia de los pobres), intentan ahora exorcizar los nuevos miedos surgidos del desmesurado y deshumano desarrollo técnico con nue-

vos reflujos hacia el irracionalismo y la brujería⁴¹. Pero mientras el recurso a la magia por parte de los pobres mantenía una cierta tensión religiosa, este nuevo retorno al brujo se inserta en un clima cultural de secularismo avanzado. En consecuencia, tan sólo una experiencia espiritual nueva, fuerte y genuina, podrá permitir su superación.

G. Mattai

Notas.—(1) Cf Lamindo Britanio, pseudónimo de A. L. Muratori, *Della regolata devozione dei cristiani*, Venecia 1747 (nueva edición en Ed. Paoline, Roma 1957).—(2) Con esta expresión, Oscar Lewis indica un modelo conceptual específico para describir en términos positivos una subcultura de la civilización occidental. La cultura de la pobreza, según sus palabras, no es simplemente un hecho de privaciones y de desorganizaciones, términos estos que significan la ausencia de algo, sino que es "una verdadera cultura en el sentido antropológico tradicional, porque ofrece a los seres humanos un modelo de vida, un conjunto de situaciones preconstituidas y de problemas humanos, por lo que tiene una función significativa de adaptación. Este estilo de vida trasciende los confines nacionales y regionales y las diferencias urbano-rurales dentro del marco de las naciones" [O. Lewis, *La cultura della povertà*, en "Centro Sociale", 14 (1967), 2].—(3) Puebla la describe así: "Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado" (444).—(4) Cf D. Pizzutti, *Religiosità popolare e classi subordinate nel mezzogiorno*, en "Il Tetto" II (1974), 395ss. Es interesante, sin embargo, precisar que si bien es verdad que "esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los 'pobres y sencillos' (EN 48)", "abarca todos los sectores sociales" (Puebla, 447. Citamos por Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC Minor 55, Madrid 1979). Esta unidad que realiza la religiosidad popular en todo un pueblo, nos parece un dato importante, que no siempre se tiene en cuenta.—(5) Cf A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1971, 186ss.—(6) Esta idea se expresa abundantemente a lo largo de las obras de H. Cox, *Las fiestas de locos*, Taurus, Madrid 1972; *La seducción del espíritu*, Sal Terrae, Santander 1979. Y está presente también en muchos aspectos de los artículos publicados en la obra colectiva *Religiosidad popular*, Sigüeme, Salamanca 1976.—(7) Cf D. Pizzutti, *o.c.* (nota 4), 398ss. También pueden verse varias encarnaciones concretas, para América Latina, en la obra *Religiosidad popular* (nota precedente), 189-337.—(8) H. Cox, que hace años exaltaba

la secularización y despreciaba la religiosidad popular manifiesta hoy día un entusiasmo de signo opuesto. En su obra ya recordada *La seducción del espíritu* denuncia la tentación permanente de los poderosos (conquistadores iglesias y culturas) de servirse de la religiosidad popular como instrumento de presión. Pervirtir los institutos religiosos sanos y naturales de la gente con el fin de ejercer su control y su dominio constituye en su opinión el peor abus de la religión porque astutamente hace que las personas participen en su propia manipulación (p. 13) —(2) Cf J Ilopis *Religiosidad popular en España. Naturaleza de la discusión teológica actual* en Concilium 122 (1977) 252ss. Uno de los que más han estudiado la religiosidad en España es L. Maldonado. Pueden verse sus libros *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Cristiandad Madrid 1975. *Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Cristiandad Madrid 1979 (ahí encontrará el lector importante bibliografía) —(16) *Evan gelu nuntiandi* (= EN) 48 —(1) Para ampliar las referencias acerca del *Homo ludens* véan se los dos amplios boletines siguientes: I. Maldonado *Religiosidad popular* o.c. (nota 9) 193 218 V. Codina *Teología y experiencia espiritual*. Sal Terrae Santander 1977 243 270 —(12) I. Maldonado *Religiosidad popular* o.c. (nota 9) 298 317 (este apartado lo titula el autor *Lo político* y trata de ver los aspectos políticos de la religiosidad popular) —(13) Cf V. Paglia *Dimensioni sociali antiche e nuove festa liturgia pellegrinaggio santi* en *Evan gelizare* 4 (1977) 211 —(14) Para ultteriores exposiciones sobre las características de las fiestas religiosas populares puede verse J. Caro Baroja *El Carnaval*. Taurus Madrid 1965. Para América Latina *Religiosidad popular*. Sigüeme Salamanca 1976 —(15) Cf S. Rosso *Il culto nei santuarii mariani* en *Rivista Liturgica* 63 (1976) 383 393 —(16) Cf V. Paglia o.c. (nota 13) 215ss —(17) *Puebla* junto a un hermoso y extenso número dedicado a los elementos positivos de la pedad popular (454) dedica otro menos extenso a los aspectos negativos (456) —(18) Los nn 457 469 de *Puebla* están dedicados a evangelización de la religiosidad popular: procesos, actitudes y criterios y a tareas y desafíos de la misma religiosidad popular —(19) Es muy interesante a este respecto la obra de S. Bonnet *Prêtres secrets des Français d'aujourd'hui*. Cerf París 1976 que recoge las obras dejadas por los fieles en once santuarios franceses —(20) *Puebla* 446 —(21) V. Elizondo *La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural. El poder de los im potentes* en Concilium 122 (1977) 158 159 —(22) AA VV *Religiosità popolare nel meridione* en Idoc Internazionale 5 (1976) 1 96 —(23) A. Drago *Ipotesi sulla religiosità popolare napoletana e meridionale* en *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 273 (270 281). También A. Orensanz *Religiosidad popular española* (1940 1965). Editora Nacional Madrid 1974 —(24) Cf G. Milanese *Sociologia del la religione*. LDC Turin 1973 98ss —(25) Cf E. de Martino *Sud e magia*. Feltrinelli Milán 1971 2. El autor a la vez que subraya la importancia de la intuición que el clero tenía de la

función pedagógica de esta conexión se muestra consciente de lo que ha contribuido a acercar la magia al corazón de la religión católica (p. 88). Según sus palabras semejante planteamiento metodológico de las relaciones entre la magia lucana y el catolicismo meridional implica una valoración crítica bastante severa de la concepción protestante de un *Sui pagano* tierra preferente para extraer de ella material para la polémica anticatólica (p. 92). Ahora bien hay que afirmar terminantemente —dice De Martino con neta claridad que toda reducción de la vida mágico religiosa del Mediodía al paganismo del mundo antiguo está destinada a quedarse en mero argumento polémico confesional o en impresionismo taurístico y superficial. El más elemental sentido histórico nos recuerda que el paganismo antiguo con su complejo mundo mítico ritual con sus articulaciones y diferenciaciones en diversas y distintas civilizaciones religiosas está bien muerto por doquier y será inútil y van creer que se lo ha redescubierto en el catolicismo meridional con sus especiales determinaciones y matices (p. 94). El juicio del autor es extensible a las religiosidades de otras geografías que participan de unas mismas componentes —(26) Cf E. de Martino o.c. *Epi logo* 137 —(27) G. de Rossa *Fescovi popolo e magia nel Sud*. Guida Nápoles 1971 11 —(28) *Ib* 230ss —(29) A. J. Buntig *Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación*. Diagnóstico y reflexiones pastorales en AA VV *Ver cristiana y cambio social en América Latina*. Sigüeme Salamanca 1975 129 150 —(30) Cf en la misma obra citada de G. de Rossa (nota 27) la documentación relativa a la acción pastoral de mons. Anzani (1736 1777) y de otros obispos del Mediodía. De este análisis se deduce que liberar la religiosidad meridional de la viscosidad mágico supersticiosa ha sido obra lentísima —(31) Cf S. Galilea *Cristología pastoral y popular*. Paulinas Bogotá 1974. González Anleo *J. Catolicismo nacional nos talgaa y crisis*. Paulinas Madrid 1975 —(32) De entre la amplia producción de M. Weber en torno al análisis sociológico de la religión cf *Gesammelte Aufsätze zur Religion soziologie* 3 vols. Tübingen 1920 1921 —(33) Cf F. Alberoni *Carisma del ufficio e movimenti spontanei en il caso italiano* (a cargo de F. L. Cavazza y S. R. Graubard). Garzanti Milán 1974 11 470 477. Bellah, ahí mismo (I. 440 469) sostiene que la religión de fondo en Italia consistiría en la adhesión a la familia al clan a los grupos emparentados a la clientela a la secta y a la magia —(34) B. Croce *Uomini e cose della ecchia Italia*. Laterza Bari 1956² 120. Por el contrario L. Sturzo no aceptó nunca que el devocionalismo napolitano fuera instrumentalizado políticamente auspiciando la mejora de la condición religiosa de las masas rurales —(35) Cf S. Lasser *Gandhi y la no violencia*. Paulinas Madrid 1976. H. Gerbeau *Martin Luther King el justo*. Atenas Madrid 1971 —(36) Seemjantes actitudes han salido a relucir en las investigaciones que en varios congresos del movimiento *Cristianos por el socialismo* ha pedido en relación con el tema de la religiosidad popular. Ahora bien que la religiosidad

popular es el grito de la criatura oprimida es algo que reconoce el mismo Marx sin embargo la crítica más severa que le dirigen no pocas afirma que dicha religiosidad no engendra esperanza ni liberación auténtica [D. Power *Encuentro de culturas y expresión religiosa* en Concilium 122 (1977) 253] —(37) Una serena y sencilla valoración de las bien aventuranzas precisamente en ambientes de religiosidad popular véase en S. Galilea *Con templanza y apostolado*. Indo American Press Service Bogotá 1975 23 24 —(38) También F. Belo en su obra —tan discutida y tan discutible— titulada *Lectura materialista del evangelio de Marcos*. Verbo Divino Estella 1975 subraya con fuerza que la lógica de Jesús subvierte la de sus adversarios, la de la multitud y la de los zelotes estos últimos querían la independencia de Roma pero al mismo tiempo propugnaban el retorno a las viejas dialécticas rechazadas por Jesús sobre lo puro y lo impuro así como al primado del templo y de la ley —(39) Cf J. B. Metz *Iglesia y pueblo. El olvidado sujeto de la fe* en *La fe en la historia y la sociedad*. Cristiandad Madrid 1979 159 —(40) G. Gutiérrez *Teología de la liberación*. Sigüeme Salamanca 1973² 268 —(41) Es sabido que la magia y el satanismo se están difundiendo en los países de alto nivel de industrialización y que las ganancias de sus autores alcanzan al año varios miles de millones. Para una interpretación sociológica de este retorno a lo mágico por parte del hombre moderno cf A. M. Greeley *El hombre no secular*. Cristiandad Madrid 1974. Desde un punto de vista cristiano el retorno a la magia es un fenómeno de regresión a un estadio precristiano que ignora la soberanía cósmica y desende montada de la resurrección de Cristo [Diablo/exorcismo]

BIBL.—AA VV *Religiosidad popular*. Sigüeme Salamanca 1976.—AA VV *Una iglesia que nace del pueblo*. Sigüeme Salamanca 1979.—AA VV *Religiosidad postsecular*. Mensajero Bilbao 1978.—AA VV *Religiosidad y pedagogía de la fe*. Marova Madrid 1975.—AA VV *Practica religiosa y proyecto histórico*. *Hipotesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina*. Centro de Estudios y Publicaciones Lima 1975.—AA VV *La evangelización en el mundo rural*. Nova Terra Barcelona 1965.—Acquaviva S. S. *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*. Mensajero Bilbao 1972.—Alvarez Gastón R. *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*. BAC Popular Madrid 1976.—Boaso F. *¿Que es la pastoral popular?*. Patria Grande B Aires 1974.—Cox H. *La seducción del espíritu. Uso y abuso de la religión del pueblo*. Sal Terrae Santander 1979.—Maldonado L. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Cristiandad Madrid 1975.—Maldonado L. *Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Cristiandad Madrid 1979.—Orensanz A. *Religiosidad popular española* (1949 1965). Editora Nacional Madrid 1974.—Pannet R. *El catolicismo popular*. Marova Madrid 1976

REVISION DE VIDA

SUMARIO I La revisión de vida en el marco de la espiritualidad contemporánea II La práctica de la revisión de vida 1 Elementos estructurales de la revisión de vida 2 Indicaciones metodológicas III La revisión de vida como hecho teológico IV Aplicaciones particulares de la revisión de vida 1 La revisión de vida en los institutos religiosos 2 Revisión de vida y grupos juveniles 3 Revisión de vida y examen de conciencia

I La revisión de vida en el marco de la espiritualidad contemporánea

En la constelación de las prácticas espirituales brotadas del tronco de la experiencia cristiana le ha correspondido un éxito de los mas singulares a la practica de la revisión de vida. Surgida originalmente de la rama juvenil de la Acción Católica francesa (la JOC) se difundió rápidamente por los demás sectores de la misma Acción Católica luego la adoptaron grupos que trabajaban en situación misionera religiosos y religiosas sacerdotes institutos seculares y grupos juveniles de orientación apostólica.

Su expansión va coreada por voces de aprecio que adoptan tonos entusiastas. Congar llevo a decir que la revisión de vida aparecía como la forma de espiritualidad típica del postconcilio. Algunos grupos llegan a atribuir a la revisión de vida la función de *vinculum perfectivum* del elemento que mantiene unidos a aquellos que tienden a un seguimiento radical de Cristo ('la revisión de vida es el fundamento de la fraternidad'). Cuando se inculca 'vivir en estado de revisión de vida' esta llega a ocupar claramente el puesto que en otros tiempos se atribuía a la presencia de Dios. No queremos dejarnos llevar por el facil juego de las frases altisonantes. Es mas importante analizar el significado profundo que esta practica asume en el contexto de la espiritualidad actual. Se ha querido ver en nuestra época espiritual una revolución analoga a la que tuvo lugar en el s. XIV con la *devotio moderna*. La revisión de vida podría tener entonces para nuestra época una importancia equivalente a la que tuvo la oración de reflexion en la espiritualidad moderna.

Decíamos que la cuna de la revisión de vida fue la JOC. Su campo de cultivo fue la espiritualidad del laicado com

prometido Su libro profético es *Oraciones*, de M Quoiist Las razones del éxito y de la rápida difusión de la revisión de vida hay que buscarlas en las necesidades a las que ha dado una respuesta eficaz Una lenta pero incontestable transformación socio-psicológica impulsaba hacia una participación de todos en los problemas de todos Los obreros de las fabricas y los jóvenes de la escuela aprendían a tomar la palabra, a intervenir y a reclamar el derecho a ser protagonistas de su propio destino El mayor francés del 68 estuvo precedido de una larga gestación, durante la cual los militantes efectuaron su aprendizaje de democracia directa Al mismo tiempo, se llegaba al descubrimiento del valor primitivo del "grupo" La psicología estudiaba su función y su dinámica, la experiencia demostraba su absoluta necesidad para contrastar el anonimato de la cultura de masas, para personalizar las relaciones y para dar mayor incisividad al "comprometerse" Limitando nuestra consideración al campo de la militancia específicamente cristiana, la necesidad más profundamente sentida era la de integrar el mundo mismo de la fe con la acción directa en la transformación de las estructuras sociales alienantes No se quería reducir la función de la fe al incremento de la piedad privada y al cumplimiento de las prácticas del culto En el lenguaje teológico preconiliar adquirió muchas veces esta relación el nombre de tensión entre "horizontalismo" y "verticalismo" A continuación se centro la atención en los inconvenientes derivados de la dicotomía entre acción y contemplación Los grupos cristianos comprometidos encontraron en la revisión de vida la posibilidad de reaccionar frente a la disociación entre fe e intervención en el campo social, con el propósito de reconstruir la unidad y la homogeneidad de la existencia cristiana Es cierto que en un primer momento se llevó a cabo esta sutura preferentemente a nivel moral, es decir, con referencia al comportamiento social y a la conducta personal de un determinado ambiente Sin embargo de la lectura de la primera bibliografía dedicada a la revisión de vida surge el intento constante de superar el nivel moral para dar a la revisión de vida una profundidad teológica específica Y se puede decir que la operación consiguió un éxito completo, según veremos en detalle en el contexto de la justificación teológica de la revisión de vida

La revisión de vida al llevar a la interiorización y a la personalización de los acontecimientos, prepara una intervención más dura, más motivada y más responsable Constituye una guía para la acción apostólica del individuo y del grupo entero, una vez que se ha agudizado la mirada y se ha transformado la mentalidad por un encuentro directo con el plan de Dios revelado claramente en Jesucristo

Antes de descender a detalles, es oportuno poner de relieve la consonancia global de esta actitud con la que el concilio Vat II propone a toda la Iglesia Este la ve en el mundo, y no fuera de él ni separada del mismo Exhorta a los cristianos a no retirarse aristocráticamente de la lid, sino a discernir los signos de los tiempos a colaborar con todos en orden a la construcción de un mundo más humano y a mirar al mundo con los ojos de Dios, caminando hacia Dios como hombres del mundo Hay quien ha querido ver en el concilio una enorme revisión de vida llevada a cabo por toda la Iglesia Independientemente de la metáfora, parece controvertible que la revisión de vida en sentido técnico está en sintonía con lo que el concilio espera de toda la comunidad de los creyentes

II. La práctica de la revisión de vida

1 ELEMENTOS ESTRUCTURALES DE LA REVISIÓN DE VIDA A medida que los grupos cristianos practicaban la revisión de vida, iba destacando la exigencia de definir las características constitutivas de la misma para distinguirla de otras prácticas espirituales En el libro de J Bonduelle sobre el tema de la revisión de vida, encontramos un conjunto de testimonios directos de este trabajo de progresiva calibración son testimonios tomados de boletines de diversos movimientos apostólicos que practicaban la revisión de vida¹ A través de esta documentación es posible revivir el proceso de progresiva puesta a punto a lo largo de los años cincuenta y comienzo de los sesenta

En vez de dar una arida definición, preferimos sugerir los aspectos fundamentales de la revisión de vida describiendo cómo "funciona" Evoquemos visualmente la situación típica de un grupo de personas que se sienta en torno a

una mesa La revisión de vida no se hace a solas, de tu a tu, ni tampoco se hace en masa El número de personas que admite es precisamente el que haga posible un intercambio en el que todos participen La dimensión numérica de la revisión de vida tiene un carácter funcional con respecto al intercambio personal Además el grupo se estructura formalmente La referencia a un cometido común crea la unidad del grupo Los franceses llaman a este tipo de grupo *equipe*, término ampliamente internacionalizado Los filólogos han puesto de relieve que esta palabra designa originalmente un convoy de lanchas a la salida del estuario, a continuación paso a significar un grupo de seres humanos vinculados a un trabajo común o unidos entre sí por un cometido común Lo cierto es que la relación de compromiso común es condición indispensable para que el grupo reunido pueda hacer revisión de vida

El segundo elemento que pone al grupo en situación de revisión de vida es el que especifica la finalidad del encuentro Este puñado de personas no se reúne para discutir un tema de estudio ni para preparar o celebrar la liturgia como tampoco por el simple placer de estar reunidas unas cuantas personas de carácter afín Los componentes del grupo que hacen revisión de vida se reúnen específicamente para "conversar" Hacen referencia a la vida a los acontecimientos cotidianos y a todo aquello que estructura la existencia propia y de las demás personas en el ambiente de trabajo y en la familia El "hecho de vida" se transforma de esta manera en el punto de convergencia de la inteligencia cristiana de los miembros del grupo "Inteligencia cristiana" ambos elementos son esenciales La inteligencia es reclamada en este campo dentro de su función etimológica de "intus legere" es decir, de ver más allá de las apariencias de captar las motivaciones de las personas, la madeja de causas que inciden en un acontecimiento, en una palabra, la inteligencia está llamada a hacer que salgan a flote las otras nueve décimas partes de un hecho de vida que como un *iceberg*, se encuentran bajo la superficie del agua de las apariencias El retrato exacto de una situación nace del descubrimiento de las dimensiones invisibles de todo hecho La inteligencia de estas personas es además, una inteligencia cristiana es decir, motivada por la fe, al referirse

a Jesucristo y a su evangelio El hecho de vida se contempla al trasluz de la buena nueva de un plan de Dios sobre el mundo anunciado y realizado por Jesús, un plan que sigue implicándonos a todos los hombres un plan que confiere a las vicisitudes del mundo una profundidad misteriosa e insospechada

No nos alargaremos más en este aspecto de la revisión de vida porque habremos de tomarlo en consideración más detalladamente cuando aportemos indicaciones sobre la metodología de la revisión de vida Baste por ahora haber recordado este elemento constitutivo el conversar fraterno sobre los hechos de la vida intentando verlos con la mirada misma de Dios esa mirada que nosotros conocemos por haberla leído en los ojos de Jesús por haberla escuchado de su boca y por haberla visto en sus acciones Es evidente entonces que el grupo que hace revisión de vida —y éste es el último elemento constitutivo— vive un método de oración ya sea que esta surja explícitamente durante el desarrollo de la reunión, ya sea que se encuentre latente en todo el encuentro sin aflorar de forma explícita a la conciencia (se puede pensar en la experiencia de los discípulos de Emaús que hacen con un peregrino anónimo la "revisión de vida" sobre un "hecho de vida" recientemente sucedido en Jerusalén y rezando adentro los planes de Dios y entrando en una actitud interior de *metanoia*, pero que solo más tarde reconocerán la gracia de aquel momento de oración "¿No ardía nuestro corazón?")

Estas referencias a las intenciones fundamentales y al clima que envuelve la revisión de vida nos permiten trazar expresamente los límites que la separan de otras actividades espirituales análogas Ante todo, por ser una práctica espiritual que afecta a un grupo de personas en cuanto tal grupo se distingue de los ejercicios espirituales y de todas aquellas actividades que se proponen llevar al creyente al desierto para que en su individualidad se sitúe frente al amor trascendente de Dios y a las responsabilidades que de ello se derivan Análogamente podemos decir que la revisión de vida se diferencia de la corrección fraterna y del examen de conciencia hecho en grupo También es algo distinto de la pausa de revisión de la actividad que todo grupo activo debe imponerse para no perderse en un activismo estéril Alguno de estos elementos puede estar presente de forma oca

sional Sin embargo, lo que distingue específicamente a la revisión de vida en cuanto método que hunde sus raíces en la espiritualidad del compromiso apostólico es la reflexión cristiana realizada en común con el fin de adquirir una visión de la vida cotidiana en sintonía con la mirada con que el Padre contempla el mundo en orden a la realización de su proyecto de salvación. Se trata de una "segunda mirada" a la realidad una mirada de fe viva que pone de relieve el valor que la vida profana tiene a los ojos de Dios y que revela la llamada divina inserta en los acontecimientos cotidianos. Esta segunda mirada permite al creyente establecer una unión orgánica entre la fe y la vida para transformarse así en la base operativa de la actividad apostólica.

2 INDICACIONES METODOLÓGICAS Al difundirse entre los diversos movimientos apostólicos la revisión de vida experimentó modificaciones de métodos. En cuanto expresión de la espiritualidad de la acción, es obvio que sea sensible a los diversos enfoques operativos de la realidad. La referencia al Evangelio —el llamado momento del "juzgar"— es vinculante para cualquier tipo de método. Las diversificaciones se producen en el modo en que, al comienzo de la revisión de vida, la atención se centra en los hechos: es decir, en el momento del "ver". Algunos prefieren concentrarse en las actividades del grupo mismo con lo cual la revisión de vida es equivalente a un interrogatorio crítico sobre la acción llevada a cabo. La pausa que el grupo dedica a someter a reflexión religiosa su propio compromiso activo debería llamarse más exactamente "revisión de actividad". Es necesario ampliar el concepto específico de revisión de vida si queremos incluir en el este tipo particular de observación de lo realizado por el grupo. Sin embargo no se puede decir que esta ampliación implique una falsificación del sentido de la revisión de vida. Pero es cierto sobre todo cuando la revisión de actividad se utiliza en grupos juveniles en estos casos la revisión de actividad se convierte en momento de crecimiento que se hace necesario pedagógicamente por la exigencia de fijar la atención en la dimensión sobrenatural de las iniciativas apostólicas.

Otros métodos de revisión de vida dignen, en cambio, la atención hacia los típicos "hechos de vida". Y estos se eli-

gen ocasionalmente según las experiencias y el interés de los miembros del grupo. A veces los hechos de vida se eligen dentro del cuadro fijado por la "encuesta" anual. La encuesta no es una inquisición, es decir no es una mirada indiscreta al interior de la vida de los demás sino un esfuerzo de atención permanente en un sector determinado, con el fin de evitar la dispersión y la superficialidad.

Cualquiera que sea el campo concreto de la vida que se quiera someter a observación la revisión de vida procede según tres momentos fundamentales y sucesivos, que han recibido nombres diversos en las distintas organizaciones: ver-juzgar-actuar. Encuentro-verificación-compromiso, realidad experimentada realidad transfigurada en la fe realidad transformada en la caridad; ver-comprender-colaborar. La denominación más difundida es la primera ya que se ha acreditado por el amplio uso que se ha hecho de ella en la Acción Católica francesa. En todas partes se constata la misma dialéctica de lo *visible y concreto*, formado por hechos de vida o por actividades llevadas a cabo se pasa a lo *invisible concreto*, lo de Dios, que obra en la realidad de acuerdo con un proyecto de creación y de salvación, para terminar desembocando en la *vivencia concreta* del compromiso apostólico.

La experiencia ha ratificado un método cada vez más preciso. En él se prevé que una vez delimitado el hecho de vida que constituye el punto de partida, la revisión de vida proceda mediante estos tres momentos, siguiendo la línea de algunas preguntas guía concretas (los franceses las llaman *grilles*). Estas no pretenden ser una camisa de fuerza para la revisión de vida sino un carril que la ayude a no desviarse. El método, si ha sido experimentado amplia y fielmente, sirve para interiorizar el procedimiento de la revisión de vida, es decir, para conseguir que se convierta en el modo habitual con que el creyente se acerca a la realidad y a los acontecimientos de la vida incluso cuando no haga formalmente la revisión de vida.

Examinemos ahora más de cerca como procede una revisión de vida. Aunque resumida esta descripción podrá servir a cualquiera como iniciación al método de la revisión. Durante el primer momento se centra toda la atención en el hecho de vida propuesto por cualquier miembro del grupo. Con la

revisión de vida se gira en torno a este hecho para "verlo" en todas sus componentes: las actitudes de las personas implicadas, las motivaciones, las influencias de los modelos sociales, la inserción del hecho en el tejido de la sociedad y de la humanidad. Para este primer momento pueden ser útiles las siguientes preguntas-guía²

• ¿Que estímulos o motivos interiores han llevado a X a este tipo de comportamiento?

• ¿No hemos experimentado también nosotros alguna vez el mismo impulso o sentimiento?

• ¿Conocemos otros hechos en los que actúa el mismo impulso o sentimiento?

• ¿Quien puede haber influido en el protagonista siendo, por tanto responsable con él?

• ¿Y que responsabilidad tenemos nosotros?

Como se ve las preguntas-guía encierran la búsqueda hacia una implicación de los participantes en el hecho examinado. De otra forma la revisión de vida degeneraría en simple chisme rreo o en moralismo de tipo farisaico.

Esta primera visión del hecho es completada por consideraciones que se mueven en un ámbito al que podríamos llamar de "teología natural". Se trata de hacerse sensibles a los valores creativos subyacentes a toda situación, sobre todo al valor de la persona que jamás puede cancelar por completo ninguna deformación pecaminosa. A este respecto podemos ayudarnos con las siguientes preguntas:

• ¿Qué hay de creado por Dios en el hecho llevado a cabo por X?

• ¿De qué forma ha sido deformado o destruido por el mal este bien de X?

Sin embargo en nuestra calidad de cristianos, nuestra visión de la realidad no está completa hasta que no la hayamos transportado al plano de Dios revelado en Jesucristo. Mediante él se ha puesto de manifiesto el designio de amor del Padre, es decir, el modo en que todas las cosas están llamadas a "contribuir al bien" (Rom 8,28). Tene-

mos acceso al secreto de Dios (el "misterio" en el lenguaje de san Pablo) a través de las palabras y los gestos humanos de Jesús somos iniciados, por así decirlo, en la "mentalidad de Dios". Así, las cosas, los acontecimientos, las personas que tenemos ante los ojos se transfiguran "Juzgamos" la realidad con la misma mirada del Padre revelada por Jesús. La referencia al Evangelio es aquí indispensable. La revisión de vida presta atención privilegiada a aquellos pasajes en los que es Jesús mismo, con sus opciones y sus actitudes concretas, quien nos da la "buena nueva" del reino. La Escritura no aparece entonces ya como libro que contiene una sabiduría arcana, sino como testimonio viviente a favor del testigo viviente del Dios viviente. La experiencia del Cristo viviente en la palabra de Dios es uno de los frutos más preciosos de la revisión de vida.

Para un desarrollo concreto de la revisión de vida, en este segundo momento nos podrán ayudar las siguientes preguntas-guía:

• ¿Como se comporta Jesús en situaciones semejantes en el Evangelio?

• ¿Qué está haciendo actualmente para llevar a cumplimiento su plan de salvación?

• ¿Qué parte del plan de Dios nos corresponde estudiar a fondo?

• ¿Que colaboración nos pide Dios en esta situación?

Esta última pregunta nos introduce en la tercera fase, que es la del "obrar". La acción no se agota en hacer esto o aquello. La acción primera y fundamental es el cambio de mentalidad, la conversión en el sentido de *metanoia*. Coincide la "mentalidad" del Señor y después de adorar e interiorizar su plan, se intenta poner manos a la obra y comprometerse en una acción concreta. A este respecto resultan adecuadas las siguientes preguntas guía:

• ¿Como vemos ahora la situación de X, así como la nuestra, en virtud de las constataciones que hemos hecho?

• ¿Cómo podemos convertirnos a este nuevo modo de entender la vida?

• ¿Qué podemos hacer de momento por X?

III. La revisión de vida como hecho teológico

La práctica de la revisión de vida tiene indudablemente una trascendencia antropológica relevante. Centrada en los valores de la persona de las relaciones humanas cercanas y del compromiso social constituye un elemento de desarrollo tanto para el individuo como para el grupo. Pero ¿cuál es su valor teológico? Las primeras tentativas de valoración han visto en ella una expresión típica de la espiritualidad del compromiso (P. Suavet) y un fruto maduro del despertar del laicado. En este sentido P. Congar consideraba la revisión de vida como una creación original debida a los laicos quizá la primera de la historia en el campo de la espiritualidad "fruto y signo al mismo tiempo de la reconstrucción de un hombre cristiano".³ La revisión de vida hace surgir un nuevo tipo de laico cristiano plenamente inmerso en el mundo con su compromiso temporal que expresa su fe cristiana en la trama más terrestre de la humanidad.

Otros han intentado comprender teológicamente la revisión de vida a partir de la espiritualidad del "acontecimiento". Esta óptica aparece ya explícitamente indicada en el prólogo del libro de M. Quoist al que hemos hecho referencia: "Escuchad a Dios que habla muy realmente en la vida propia y en la vida del mundo. Dios se dirige a nosotros a través de todos los acontecimientos".⁴ Esta indicación ha sido seguida con gran seriedad e interés por el padre J. P. Jossua.⁵ Este autor toma como punto de partida la constatación de que el término "acontecimiento" aparece constantemente en la bibliografía de la Acción Católica especialmente después del año 1959. Su uso no queda en realidad restringido a la revisión de vida sino que aparece en gran parte de la producción teológica que se ocupa del compromiso de los laicos en el mundo. A pesar de que a veces el término va cargado de un peso desproporcionado nos remite fundamentalmente a una concepción teológica según la cual Dios actúa a través de los acontecimientos históricos mediante estos si sabemos interpretarlos con fe a la luz del Evangelio. Dios nos llama a tomar posición y a actuar en pro de la evangelización del mundo y su transformación en la estructura profana misma gracias a los dinamismos y a los valores evangé-

licos sin que por ello pierda el mundo su autonomía. La espiritualidad del acontecimiento se sitúa prácticamente en la línea de la reflexión teológica de las relaciones entre Iglesia y mundo dependiente del pensamiento de Maritain, Mounier, Chenu de Congar y de Rahner. La revisión de vida en su preocupación por llegar del acontecimiento a su significado misterioso para convertirse después en acción evangélica directa se sitúa en la misma línea que la preocupación social propuesta por los papas como *conditio sine qua non* de la autenticidad del Evangelio en nuestro tiempo.

Pasando luego de las definiciones a los ejemplos prácticos podemos encontrar en los dossieres de la Acción Católica Obrera y de *Masses Ouvrières* cantidad de indicaciones precisas sobre como se traduce en hechos la espiritualidad del acontecimiento. Encontramos análisis metódicos para comprender el "sentido divino" de una huelga, de una muerte en un caserón popular de un caso de racismo de un acto de vandalismo juvenil. Estos hechos contingentes mirados con una atención evangélica y transformados en objeto de un juicio cristiano aparecen cargados de significados en el plan de Dios precisamente esto es lo que permite comprometerse en una acción pastoral y militante. No está dicho pues que haya que aceptar el acontecimiento como "voluntad de Dios" tal como se nos inculcaba en la espiritualidad de la época moderna (recuérdese por ejemplo a san Francisco de Sales y su distinción entre la voluntad de Dios "significada" y la del "bon plaisir" que conocemos a través de los acontecimientos). Tanto los acontecimientos locales menores como los acontecimientos políticos de gran trascendencia se contemplan como provocación para actuar de una manera evangélica. La espiritualidad del acontecimiento se mide por lo tanto por la estatura personal del cristiano que encuentra su puesto no ya entre las fuerzas conservadoras sino entre las vanguardias que adoptan una actitud crítica de cara a una sociedad que hay que transformar.

Sin embargo una crítica teológica purada percibe carencias en la teología de la "realidad terrena" subyacente a la práctica de la revisión de vida. Especialmente en el período preconciliar ocurre a veces que el significado religioso está ligado de forma excesivamente precaria a la densidad humana del acontecimen-

to. El proceso de la revisión de vida se reduce entonces a una piadosa interpretación de los acontecimientos.⁶ Para salir al paso del peligro de esta simplificación moralista es necesario insistir en la dimensión escatológica de la Iglesia. Esta va al mundo pero en cuanto se considera signo del reino futuro de Dios relee la historia humana de Jesús en el momento histórico actual no para edificarse sino para proclamar como los profetas bíblicos la verdad de Dios en nuestra historia. No es retórico comprender la revisión de vida a partir del cometido profético de la Iglesia: "La revisión de vida es el lugar de la profecía de Cristo hoy. La misión de la profecía es iluminar la historia actual, esclarecer las opciones cruciales y convocar al hombre a la administración responsable de su mundo en espera de la segunda venida de Cristo. Misión de la revisión de vida —misión también de la teología bajo el aspecto cultural e ideológico— es guiar, criticar y profundizar la profecía".⁷

Tras el activo fermento de los años cincuenta era necesario que en la enorme cantera de experiencias prácticas y de ideas teológicas formada por el intercambio entre Iglesia y mundo se alzara una palabra autorizada y orientadora. Esta palabra la dijo el Vat II especialmente en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Ya Juan XXIII había inaugurado la actitud de la benevolencia y del diálogo. *La Gaudium et Spes* da un paso más. Afirma que la Iglesia para desempeñar su cometido que es el de "continuar la obra misma de Cristo" debe abrir los ojos, la mente y el corazón ante los acontecimientos del mundo. "Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escuchar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio de forma que acomodándose a cada generación pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos sus esperanzas sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (GS 4). Así pues no es suficiente que el cristiano abandone el firmamento dogmático y vuelva a tomar contacto con los acontecimientos es preciso además que se refiera a acontecimientos cualificados los "signos de los tiempos". Según

uno de los teólogos que en mayor proporción ha inspirado esta perspectiva se entiende por "signos de los tiempos" aquellos fenómenos generales que comprenden toda una esfera de actividad y expresan las aspiraciones y las necesidades de la humanidad actual. Pero estos fenómenos generales son "signos" tan sólo en el ámbito de una toma de conciencia en el movimiento de la historia. Al discernir de tal forma los signos de una realidad que los supera los "acontecimientos" no quedan vaciados de su contenido inmediato. A pesar de que impliquen una historia santa la historia no queda disminuida en su valor de historia. Para que los signos de los tiempos sean efectivamente signos es necesario que el carácter significativo de los acontecimientos y de los fenómenos no aparezca como una superestructura sino que esté integrado y encarnado en la misma realidad terrestre e histórica.⁸ Los "signos de los tiempos" constituyen un progreso teológico en relación con la "espiritualidad del acontecimiento" en cuanto que impiden una lectura del sentido divino o evangélico de los acontecimientos en sentido espiritualizante haciendo abstracción de su realidad terrestre. Es preciso escucharlos y comprenderlos siguiendo las leyes que les son propias sin intentar sobrenaturalizarlos prematuramente. Lo que vendría a ser una instrumentalización apologetica. El recurso a los "signos de los tiempos" no nos ahorra el esfuerzo especulativo sino que nos obliga taxativamente a realizarlos. No se trata de no prestar a Dios nada más que nuestra propia voz en el acontecimiento.⁹

El subsuelo doctrinal de la teología de los signos de los tiempos puede proporcionar a la revisión de vida un apoyo más sólido que los conseguidos hasta el presente. Esta lo necesita para pasar de la fase de adolescencia explosiva a la de una madurez más reflexiva. ¿No es quizá este el camino que ha seguido toda la Iglesia empeñada en el acontecimiento conciliar?

IV. Aplicaciones particulares de la revisión de vida

Completemos ahora el panorama de la práctica y de la reflexión sobre la revisión de vida haciendo alguna referencia a su aplicación en dos sectores par-

ticulares de la vida eclesial y comparándola con el examen de conciencia.

1. LA REVISIÓN DE VIDA EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS - El desbordante éxito obtenido en los grupos apostólicamente comprometidos y la atención creciente que se ha ganado de los teólogos y de las jerarquías eclesásticas, son para la revisión de vida una credencial más que suficiente ante cualquier tipo de ambiente cristiano. Nada tiene, pues, de extraño que también las comunidades religiosas se hayan interesado por esta práctica y, en algunos casos, la hayan adoptado. Y ello no por estar al día o adaptarse mecánicamente a los gustos del laicado, sino por una actitud de disponibilidad interior frente a un método espiritual que parece el más en consonancia con las exigencias actuales. Sin embargo, la inserción de la revisión de vida en las comunidades religiosas no es fácil; entre otras cosas, porque es una fórmula adaptada a un grupo (*équipe*) y no a una comunidad. La indicación se toma tanto en sentido numérico como en sentido cualitativo. Antes, hemos asociado de manera visual la revisión de vida con un grupo pequeño que se sienta para discutir en torno a una mesa; ahora bien, éste no suele ser el caso más corriente entre las comunidades religiosas tradicionales, que tienden a ser concentraciones desmesuradas. La contraindicación se agrava si consideramos la función del grupo. La revisión de vida reúne a personas que, además de haberse agregado por pura espontaneidad, se mantienen unidas por un compromiso común. Las comunidades religiosas, por el contrario, suelen ser el resultado del acercamiento de personas muy distintas y en las que la vocación común no forma una base suficiente para proceder a un encuentro basado en la inmediatez y la espontaneidad. El grado de homogeneidad de una comunidad religiosa no es precisamente el que exige la revisión de vida.

La revisión de vida está contraindicada especialmente allí donde están implicadas las familias religiosas de cuño antiguo. Más que implicadas, estas comunidades podrían verse complicadas. Si la familia religiosa ha nacido en otro clima y otra época; si ha asumido una fisonomía determinada como consecuencia de la sedimentación de formas tradicionales; si se mueve con reluctancia fuera del cauce de las constituciones, el querer introducir la revisión de

vida corre el riesgo de provocar escisiones en la comunidad. Este puede ser el caso típico del vino nuevo que hace reventar los odres viejos. Esta posibilidad no puede considerarse a la ligera por parte de quien ha aprendido del Evangelio a ser respetuoso con la mecha humeante.

Muy distinto es el caso de las familias religiosas de reciente constitución. Estas han crecido generalmente en el mismo clima social y eclesial en que se ha producido la toma de conciencia del laicado; la vida espiritual de los religiosos y de las religiosas se funda en una visión teológica de tipo histórico-bíblico más que sistemático-racionalista; la actitud frente al mundo es de simpatía y de apertura, más que de defensa y apologética; la intervención apostólica, llevada a cabo muchas veces en colaboración con los laicos, ha sustituido al aislamiento tras los muros protectores del convento. Allí donde se verifican estas condiciones, puede introducirse sin violencia alguna la práctica de la revisión de vida.

Las dos situaciones extremas que aquí se han reseñado y que desaconsejan o recomiendan respectivamente la adopción de la revisión de vida, están muy lejos de agotar todos los casos posibles. Como sucede habitualmente, la vida nos presenta más bien unas situaciones intermedias; en tales casos no se puede decidir con un sí o un no drástico. La valoración de la oportunidad de adoptar la revisión de vida en las situaciones fluctuantes es obra de discernimiento de espíritus. Sin embargo, no se desvaloriza la utilidad de la revisión de vida como instrumento de reestructuración de las grandes comunidades en pequeños grupos centrados en compromisos concretos de testimonio y de apostolado.

2. REVISIÓN DE VIDA Y GRUPOS JUVENILES - Un campo de elección para la práctica de la revisión de vida es el de los grupos juveniles. A muchos educadores les parece la revisión de vida un instrumento ideal para hacer del grupo un elemento estable de formación cristiana que trasciende el momento espontáneo del asociacionismo juvenil. Su técnica responde excelentemente a la necesidad de encontrar un equilibrio entre la intervención en la realidad circundante (compromiso, acción, realización de proyectos) y la "celebración" de la acción misma (reflexión, contemplación gozosa, búsqueda de un significado pro-

fundo). La revisión de vida ayuda, además, a encarnar la fe cristiana, a inscribir la propia acción en el contexto de un plan de salvación universal, ampliando así los centros de interés del grupo. Otro aspecto positivo de la revisión de vida podría ser el hábito que en el joven crearía mirando los hechos de vida como a cámara lenta, examinando el haz de causas y de motivaciones subyacentes. Un "ver" bien llevado contrasta con la tendencia al dogmatismo, cuya réplica en el plano moral es el dualismo, que divide al mundo en blanco y negro. Cuando se ha descendido al fondo del acontecimiento y se ha encontrado allí un reflejo del propio rostro (si no, incluso, una cierta complicidad), no puede seguir uno emitiendo los mismos juicios que antes. Finalmente, la revisión de vida crea una familiaridad con el Evangelio y con los planes de Dios. En suma, este método se acredita como medio muy adecuado para una pedagogía de la fe. No parece por ello exagerada la opinión de quien considera que la revisión de vida es una cuestión de vida o muerte para los grupos juveniles.

Pero si hay que reconocer los méritos de la revisión de vida, es necesario también denunciar los peligros que lleva consigo. Cuando se quiere leer en un fenómeno histórico, sujeto de por sí a una pluralidad de interpretaciones, un signo de Dios, se corre el riesgo de atribuir a la divinidad lo que depende de la iniciativa libre y ambigua del hombre. Por este camino se pueden introducir subrepticamente el subjetivismo y el moralismo; es decir, se reconocerá la acción de Dios en la historia tan sólo en lo que corresponde a los deseos propios y corrobora las ideas propias. Ello nos desviaría hacia una mentalidad de cuño dogmático e integrista. En el límite extremo de la degeneración, lo que debería ser una escuela de la mirada de la fe puede convertirse en una escuela de ateísmo. Así se describen las posibles consecuencias de una interpretación pietista de los acontecimientos: "A fuerza de identificar a Dios con unas aproximaciones o unas interpretaciones discutibles o que no resisten el análisis más elemental, se corre el riesgo de hacer que Dios pase por ser una ilusión; la pedagogía espiritual que lleva a los adolescentes a buscar a Dios en su propia vida, mientras no supere la etapa de buenas intenciones y no despierte el sentido de Dios por Dios mismo, corre el riesgo de desbocarse en el ateísmo

más declarado; al descubrir que se ha designado con el nombre de 'signo de Dios' lo que encuentra ahora que depende de la psicología o de la relación social más evidente, el adolescente podrá pasar fácilmente del carácter ilusorio de la interpretación adquirida al carácter ilusorio del Dios así designado"¹⁰.

Es frustrable evocar el espectro de una frustración radical de los éxitos de la revisión de vida. Así se nos pone en guardia contra el peligro de una lectura de la realidad que se reduzca a una piadosa interpretación de los acontecimientos, saltando a pies juntillas el momento de la búsqueda de categorías racionales de interpretación y de transformación de la realidad. Sería fatal que el joven se ilusionara con poseer, gracias a la revisión de vida, un atajo que le permite ver lo que sucede en el mundo, o bien una receta para intervenir. La revisión de vida será, por el contrario, un precioso instrumento de formación si ayuda al adolescente a luchar contra la tendencia al integrismo y le enseña a concentrar su mirada en Cristo muerto y resucitado, que es el *único signo* dado por Dios a los hombres, y a obrar según la ética de la libertad y de la responsabilidad, que surge de un encuentro auténtico con los planes revelados por Dios.

3. REVISIÓN DE VIDA Y EXAMEN DE CONCIENCIA - Las consideraciones sobre la función pedagógica de la revisión de vida nos autorizan a intentar un desarrollo ulterior, estableciendo una comparación entre la práctica de la revisión de vida y la del examen de conciencia. Este último ha gozado durante muchos siglos de gran consideración en la vida espiritual, sobre todo en los ambientes monásticos. Muchos autores espirituales han recomendado este ejercicio como instrumento privilegiado para alcanzar un mejor conocimiento de sí mismo, lo que constituye un presupuesto psicológico para cualquier progreso en la vida ascética. También hay quien ha pretendido fundar la práctica del examen de conciencia sobre la exhortación de san Pablo respecto a la participación en la mesa eucarística: "Exámínesse, pues, el hombre y entonces coma del pan y beba del cáliz" (1 Cor 11,8). Históricamente, la influencia mayor se debió a las prácticas análogas que recomendaron los filósofos estoicos (Séneca y Plutarco) desde la perspectiva de una ética naturalista, centrada en el hombre,

que les era propia, orientada a reforzar psicológicamente al individuo y a hacerlo capaz de autodeterminarse. Del ejercicio ascético con vistas a un progreso moral o espiritual, conocido como examen general de conciencia, se fue diferenciando el examen particular. Recomendado ya en la *Imitación de Cristo* ("Si todos los años extirpáramos un vicio, pronto seríamos perfectos"), encontró su forma clásica en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. El examen particular permite concentrarse durante un cierto período en un solo defecto (la "pasión dominante") para combatirlo o en una sola virtud para conquistarla.

Como práctica distinta del examen ascético de conciencia, el examen de conciencia previo a la confesión sacramental ha sido una práctica también familiar entre los cristianos piadosos. Los catecismos han propuesto diversos modelos para este examen; algunos se basan en la serie de los mandamientos de la ley de Dios o de los preceptos de la Iglesia, mientras que otros se guían por la lista de deberes (para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo), y otros aun por el esquema de los vicios y las virtudes. Completamente original es la propuesta de B. Häring¹¹.

La práctica de los dos exámenes de conciencia, el ascético y el sacramental, se ha vuelto cada vez más rara entre los cristianos de hoy. Los motivos son diversos. Además de la crítica formulada en virtud de un conocimiento menos ingenuo de los mecanismos psicológicos, también ha desempeñado un papel decisivo la renovación de la teología moral. Esta ha evidenciado los límites de un examen llevado a cabo de forma preferentemente casuística y siguiendo un proceso de autorreflexión extraño al diálogo de fe-amor, que constituye la tonalidad fundamental de la vida espiritual cristiana. Al examen de conciencia tradicional le faltaba ante todo la confrontación con el plan de Dios, que inspira una presencia apostólica activa y creadora en el mundo, característica de la espiritualidad subyacente a la revisión de vida. Alguna que otra tentativa de renovar el examen de conciencia en sentido dinámico y apostólico se ha llevado a cabo en los años de mayor difusión de esta espiritualidad¹².

Hoy parece que los tiempos están en sazón para que del encuentro de las ciencias psicológicas con la espiritualidad de la acción surjan estímulos deci-

sivos de renovación también para este ejercicio espiritual tradicional. El examen de conciencia no puede ser sustituido simplemente por la revisión de vida. El sentido espiritual y la función práctica de estos dos ejercicios son distintos. El examen de conciencia sigue siendo el contrapeso que impide al cristiano proyectado en la acción volcarse hacia el exterior perdiendo contacto con el polo de la personalidad, donde maduran las decisiones que orientan la vida eterna.

S. Spinsanti

Notas—(1) J. Bonduelle, *Situación actual de la revisión de vida*, Nova Terra, Barcelona 1966.—(2) Seguimos la línea de G. Negri-R. Tonelli, *Linee per la revisione di vita*, Turin 1972.—(3) Y. Congar, *L'avenir de l'église*, en AA. VV., *L'avenir*, Paris 1963, 211-212.—(4) M. Quoist, *Prières*, Paris 1954, 11.—(5) J. P. Jossua, *Chrétiens au monde. Où en est la théologie de la "révision de vie" et de l'"événement"?*, en "VSpS", 71 (1964), 455-479.—(6) G. Negri-R. Tonelli, o.c. (nota 2), 25.—(7) Puede bastar como ejemplo la siguiente instrucción contenida en un boletín de programa para el año 1960-61, dirigida a un movimiento de A. C.: "La finalidad del análisis no es elaborar una solución técnica del problema planteado, sino mantener nuestra meditación, situarnos en nuestro camino hacia el Señor y llevarnos a orientar nuestro comportamiento. Lo que nos interesa es el significado religioso del hecho. Nosotros creemos que Dios está presente en todo momento y actúa en el mundo y entre los seres humanos. Pero sabemos que la eficacia de su acción está subordinada a la buena voluntad ofrecida por el hombre" [Cit. en J. Bonduelle, o.c. (nota 1), 59].—(8) M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos*, en *La Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus, Madrid 1970, II.—(9) Véase el agudo análisis crítico del concepto de "signos de los tiempos" en P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu?*, en "Etudes" (1971), 261-279.—(10) P. Valadier, o.c., 269.—(11) B. Häring, *Confessione e gioia*, Ed. Paoline, Alba 1978.⁸—(12) Citemos como ejemplo el volumen de Lebrechet y Sauvet, *Examen de conciencia para nuestro tiempo*, Estela, Barcelona 1960.

BIBL.—Bonduelle, J., *Situación actual de la revisión de vida*, Nova Terra, Barcelona 1966.—Castaño Colomer, J., *La IOC en España* (1946-1970), Sigueme, Salamanca 1978.—Congar, Y. M.-J., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965.—Chenu, M.-D., *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966.—Chenu, M.-D., *Los signos de los tiempos. Reflexión teológica*, en Congar, Y. M.-J.—Peuchmaurd, M., *La Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus, Madrid 1970, II, 253-278.—Chico González, P., *El misterio de la vida religiosa: revisiones comunitarias*, Centro Vocacional La Salle, Bujedo (Burgos) 1976.—Godin, A., *La*

vida de los grupos en la Iglesia, Studium, Madrid 1973.—Izquierdo Moreno, C., *Convivencias juveniles*, Studium, Madrid 1976.—Lebrechet, L. J.-Sauvet, Th., *Examen de conciencia para nuestro tiempo*, Estela, Barcelona 1960.—Marchal, A., *Toda nuestra vida en el Evangelio a través de la revisión de vida*, Nova Terra, Bar-

celona 1966.—Martínez, F., *Principios fundamentales sobre la revisión de vida*, Berit, Zaragoza 1968.—Martínez García, F., *La revisión de vida*, Herder, Barcelona 1973.—Movimiento Familiar Cristiano, *La revisión de vida*, MFC, Bilbao 1970.—Royo, E., *Acción militante y revisión de vida*, IOC, Madrid 1964.

S

SALMOS

SUMARIO Introducción 1 Los salmos y nosotros 2 Los salmos entre nosotros 1 Algunas nociones útiles 1 Denominaciones 2 La colección de los salmos II Los salmos y nosotros Aspectos teóricos 1 Nuestras dificultades 2 El principio de toda solución los salmos oración de Cristo y de la Iglesia 3 La aportación de las ciencias humanas a) Las características literarias funcionales de los salmos b) El funcionamiento lingüístico y poético de los salmos c) El elemento específico de una oración que es palabra de Dios III Los salmos entre nosotros 1 El salmo 1 a) Género literario b) Sistema del texto y movimiento del pensamiento c) Lectura cristiana 2 El salmo 27 3 El salmo 30 4 El salmo 39 5 El salmo 77 6 El salmo 90 IV Conclusión

Introducción

En el apartado primero (I) examinaremos todos los aspectos que enlazan los salmos con el pasado autores, fecha, origen y configuración del salterio, que los reúne intencionadamente conciso en todo lo que mira a la historia literaria nuestro estudio intentará preferentemente, considerar los salmos como oración (II) y como medio de expresión para los hombres de nuestro tiempo (III), según el esquema siguiente

1 LOS SALMOS Y NOSOTROS Trataremos de las dificultades que hallamos en la lectura de los salmos y de la necesidad de encontrar una solución, puesto que ciertamente los salmos, ateniéndonos al Nuevo Testamento, son en su conjunto oración de Cristo y oración dirigida a Cristo Instruidos por la Biblia acerca de la posición privilegiada de los salmos en el culto de la Iglesia recurriremos a las ciencias del hombre y del lenguaje En su escuela aprenderemos a poner en contacto textos antiguos con el lector de los tiempos modernos Efecti-

vamente las ciencias del hombre y del lenguaje están capacitadas para proyectar su luz sobre esquemas de pensamiento y de expresión que, a pesar de su aparente divergencia, pertenecen a todos los tiempos y a todas las latitudes Al mismo tiempo, pediremos a estas ciencias que nos inicien en las variantes culturales de superficie y en las constantes de fondo El elemento específico e irreducible será evidentemente el vínculo que mantienen los salmos con la historia de la salvación Ellos florecieron en labios humanos bajo la moción del Espíritu y a lo largo de una historia guiada a su vez por el mismo Espíritu Entre las diversas páginas de la Biblia, entre la Biblia en su conjunto y la vida humana existen correspondencias y afinidades que no son únicamente resultado de categorías universales antropológicas El Dios siempre igual com promete a todas las generaciones humanas en una experiencia que les hace volver a vivir el camino de Israel La historia de Israel, reasumida y condensada en Cristo, es nuestra historia, igual que es nuestra la oración que la acompaña a lo largo de los siglos En la parte teórica (II) tomaremos, pues en consideración la sobreimpresión de los salmos en la unidad de un solo plan de salvación, sobreimpresión realizada a través de la concatenación y la interpretación de los dos Testamentos

2 LOS SALMOS ENTRE NOSOTROS Procederemos simplemente a una lectura práctica —humana y cristiana— de un muestrario de salmos, escogidos por la diversidad de sus géneros y de sus contenidos A cada texto le aplicaremos los diversos métodos expuestos en la parte teórica puntos de vista literarios, antropológicos y relectura cristiana (III) [✓Experiencia espiritual en la Biblia I, 6, e]

I. Algunas nociones útiles

1 DENOMINACIONES En hebreo, el libro de los salmos se llama “libro de las alabanzas” (*tehillim*, de la raíz *hll*, “alabar”) De por sí este título sólo se adecua a una tercera parte del salterio por ello es significativo que todo él se inscriba bajo el signo de la alabanza El hebreo no se olvida de alabar incluso cuando suplica (por ejemplo, salmos 22, 26, 106, 147-48) Las denominaciones “salmos” y “salterio” se derivan del griego “*psalmoi*” (melodías) y “*psalterion*” (instrumento de cuerdas, como la lira o el arpa) En consecuencia, los términos salmos y salterio han llegado a designar, por metonimia, las palabras cantadas y la colección que las contiene

2 LA COLECCIÓN DE LOS SALMOS Los salmos contenidos en el salterio (en realidad, el género salmódico se encuentra también fuera de él, por ejemplo, en Ex 15, 1 Sam 2, 2 Sam 1, Job 2, etc.) son ciento cincuenta La versión griega de los Setenta tiene un salmo más el 151, incluido con la anotación de “fuera de lista” A partir del salmo 9 y 10 del texto hebreo (que las versiones han unido en uno solo), la numeración de los Setenta y de las versiones va retrasada en una unidad

El libro se divide en cinco colecciones, cada una de las cuales termina en una doxología (1 41, 42-72, 73 89 90-106, 107-150) Las cinco colecciones se distinguen por características muy externas semejanzas de géneros literarios, de contenido, de atribución, de función etc

Numerosos salmos llevan un título cuyo tenor difiere muy frecuentemente en el texto hebreo y en las distintas versiones En la Iglesia, y en opinión de la crítica, los títulos no han revestido nunca la importancia de las composiciones poéticas a que ellos introducen Por lo que respecta al problema especial de la atribución (si son de David, de los hijos de Coré etc), se comparte hoy la opinión de asignar sólo un valor relativo a estas indicaciones Es cometido de la crítica interna y externa confirmar o impugnar tales hipótesis Mientras hace cuarenta años la exégesis no católica tendía a adscribir la mayor parte de los salmos a la época postexilica e incluso macabea, casi todos los comentaristas actuales admiten la posibilidad de salmos preisraelíticos (!), ulteriormente retocados y readaptados a la fe yavista

En realidad, la fijación de una cronología para todo el salterio no pasará nunca de ser una empresa en gran medida hipotética

II. Los salmos y nosotros. Aspectos teóricos

1 NUESTRAS DIFICULTADES - El papel de abogado del diablo en el proceso contra los salmos es fácil Quien no ha adquirido a fuerza de estudios y de razonamientos cierto número de reflejos correctivos experimenta necesariamente una especie de malestar en rezar salmos La oración exige que haya concordia entre los labios y el corazón Pero ¿cómo es posible adaptar a uno mismo oraciones fijadas en su expresión y por su contenido muchas veces lejanas de las preocupaciones actuales? Los salmos contienen fórmulas plásticas referentes a personas, cosas y acontecimientos verdaderamente alejados de nosotros Moisés, Aaron, su barba Egipcio, el Mar Rojo, el monte Hermón, Moab, Edom, los filisteos, ¿es todo esto actual todavía? ¿Y qué decir del lenguaje de los salmos? Los términos más comunes revisten un sentido que se aparta del que se les atribuye en nuestras lenguas modernas Si la “verdad” de los hebreos no es simplemente la nuestra, si el “corazón” del oriental no corresponde al “espíritu” del occidental ¿cómo podremos entonces rezar con los salmos sin tener que hacer constantemente correcciones mentales?

Otra fuente de malestar es la siguiente ¿A qué liturgia pertenecen los salmos? ¿Cómo evocar el sacrificio de los carneros cebados, de la sangre de los toros sin experimentar una sensación de extrañeza? ¿Y qué decir de las insuficiencias doctrinales y morales? Evidentemente, no hay en ellos una sola palabra sobre la Trinidad sobre el Verbo encarnado, sobre la Iglesia ni sobre los sacramentos Y algo más grave todavía para una sensibilidad educada en el Evangelio ¿Dónde se refleja en estos textos el perdón de los enemigos? Todo aquel que es declarado culpable es perseguido con odio implacable Tampoco el inocente, si es hijo del culpable, puede sentirse seguro ¿Hay algo más horrible que la maldición lanzada por los exiliados judíos contra Babilonia “Feliz quien coja y quien estrelle contra la roca a tus pequeños” (Sal 137,9)? ¿Pue-

den semejantes palabras salir de los labios del cristiano y descender hasta su corazón?

No cabe duda de que el "dossier" en contra de los salmos es muy voluminoso. Los antiguos espíritus menos críticos, se las arreglaban a golpes de alegoría y de sentidos acomodaticios, receta mágica que resolvía fácilmente los textos difíciles y escandalosos. El realismo moderno exige que los salmos resulten aceptables en su sentido literal e histórico.

2 EL PRINCIPIO DE TODA SOLUCIÓN LOS SALMOS ORACIÓN DE CRISTO Y DE LA IGLESIA. El hecho de que a los ojos de Cristo y de la Iglesia apostólica los salmos poseían un valor de oración por excelencia esta fuera de toda duda. Ciertamente en aquel tiempo era mínimo el abanico de posibilidades culturales. Pero era una enorme novedad evangélica. No obstante, Jesús y los discípulos nunca consideraron que rezar salmos equivaliera a poner en peligro un vino nuevo en odres viejos. El misterio cristiano encuentra en los salmos su propia expresión conatural. En el umbral del Nuevo Testamento la Virgen María reacciona al mensaje que la hace madre del Mesías con palabras tomadas del salterio. A través del *Magnificat* resuenan el canto de Ana, madre de Samuel (1 Sam 2), y los cantos de los autores anónimos que compusieron los salmos 89, 98, 107, 111. El *Magnificat* contiene entreverados la expectación y el cumplimiento. La voz de María resuena mezclada con el coro de Israel. No recita ella, sino que alimenta por la tradición bíblica, teje su oración con reminiscencias bíblicas. Utiliza los salmos como lengua, mostrándose respetuosa con las reglas y, al mismo tiempo, soberanamente creadora. Este es precisamente el secreto de la juventud de los salmos. No piden tanto figurar en el programa de nuestras oraciones cuanto enseñarnos a hablar, a establecer equilibrio y proporción entre la súplica y la alabanza, a ponernos ante los ojos lo que nuestro espíritu, demasiado ligado a las impresiones del momento, podría olvidar. La verdadera oración es siempre coral. En lo que tiene de personal, se funde con el coro de la comunidad y de la tradición.

San Agustín pudo decir de Jesús "Christus, iste cantator psalmodum". Cristo fue el cantor de los salmos por excelencia. Rezó con ellos y los vivió. No nos equivocamos al imaginarlo adole-

cente subiendo a Jerusalén en compañía de sus padres y cantando con ellos "los salmos de las subidas" (Sal 120-134). Sus últimos instantes se desarrollan como cumplimiento de los salmos. Qué sentido trágico, pero rico en esperanza, asumen las palabras del Hallel (salmos 113-118) en labios de Jesús al término de la última cena (Mt 26 30). "Tomaré la copa de salud invocando el nombre de Yahvé. Preciosa es a los ojos de Yahvé la muerte de sus santos. Te ofreceré el sacrificio de alabanza" (Sal 116,13-15,17). "No he de morir, mas viviré. La piedra desechada por los constructores, en piedra angular se ha convertido. Este es el día que Yahvé ha hecho, exultemos y gocémosnos en él" (118,17-22,24).

En el huerto de Getsemani, Jesús manifiesta su angustia mortal inspirándose en los salmos 42-43. "Triste esta mi alma" (Mt 26,38; Mc 14,34; cf Jn 12,27). En la cruz, en el instante de expirar, grita con el salmo 22: "Dios mío Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27,46; Mc 15,34), y con el salmo 31: "Padre, en tus manos encomiéndome mi espíritu" (Lc 23,46).

Cristo no sólo citó y vivió los salmos. Maestro y objeto de toda exégesis, él mismo los interpretó con autoridad. Las últimas instrucciones que dio a sus discípulos son una lección de exégesis: "Era necesario que se cumpliera todo lo que esta escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (Lc 24,44). Anteriormente, para insinuar el misterio de su persona y la preeminencia que lo sitúa por encima de David, recurre al salmo 110: "Pues si David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo?" (Mt 22,45). La argumentación de Jesús ante el sanedrín funde dos citas tomadas del salmo 110 y de Dan 7,13: "Veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir sobre las nubes del cielo" (Mt 26,64). Por lo demás, sus discursos están salpicados de referencias y alusiones a los salmos: Mt 5,5=Sal 37,11; Mt 5,35=Sal 48,3; Mt 7,23=Sal 6,9; Mt 8,8=Sal 107,20; Mt 16,27=Sal 62,13; Mt 18,12=Sal 119,176; Lc 10,19=Sal 91,13; Lc 19,44=Sal 137,9; Lc 21,25=Sal 65,8-9.

Por su parte, los apóstoles, responsables de la Iglesia, confirman su predicación con testimonios escriturísticos que demuestran la mesianidad de su Maestro. El salmo 22, que rezó Cristo en la cruz, se convierte en la clave de lectura de todo el acontecimiento pascual.

Muerto en la cruz y resucitado, a este hecho corresponden los dos versículos antitéticos: "Oh Dios mío, ¿por qué me abandonaste?" (v 2) y "Vivirá mi alma para él, para él mi raza" (v 31). De aquí el uso del salmo 22 en las narraciones de la pasión: Mt 27,39=Sal 22,8; Mt 27,43=Sal 22,9; Jn 19,24=Sal 22,19. Otras referencias muestran a Cristo al hombre que se ha hecho solidario de todo el sufrimiento humano: "El tomó nuestras flaquezas" (Mt 8,17) condensa en la persona del Salvador la tribulación universal y la oración de la humanidad en pugna con el dolor. Él es el justo que sufre, él es el perseguido sin razón alguna, él es el desterrado, pero también es el manso y el pobre. El Salvador recapitula estas situaciones distintas y las revive a su manera, es decir, a la manera del Hijo de Dios (Sal 22,23; cf Heb 2,12; Sal 27,12, 35,11; cf Mc 14,56; Sal 40,7-9; cf Heb 10,5-10; Sal 69,5; cf Jn 15,25; Sal 69,22; cf Mt 27,34; Sal 78,2; cf Mt 13,35; Sal 18,50; cf Rom 15,9).²

La razón decisiva por la que los salmos seguirán siendo la oración de la Iglesia es el puesto que ocupan en la conciencia de Cristo y en la predicación de la Iglesia apostólica. Los salmos se vinculan con el mensaje evangélico mediante una ligazón consustancial. No es posible dejarlos caer en el olvido sin mutilar la imagen de Cristo y sin privar a la Iglesia de un medio de expresión privilegiado.

Por otro lado, los salmos, oración de Cristo, se han convertido rápidamente en oración dirigida a Cristo. ¿No consideró el mismo Jesús como alabanza a Dios las aclamaciones dirigidas a su persona? Cuando los fariseos, los sacerdotes y los escribas se indignan por los gritos de entusiasmo de la multitud, él les responde: "¿No habéis leído De la boca de los niños y de los lactantes te procuraste alabanzas?" (Mt 21,16; cf Sal 8,3). Aclamar a Cristo significa, por lo tanto, alabar a Dios. La Iglesia ha aprendido la lección. Basta abrir cualquier página de un misal para constatar el hábito de referir a Cristo pasajes del salterio. Se trata de una costumbre autorizada por el ejemplo del Nuevo Testamento (Heb 1,3=Sal 104,29s; Ef 4,8=Sal 68,19; 1 Pe 2,3=Sal 34,9).

3 LA APORTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS. Tres causas contribuyen a conferir a una obra literaria su forma propia: el genio del autor, el ambiente cul-

tural y lo eterno humano. El anonimato de los salmos reduce prácticamente a cero la posibilidad de identificar a sus autores. Por el contrario, los aspectos culturales permiten en grado suficiente reconstruir su ambiente sociológico y determinar, al mismo tiempo, las características literarias que de él se derivan. Por último, el análisis propiamente lingüístico y poético nos revela lo "eterno humano". Nos detendremos más en este último tipo de análisis, que se encuentra todavía en sus comienzos, al menos entre los exegetas. En consecuencia, de las tres causas que concurren a la creación literaria, examinaremos la segunda y la tercera, es decir: a) las características literarias funcionales, se trata de recoger el mínimo de informaciones necesarias para discernir lo que en la estructura de los salmos se explica en base a condicionamientos religiosos; b) el funcionamiento lingüístico y poético de los salmos.³ Examinados a la luz de las leyes de la comunicación humana, los salmos, arrancados al pasado, nos resultarían conaturales y asimilables; c) añadiremos, finalmente, un tercer punto, que tiene en cuenta su pertenencia a la tradición bíblica: la lectura cristiana.

a) *Las características literarias funcionales de los salmos.* Los textos bíblicos presentan el detalle particular de constituir en su totalidad una literatura funcional. Queremos decir con esto que en todos los niveles de su composición (estructura, forma y contenido) responden a las necesidades de expresión de la comunidad. La necesidad que el pueblo siente de alabar a Dios da lugar al género literario del himno. El canto coral implica varias particularidades estilísticas y estructurales: invitatorio, forma litúrgica, invitatorio, respuesta, etc. Los grandes temas de la fe repercuten en el contenido. Existe, por tanto, una interacción constante entre la situación religiosa y sociológica, que crea la necesidad de expresión, y la forma literaria, que lo satisface. H. Gunkel (1862-1932), indiscutible iniciador del método de las formas⁴, enumera, en consecuencia, tres criterios que, superponiéndose uno a otros, indican la presencia de un género literario: a) una situación específica en la vida del pueblo (*Sitz im Leben*), b) un tesoro común de formulaciones y de motivos; c) una atmósfera espiritual idéntica. En pocas palabras las llamadas que surgen de la vida

crean y modelan toda la producción literaria

Entre los géneros literarios mejor representados, enumeremos

• **Los himnos** Su finalidad es alabar al Señor por las gestas que llevó a cabo en la creación y en la historia. En esta categoría se clasifican ordinariamente los salmos 8, 19, 29, 33, 65, 67, 100, 103, 104, 105, 111, 113, 114, 135, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150. En general, comienzan con un invitatorio que responde a las exigencias de la oración coral. El precántico abre la celebración "Alabad el nombre de Yahvé, alabad, siervos del Señor" (Sal 135,1, cf 29,1, 33,1, 66,1-3, 105,1ss, 117,1). Sigue el cuerpo del himno, que enumera de forma bastante libre los motivos de la alabanza. Frecuentemente, el himno termina con un nuevo invitatorio, que amplía la introducción con alguna variante. Así, por ejemplo, el salmo 103,1,22

"Bendice a Yahvé alma mía"
"Benedicid a Yahvé todas sus obras
en todos los lugares de su imperio
Bendice a Yahvé alma mía"

El himno se desarrolla tanto bajo la forma de proclamación (estilo indirecto, dirigido a la asamblea) como bajo la forma de aclamación (estilo directo, dirigido al Señor)

A los himnos es conveniente unir los salmos de alabanza indirecta, que exaltan al Señor por su presencia en medio del pueblo en el templo cánticos de Sión (46, 48, 76, 87) y cánticos de peregrinación (84, 121, 122, 125, 126). También los salmos reales presentan una andadura himnica. Mediante el ungido del Señor se eleva al Rey de reyes la alabanza (Sal 2, 18, 20, 21, 72, 101, 132, 144,1-11). Por último, el mismo Señor-Rey constituye el objeto de un género literario particular, que ha sido denominado como "salmos de entronización" (47, 93, 96-99). Yahvé es, sin duda, Dios desde siempre y para siempre, pero su dominio universal se hace visible en la historia tan sólo por etapas. Así pues, toda nueva manifestación clamorosa del poderío de Yahvé es equivalente a una entronización. En efecto, el culto comprende procesiones y acompañamientos del arca de la alianza, que son la celebración litúrgica de gestas históricas. El eco de estos traslados del arca, que simbolizan una entronización, puede encontrarse en los salmos 24, 47,

132. El salmo 47 y el salmo 24 llevan especialmente visibles las huellas de su uso ritual

"Dios sube entre clamores Yahvé al clamor de la trompeta. ¡Cantad a nuestro Dios cantad cantad a nuestro Rey cantad! ¡Cantad a Dios un himno!" (Sal 47 6 7)

"¡Oh puertas levantad vuestros dinteles alzad puertas eternas que entre el Rey de la gloria! ¿Quién es el Rey de la gloria? Yahvé el fuerte el poderoso Yahvé poderoso en el combate Yahvé Sebaoth es el Rey de la gloria" (Sal 24 7 10)

De la entronización de Yahvé a la escatología no hay más que un paso. La escatología es la venida del Señor, la venida triunfante y decisiva, acompañada del juicio "El juzgara al mundo con justicia, a los pueblos con su fidelidad" (Sal 96,13)

El ambiente originario de los himnos es, por tanto, el culto en toda su variedad

• **Las suplicas individuales** Se trata del género literario más representado en el salterio (Sal 3, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27, 31, 35, 38, 39, 42s, 54, 57, 59, 77, 88, 123, 140, 141, 142, 143). Un miembro de la comunidad manifiesta su lamento en presencia del Señor. La mayoría de las veces es objeto de amenazas o de persecuciones por parte de terceras personas. La enfermedad y las persecuciones suelen ir, por lo demás, unidas, ya que en la antigüedad el hombre enfermo se consideraba abandonado por Dios. Las humillaciones y la imposibilidad de obtener justicia se convierten pronto en su pan cotidiano. De ahí la temática de las suplicas individuales: declaración de inocencia, descripción de la desgracia padecida, invocación del Señor, certidumbre de ser escuchado y, alguna vez, oráculo de salvación anunciado por un oficiante. También es posible que algunos salmos de suplica hayan tenido como ambiente vital y socio-religioso un tribunal instalado en el templo. De hecho, el orante, además de la propia disculpa, cuenta con el castigo que ha de venir a quien le ha ofendido (Sal 3,8, 5,10s; 7,16, 11,16, 17,13-15, 63,10s). El momento del socorro, que se da por descontado, es la mañana (Sal 5,4, 30,6, 57,9, 59,17, etc.) o bien la hora del sacrificio (Sal 141,2)

Un género literario parecido a la suplica es el salmo de confianza (Sal 4; 16, 23, 27, 62, 131)

• **Las acciones de gracias individuales** Toda súplica escuchada desemboca naturalmente en la acción de gracias. La diferencia entre el himno y la acción de gracias radica en el hecho de que el segundo de estos géneros literarios va ligado a la situación personal del orante. El Señor le ha liberado de tal o cual tribulación concreta. Al igual que el lamento, también la acción de gracias se acompaña a veces de un ritual sacrificial (Sal 66,13ss, 107,22, 27,6). Los salmos se abren con una exhortación a la alabanza que el orante se dirige a sí mismo "Te exaltaré, oh Yahvé, con todo el corazón" (Sal 9,2s, 18,1s, 30,2, 34,2s). Por lo demás, la acción de gracias es semejante al himno

• **Los salmos de suplica nacional** Alguno que otro salmo parece vinculado al ritual de los grandes días de ayuno, celebrados por la comunidad con ocasión de calamidades públicas, guerras, epidemias o sequías (Sal 44, 66,3 7, 74, 79, 80, 83, 89,31 52, 94,1-7). La introducción se dirige a Dios, preguntándole por los motivos del desastre ocurrido "¿Por qué?" (Sal 44,24s, 74,1), "¿Hasta cuándo?" (Sal 79,5, 80,5, 89,47). A veces se llega incluso a formular abiertamente ciertas palabras de crítica (Sal 44,10, 60,3,12, 95,15, etc.). El pueblo se lamenta de su suerte, que le cubre de vergüenza a los ojos de las naciones. Por último, se establece una contraposición entre el presente y el pasado. Dios ha abandonado a su pueblo

• **Las suplicas y las acciones de gracias colectivas** En el salterio estos dos géneros literarios ocupan un puesto de importancia secundaria (Sal 12, 60, 65, 67, 74, 79, 80, 85, 90, 118, 123-126, 137)

Señalemos a título informativo algún otro género literario de menor importancia las liturgias de entrada (15, 24), las requisitorias por la ruptura de la alianza (50, 78, 81) y los salmos sapienciales (1, 32, 34, 37, 99, 112, 128)

El conocimiento de los géneros literarios resulta útil para el uso actual de los salmos, en cuanto que da cuenta de diversas características literarias superficiales. Además, ciertas situaciones vitales de los salmos tienen su correspondencia en el culto de la nueva alianza, que comprende a su vez ritos de alabanza, de acción de gracias, de suplica, etc.

b) **El funcionamiento lingüístico poético de los salmos** Los géneros literarios que hemos enumerado hunden sus raíces en un contexto cultural y sociológico, y es posible reconocerlos por la repetición de estructuras y de formas fijas. En última instancia, semejantes afinidades se explican sobre la base de una ubicación y función idénticas en la vida del pueblo. Debemos, sin embargo, profundizar más, con el fin de captar los rasgos literarios que ya no son fruto de las diferentes situaciones sociológicas, sino que van directamente unidos a las funciones de la comunicación humana

Veamos del modo más breve y simple posible los factores y las funciones de la comunicación humana

Seis son los factores que entran en juego en la comunicación lingüística⁵: emisor, receptor, mensaje, contexto (objeto del mensaje), código (lenguaje) y canal. Cada uno de estos factores da lugar a una función. En cuanto que el mensaje sirve al emisor para hablar de sí mismo, entra en juego la función expresiva. Cuando el emisor se esfuerza por obtener del receptor una respuesta dada de acción y de comportamiento, semejante impacto del discurso sobre el receptor hace que surja la función conativa. La función que tiene por finalidad transmitir informaciones recibe el nombre de referencial. Puede suceder que los interlocutores tengan que consultarse sobre el sentido de las palabras utilizadas. En tal caso ejercen la función metalingüística que corresponde al factor código. Ciertas palabras son intercambiadas únicamente para verificar si los interlocutores han establecido contacto recíproco. El factor contacto pone en movimiento la función que se denomina fática. Por último, sólo queda la función poética, que consiste en la transfiguración del factor mensaje. El mensaje, poetizado atrae la atención sobre el uso de las palabras antes de conducirnos al sentido de las mismas. Todos los procesos de poetización se proponen constituir el mensaje en imagen de su sentido. El mensaje que ha sufrido la transformación de los procesos poéticos irradia el esplendor del significado que le es propio. Piénsese, por ejemplo, en Is 11, que habla de la paz escatológica. El texto no se limita a anunciarla, sino que la manifiesta a nuestro espíritu bajo las imágenes del león amansado y de la víbora juguetera.

Como conclusión los dos recuadros siguientes que pueden superponerse indican los seis factores y sus respectivas funciones

| | | |
|-----------|--|----------|
| Emisor | FACTORES Contexto Mensaje Canal Código | Receptor |
| Expresiva | FUNCIONES Referencial Poética Fática Metalingüística | Conativa |

El lenguaje eminentemente expresivo es lírico El que lo es prevalentemente conativo es dramático El que destaca como referencial es épico Lírica drama y épica no constituyen tres géneros sino tres formas naturales básicas De todo esto se deduce el esquema siguiente

| Funciones | Objetos | Sujetos | Formas básicas |
|--------------------------------------|---|--------------------------|------------------------------|
| expresiva conativa referencial | sentimientos deseos comportamientos relatos informaciones | yo diálogo él/ello | lírica dramática épica |

En la lírica se expresa el hombre en el drama se enfrenta y se confronta con sus semejantes en la épica relata La aplicación de las formas básicas a la lectura de los salmos aparece de pronto llena de promesas Los salmos sirven para expresar sentimientos confianza humildad esperanza temor etc La oración es una lucha dramática que pone al hombre en pugna con Dios por una parte el hombre oscilando entre la fe y la duda entre la aceptación y la resistencia por otra Dios cuya voz se hace cada vez más apremiante solicitante y amenazadora La oración salmódica no tiene nada de monólogo sobre Dios sino que es un diálogo realizado en lo más vivo de un drama en plena evolución Por último los salmos tienen un aspecto narrativo El pueblo narra las gestas de Dios y las comunica a las nuevas generaciones como si se tratase de un evangelio

Las técnicas de poetización sirven para imprimir mayor valor lingüístico al mensaje ¿De qué manera? El lenguaje poético no se limita a transmitir informaciones sino que retorna incesantemente sobre sí mismo La repetitividad constituye la esencia del discurso poético que va adquiriendo mayor densidad mediante la acumulación de equivalencias La clave de su interpretación

consiste por tanto en hacer el inventario de todos los fenómenos recurrentes y en examinar por qué "constituyen un sistema" Expliquémonos con un ejemplo fácil limitándonos a las observaciones más posibles a través de un trabajo de traducción

No se infla oh Yahvé mi corazón
mi mis ojos se engríen no voy buscando cosas grandes que me vienen anchas
No en silencio y en paz guardo mi alma como un niño en el regazo de su madre

Igual que un niño destetado esta mi alma en mí

¡Espera Israel en Yahvé desde ahora y por siempre! (Sal 131)

Incluso una lectura superficial pone de relieve que hay en este texto cuatro términos o expresiones relacionadas entre sí por un significado corazón mirada "no voy buscando" (equivalente a "pie") alma ¿De qué forma constituyen un sistema estos cuatro términos? ¿En qué sentido contribuye la identificación de la relación que los une a la comprensión espiritual y existencial del salmo?

El movimiento parte de la intimidad del corazón sede de la reflexión (Dt 29 3 1 Re 3 12 Prov 10 8) A partir de aquí sigue la trayectoria hasta la frontera

tera que separa lo interno de lo externo la mirada los ojos Estos son los órganos mediante los cuales el sujeto se abre al mundo es decir son los informadores del juicio y de la decisión La imagen del camino ("no voy buscando") en tercera posición significa la exteriorización puesta en práctica En la Biblia camino es sinónimo de conducta moral Tras la reflexión y el juicio surge por tanto la acción El salmista niega que se haya dejado arrastrar a cualquier acto desconsiderado de vanidad o de orgullo El no ha traspasado los límites En este punto el movimiento cambia de sentido y vuelve hacia la intimidad hacia el centro del alma Alma equivale aquí a la conciencia psicológica a cuyo nivel se suceden los pensamientos y los sentimientos Estos estados fluctuantes no afectan al equilibrio adquirido por el yo profundo En conclusión los cuatro elementos (corazón ojo pie y alma) son los componentes de un todo que es la persona del salmista bajo los diversos aspectos del pensamiento del juicio de la acción y de la reflexión unificadora

La identificación y el análisis del sistema que constituye la estructura sacramental del salmo 131 nos lleva a la siguiente lectura sintética el salmista habla de la paz espiritual que se deriva de la unidad interior La imagen del niño destetado permite comprender que tal unidad no se adquiere sin luchas sino que es fruto de una crisis superada En sus pensamientos en sus juicios y en sus acciones el salmista ha sabido guardar se de la presunción Reconocido perfectamente con sus propios límites se queda en su situación de criatura De hecho el salmo empieza y termina con la mención de Yahvé Todo el esfuerzo de unificación y de recogimiento se desmorona bajo la mirada del Señor

En el salmo 131 disponemos de un segundo sistema de términos que cuadra perfectamente con el primero el paradigma del orgullo enorgullecerse elevarse grandes cosas superiores El enemigo de la paz interior es el orgullo Estar uno delante de Dios es la felicidad

El breve ejemplo del salmo 131 nos muestra que el método consiste esencialmente en volver a encontrar los elementos determinantes que sirven de apoyo al movimiento del texto El salmo analizado y seccionado vuelve a tomar vida en la meditación actualizante El orante moderno olvidando la formulación precisa —y lo que ella podría te

ner de arcaico— avanza en su reflexión a lo largo de los ejes de significado que el salmo le proporciona Así pues la oración antigua y la oración moderna no coinciden tanto por medio de las palabras cuanto por la conexión de los contenidos Ambas siguen una misma trayectoria Quien hoy día lee el salmo 131 no encuentra dificultad en enriquecer los términos clave con toda la aportación de las ciencias modernas ¿Cuáles son las tentaciones que hoy día lanzan al hombre por el camino de la desmesura y le hacen perder su identidad?

Pero a decir verdad los salmos nacieron de una experiencia específica que los sustrae a la jurisdicción exclusiva de las ciencias humanas En la sucesión de épocas y de acontecimientos Israel (y la Iglesia) ha percibido la coherencia de un plan y el desarrollo de un orden Los salmos recogen precisamente las palabras con que Israel ha intentado interpretar la historia y dialogar con Dios

c) *El elemento específico de una oración que es palabra de Dios* El NT es la transposición y la transfiguración del AT Aquél supera a este a la vez que lo completa Apliquemos este punto de vista a la interpretación del salmo 131

Existe ante todo la posibilidad de enriquecer los términos clave con el sentido que revisten en el NT⁶ El corazón del corazón provienen los malos pensamientos homicidios adultos" (Mt 15 19s) De la abundancia del corazón habla la boca (Lc 6 45) El hombre vale lo que vale su corazón (Mt 6 21) Jesús promete la visión de Dios a los corazones puros (Mt 5 8) Del corazón a los ojos El Dios de nuestro Señor Jesucristo os conceda espíritu de sabiduría y revelación y que ilumine los ojos de vuestro corazón" (Ef 1 17s) Del juicio a la acción el camino La misma vida cristiana recibe el nombre de camino o "via" (He 9 2 18 25 24 22) La unidad interior La paz de Dios que sobrepasa toda inteligencia guardara vuestros corazones y vuestros pensamientos" (Flp 4 7) Para dar cuerpo al tema del orgullo baste con citar a Lc 1 31 "Ha confundido a los engravidos en el pensamiento de sus corazones" El Nuevo Testamento ofrece pues material abundante para comentar el Salmo 131

En un segundo momento es intere

sante establecer la comparación entre el salmo 31 y el *Magnificat*. La actitud de María en la anunciación es la realización perfecta del salmo: conciencia serena de la debilidad humana, visión llena de estupor ante la grandeza de Dios. El salmo 131 aplicado a María, se transforma de texto en vida. La doctrina se hace ejemplo. El ejemplo lleva a la imitación. A quien objete que hemos rebasado el sentido literal respondemos: ciertas páginas de la Biblia remiten a un mismo misterio de fe, aunque falten las dependencias literarias. Dios da su gracia al pobre y rechaza al orgulloso. En este profundo nivel de sentido podemos establecer una comparación entre páginas muy dispares como son las de la lucha de David contra Goliat (1 Sam 17) las de la unción de David (1 Sam 16) y la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18 9-14).

En este párrafo, dedicado a la actualización cristiana de los salmos, permítanos volver al tema de los salmos cuyo sentido obvio choca con la perfección evangélica y, sobre todo, con la caridad. ¿Es posible rezar los salmos de imprecación en un sentido cristiano? La solución extrema consistiría en prescindir pura y simplemente de los pasajes más escandalosos. Por nuestra parte no pensamos que el remedio consista en la censura. Existe la posibilidad de dejar hablar a textos inculminados siempre que se presenten y prestarles plena atención. Los salmos de imprecación están allí para recordarnos que en cualquier momento y en cualquier lugar se elevan al Señor gritos semejantes, que surgen de un exceso de sufrimiento. El cristiano, lejos de taparse los oídos, repetirá aquellas imprecaciones no para dirigir las a Dios, sino a su propia conciencia. Se preguntará en qué medida ha contribuido a provocarlas con sus faltas personales y sus compromisos con un mundo opresor. Intentará unirse a toda acción tendiente a restaurar un orden de justicia. Cuando estas imprecaciones hayan cesado de resonar en los labios de los hombres, habrá llegado el momento de cancelarlas también del libro de los salmos.

III. Los salmos entre nosotros

Nos proponemos presentar algún ejemplo de lectura. Lo más importante no es proporcionar el mayor número de informaciones posibles, sino iniciar en

un método que uno habrá de aplicar por su cuenta según su propia preparación. En cada salmo indicaremos a) su género literario junto con los rasgos estilísticos y de contenido que lo identifican, b) la organización y el movimiento del texto, c) la lectura cristiana del mismo.

1 El SALMO 1 a) *Género literario*. El salmo 1 es de los que se llaman sapienciales. La preocupación principal de la corriente de la sabiduría es promover la felicidad del hombre. "Porque es Yahvé el que da la sabiduría y de su boca procede la ciencia y la inteligencia. Vigila el camino de sus fieles. Entonces tu comprenderás la justicia, la equidad y la rectitud y todos los caminos del bien" (Prov 2 6-9). No se trata de una felicidad egocéntrica, sino abierta a todo lo que rodea al hombre. Dios el prójimo, las realidades de la vida.

La orientación sapiencial del salmo se desprende ya de sus primeras palabras: "Dichoso el hombre". Y, además, concluye con un proverbio en toda regla: "Yahvé conoce el camino de los justos, mas la senda de los impíos se pierde" (v 6). Los temas tocados aquí vuelven a entrar de lleno en la perspectiva de una vida feliz. Todo lo que emprende el justo tiene éxito. En realidad, el salmo 1 no tiene nada de mecanicista. El justo no ve que sus propias obras tienen éxito feliz tan solo porque es justo. Su buen resultado es fruto del discernimiento. El no emprende más que acciones conformes con los designios de Dios. Su interpretación de la ley no es legalista, sino que inspira un proyecto de vida.

b) *Sistema del texto y movimiento del pensamiento*. Todo el salmo intenta caracterizar al justo y al impío por reciproca contraposición. Mientras el justo produce frutos y permanece en pie, el impío se pierde en la nada de sus propias acciones.

Observamos aquí cuatro sistemas.⁷ aa) El simbolismo de los elementos cósmicos: aire, tierra y agua. El viento, símbolo de inestabilidad y de esterilidad, se aplica al impío, comparado con la paja. La tierra, implicada en la imagen del árbol plantado a lo largo de los ríos, se aplica al justo. La tierra, universo del hombre, será fértil por la presencia del principio fecundante del agua. Lo que corresponde al agua es la ley. De aquí las siguientes equivalencias: paja al viento = los impíos, los árboles plantados a lo largo de los ríos = los jus-

tos que meditan en la ley. bb) Los elementos temporales del salmo: tiempo lineal = la maduración, tiempo cíclico = día y noche, tiempo cíclico y lineal = estaciones y recolección. Para el impío el tiempo no hace más que girar sobre sí mismo pasando de un vacío a otro. El justo sabe dar sentido a los ritmos del tiempo (día y noche) a través de un proyecto unificador. La recolección pone el punto final a la larga espera de la maduración. De forma simétrica, la dispersión de los impíos señala el último estadio de las actividades agrícolas estacionales: el aventamiento del grano. La recolección y la siega hacen sonar la hora de lo irreparable: la criba del juicio. cc) Elementos de cantidad: el justo empieza siendo un solitario: "el hombre que no", el no conformista y marginado por la sociedad. Los impíos que inicialmente forman la masa, acaban en la dispersión. dd) Los movimientos y las posiciones: seguir - ir por - sentarse, ser dispersados no aparecerse, perderse. El primer paradigma (seguir - sentarse) da plasticidad a las posiciones morales del justo por medio de diversos movimientos y de actitudes corporales que en su conjunto dibujan un camino, una puesta en marcha y una llegada. El comportamiento del hombre —quererlo o no— es también una marcha. Sus acciones le llevan a la vida o a la perdición. El segundo paradigma (ser dispersados - no aparecerse, perderse) multiplica los sinónimos que actualizan la idea de inestabilidad, vinculada al simbolismo del viento. El camino de los impíos se pierde después de haber perdido a quienes lo seguían.

El movimiento del pensamiento que resulta de la función de los paradigmas puede resumirse de la forma siguiente: el salmo 1 es una meditación sobre opciones existenciales fundamentales. Vemos así como se diseña —evocado en pocas palabras— el escenario de la existencia humana: tierra, agua, viento (para indicar el espacio), día, noche y estaciones (para indicar el tiempo), plantación, fruto, hojas, paja (para indicar las manifestaciones de la vida). Después, el interés se sitúa en el camino, símbolo de opción y de progreso. Contemplada sobre el trasfondo del cosmos, la felicidad del justo aparece como su cumplimiento y armonía.

c) *Lectura cristiana*. El mensaje que hemos deducido del salmo puede aplicarse válidamente de manera inmediata

ta. Sin embargo, el recurso al Nuevo Testamento, a sus textos y a sus estructuras vitales permite enriquecer ulteriormente su sentido. Aquí nos limitamos a proponer la lectura que nos sugiere L. Alonso Schökel.⁸ Se puede recitar el salmo sin cambiar palabras y dentro de un horizonte iluminado, que abarca a la humanidad entera. El simbolismo del camino asume un significado nuevo a la luz de las palabras de Cristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6). Jesús, vivo y viviente, nos incorpora a él en su camino hacia el Padre (cf Jn 13,1). El juicio es confiado a Cristo. La historia de la Iglesia toda ella no es sino la historia de su peregrinación hacia la morada del Padre.

2 El SALMO 27 a) *Género literario*. Muchos exegetas consideran que hay que dividir el salmo en dos partes autónomas unidas accidentalmente. Los versículos 1-6 formarían un cántico individual de confianza mientras que los versículos 7-13, salpicados de notas negativas pertenecerían al género de la supplica individual. En cualquier hipótesis, el versículo 14 no es pronunciado por los labios del orante, sino que representa el oráculo sacerdotal de salvación otorgado en respuesta a la supplica. Nuestro análisis considera el salmo como un párrafo unitario, aunque esté elaborado con dos géneros literarios distintos. La dualidad de los géneros refleja una particularidad de contenido. El salmista pasa por dos estados espirituales opuestos, según que se dirija a los hombres (vv 1-6) o a Dios (vv 7-13). Tranquilo ante los hombres y temeroso ante Dios. ¿No es ésta quizá la condición de muchos predicadores?

b) *Sistema del texto y movimiento de las ideas*. La primera parte del salmo trabaja esencialmente con dos series de imágenes: la guerra ofensiva y el refugio. Por un lado, los malvados avanzan en filas compactas para suprimir al que hace oración. Pero el salmista no teme, aunque se viera atacado por todo un ejército. En efecto, Yahvé es para él una defensa infranqueable. Al término "defensa" le siguen varios otros que indican el templo, la casa del Señor, palacio, cabaña y tienda.⁹ Advértanse las dos últimas denominaciones, que sustituyen el edificio de piedra por morada móvil y provisional del éxodo. Efectivamente, en la segunda parte (vv 7-13) el orante pide al Señor que le guie "por el

camino recto' Los grandes temas de la historia de Israel son trasladados al creyente que se situa en estado de exodo. En cuanto a los adversarios mendaces y perjuros no son ya comparados a un ejército en formación de combate sino a una banda que tiende emboscadas (*sôrêray* v 11) Otra transformación a los salteadores de los vv 2 3 corresponden el padre y la madre que descuidan el cumplimiento de sus deberes (v 10) El bueno no vale mas que el malo cuando traiciona su propia naturaleza

Las dos partes del salmo forman por lo tanto dos cuadros simétricos que manifiestan así una evidente unidad Dios paradójicamente pone al mismo tiempo a sus fieles al resguardo y al descubierto (v 4 el palacio v 13 la tierra de los vivientes) El vínculo que concilia estos dos símbolos opuestos es el templo que a los ojos de la fe sigue siendo la tienda del exodo Ir al templo al espacio de Dios significa ser enviado al espacio del hombre al camino del exodo con Dios y hacia Dios

c) *Lectura cristiana* El cristiano ya no tiene necesidad de buscar la casa del Señor fuera de sí mismo Su cuerpo juntamente con la Iglesia es templo de Dios (1 Cor 7 19) El salmo enseña al creyente en primer lugar a mantenerse en un justo equilibrio entre la contemplación y la acción entre saborear la dulzura de Dios (v 4) y avanzar por un camino recto (v 11) Dios invita a la acción (Jn 15 2 Ef 2 10 Flp 1 11)

3 El SALMO 30 a) *Genero literario* El salmo 30 pertenece al género literario del agradecimiento o de la acción de gracias individual Su estructura es sencilla y clara El versículo 1 contiene el título ciertamente no auténtico En los vv 2 4 el salmista se anima a sí mismo a alabar al Señor Los vv 5 6 invitan a la asamblea a unir su voz a la del salmista Los vv 7 13 desarrollan varios motivos de acción de gracias El v 3 hace suponer que el peligro ya conjurado ha consistido en una enfermedad mortal

b) *Sistema del texto y movimiento del pensamiento* El salmo choca desde el principio por el modo en que multiplica los términos antitéticos Todo par de conceptos opuestos consta de un polo disforico y de un polo euforico El salmista para decir que ha sido salvado aplica una lista de términos negativos anulados o sustituidos por sus con-

trarios positivos bajada a la tumba/resucitar colera de un instante/bondad de toda la vida llanto de la tarde/alegría de la mañana abismos/monte la mento/danza saco/vestido de alegría

La enfermedad ha sido una bajada al seol Tumba colera llanto tarde la mento y saco componen el paisaje físico y espiritual de esta condena Por el contrario la curación es una ascensión desde el seol celebrada al surgir el alba con danzas y gritos de alegría El poeta habla en símbolos Evoca a Dios a través de la percepción que tiene del mundo Tales correspondencias entre realidad cósmica y realidad espiritual son universales porque corresponden a la necesidad innata de encontrar la continuidad de lo real En realidad el universo no es verdaderamente el mismo mas que cuando todas las cosas se convierten en reflejos e imágenes

El movimiento del salmo es en consecuencia el siguiente la vida humana sabe de alternancias extremas entre sufrimiento y alegría Lejos de constituir la señal de un destino caprichoso e incontrolado se insertan en el cuadro de un diseño concertado coherente y positivo Sin embargo solo una vez supera da la crisis lo que tiene la vida de negativo vuelve a revelar su valor y sentido propios

c) *Lectura cristiana* Cristo tomo sobre sí la vida humana con sus antitesis mas agudas alegría exultante y tristeza mortal De manera semejante supero y reconcilio la muerte y la vida en el misterio unico de la resurrección No hay estado de conciencia o físico que no pueda ser vivido en Cristo En ultimo termino vienen en nuestra ayuda las palabras de san Pablo Pues el peso momentaneo de nuestras tribulaciones produce sobre toda medida un peso eterno de gloria para los que no miramos las cosas que se ven sino las que no se ven pues las visibles son temporales las invisibles eternas' (2 Cor 4 17s) Las vicisitudes de la existencia estan destinadas a ser substituidas por el reposo sin fin de la eternidad (Heb 3 17 18) La eternidad rescata al tiempo en todos sus momentos felices e infelices

4 El SALMO 39 a) *Genero literario* Este salmo pertenece al genero literario de la suplica individual Merece especial atencion la meditacion a la que se dedica el salmista en los dos primeros

versiculos (2 4) No es una oracion sino un monologo interior que da cuenta del drama espiritual objetivado en el salmo La situacion del orante se transparenta en un claroscuro tipico de la oracion de los salmos Esta para poder adaptar se al mayor numero posible de personas debe mantenerse en los limites de lo comun y de lo habitual El salmista se encuentra bajo los golpes de una gran desventura (v 11) Indudablemente se trata de una enfermedad De aqui las reflexiones en torno a la fragilidad humana Al tormento de la enfermedad se añade la burla de parte de los impios (v 2)

b) *Sistema del texto y movimiento del pensamiento* Este salmo tiene como punto de partida lo mas intimo de la conciencia la permanencia del impio es un escandalo El justo explota como fuego El corazón siempre va por delante de la lengua En primer lugar es preciso conocer "Hazme saber" (v 5) Luego aparece el vocabulario de la duración fin días (dos veces) medida El lamento se eleva por encima de sus causas inmediatas para llegar a una consideración general sobre el destino humano Las desventuras sufridas hacen que se ponga en tela de juicio la misma validez de la existencia No deja de haber motivos de esperanza Y ahora ¿qué puedo yo esperar?" (v 8) La esperanza se dirige a Dios Dios podria ser el ultimo recurso del que sufre Efectivamente el orante toma conciencia de que sus males hacen que en ultimo analisis entre en juego la responsabilidad de Dios mismo Eres tu el que actúas" (v 10) Por ello es inutil tomarla con el impio El espectáculo intolerable para el hombre no es el impio sino Dios (cf v 2 "Mientras esté el impio ante mí" con el versículo 6 "Y mi duración en tu presencia es una nada") Con el versículo 11 entra en escena la problematica tipica del libro de Job y del Eclesiastes "Déjame para que yo pueda respirar un poco" (Job 10 20 blg, alegrarse tomar un suspiro de alivio verbo raro que aparece tambien en el salmo 39 14)

Comprendo que no hay para ellos otra felicidad sino gozar y procurarse el bienestar durante su vida" (Ecl 3 12) La presencia de Dios tiene un aspecto todavia más insoportable que la del impio si bien lo pensamos El orante del salmo 39 implora al igual que Job y el Eclesiastes que se le concedan el espacio y la duracion de un poco de felicidad

modestamente humana ¿Es esto quizá pedir demasiado? ¿O significa pedir de masiado poco? Para quien ha comprendido la infinidad de Dios y de su gracia ¿no es quizas mas posible disfrutar en paz de las alegrías sencillas y humildes del hombre medio?

c) *Lectura cristiana* San Pablo no predicó por ejemplo la austeridad sino la mortificación que es algo muy distinto Fornicación impureza malas pasiones colera ira malicia etc (cf Col 3 5 9 Ef 3 3ss) son defectos enormes que han de ser mortificados Por lo demas siempre hay lugar para la alegría humana Pero ésta no es un espacio concedido tolerado marginal La alegría es vivida en el Señor igual que la cruz (2 Cor 6 8 10 Col 3 17) El cristiano es un ser esencialmente gozoso incluso en la prueba (Gal 5 22 Rom 14 17 1 Tes 1 6s)

5 EL SALMO 77 a) *Genero literario* Este salmo suele clasificarse segun dos generos diversos La primera parte (vv 1 10 u 11) contiene una suplica individual La segunda (vv 12 21) presenta rasgos caracteristicos del himno A decir verdad esta dualidad de generos esta exigida por la evolucion espiritual del que reza El orante una vez que ha llegado al fondo de su crisis consigue recuperarse y elevarse a la confianza más firme y prorrumpir en un canto de alegría y de alabanza El analisis formal nos permite hacer una precision todavia más exacta El cambio tiene lugar cuando el salmo pasa de la primera persona del monologo a la segunda del dialogo (cf v 12) El salmista ha roto el cerco de su aislamiento por medio de la oración que se orienta directamente al Señor

b) *Sistema del texto y movimiento del pensamiento* La forma de actuar del salmista pasa de la exteriorizacion tu multuosa (gritos elevados al Señor v 1 manos tendidas v 3) a la meditacion silenciosa (alma perturbada v 3 corazon espíritu vv 4 6) Consigue huir de la angustia mediante el recuerdo (vv 4 7) remitiéndose al pasado (v 6) que deberia garantizar el futuro (vv 8 9) En realidad el orante solo encuentra verdaderamente la paz cuando materializa sus reflexiones con consideraciones concretas En el punto de interseccion de las dos partes del salmo (vv 9 10) se sitúan los grandes atributos de Dios que son el origen de sus intervenciones

salvificas la bondad (*hesed*) — el conceder gracias —, la misericordia (vv 9-10) Los sentimientos de Dios se exteriorizan en la historia Después de las cualidades del corazón aparecen, por así decirlo su diestra (v 11) y su brazo (v 16) Si la salvación está para el hombre en el recuerdo y en la meditación, para Dios —no lo olvidemos— está en el obrar y en el salvar (v 20) En realidad, la diestra del Señor se “concretiza” en la siguiente secuencia gestas de Yahvé /tus maravillas (v 12) - tus obras/tus gestas (v 13) - tu camino (v 14) De esta forma los tiempos antiguos y el futuro más lejano adquieren un contenido que viene a ser ulteriormente precisado con una referencia a los acontecimientos de la cosmogonía (pasado) y con la afirmación de una confianza absoluta en el Dios que guía (hacia el futuro) “Con tu brazo a tu pueblo readmite” (v 16) - “Vieron oh Dios, las aguas, las aguas te vieron temblaron” (v 17)

“Tu camino se abrió a través del mar” (v 20) - “Gústate a tu pueblo” (v 21) Estas son las puntualizaciones sucesivas ternura/diestra = gestas - maravillas obras = creación - éxodo

Los sentimientos más íntimos impelen a Dios a actuar fuera de sí mismo en el cosmos y en la historia Por lo demás, el cosmos y la historia intercambian sus simbolismos Las aguas del abismo, símbolo de oposición y de desorganización, se mezclan con las aguas del mar Rojo

El salmista ha encontrado paz y seguridad Ha superado la crisis con la meditación Pero un descubrimiento importante le acompaña de aquí en adelante el camino del Señor pasa a través del mar y la salvación es una lucha y una confrontación Los pasos del Señor sólo dejan huellas (v 20) Es preciso aplicar toda la luz de la fe para discernirlas En definitiva, el mensaje del salmo consiste en el conocimiento de Dios a través de sus actos y mediante la lectura del pasado y del presente

c) *Lectura cristiana* La obra del Padre, que demuestra a la humanidad su bondad y su ternura, es la encarnación del Hijo, primogénito de toda la creación, en el que todo hombre encuentra el don de la adopción filial De todas formas, la salvación sigue siendo el objeto de la fe “Mas la esperanza que se ve no es esperanza, pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia lo aguardamos” (Rom 8,24s) El camino del cre-

yente lleva a la gloria sólo a través de la tribulación (He 14,22) Pero también aquí el pasado es garantía del porvenir “El que aun a su propio hijo no perdonó, ¿cómo no nos dara gratuitamente con él todas las cosas?” (Rom 8,32)

6 EL SALMO 90 - a) *Genero literario* Los exegetas clasifican el salmo 90 entre las suplicas del pueblo Una comunidad se lamenta de sus sufrimientos comunes “Ten piedad de tus siervos Danos alegría por los días en que nos afligiste, por los años en que conocimos desgracia” (vv 13-15) Sin embargo las circunstancias del momento pasan a segundo plano para dejar sitio a consideraciones generales de tipo sapiencial sobre el destino humano La meditación, tomando como punto de partida la realidad vivida, asume un tono hasta cierto punto filosófico

b) *Sistema del texto y movimiento del pensamiento* Al comienzo, son los aspectos temporales los que atraen toda la atención Por un lado, la eternidad de Dios (v 2), por otro, la fragilidad de la vida humana (v 10) Observamos los términos que expresan la temporalidad organizándose en sistemas o paradigmas mil años a tus ojos/un día, nuestros años, nuestros días/sueño —herba— desventura, todos los días/alegría + canto, tus días de castigo, nuestros días de desventura/cambiados en días de alegría

Dios esta por encima del tiempo El hombre, por su parte, se disuelve en la nada igual que las hierbas de los campos, además, la mayor parte de su vida transcurre en el dolor y en la aflicción El salmista no aspira, ciertamente, a hacer retroceder las fronteras de su fragilidad Pero quiere que al menos el espacio y el tiempo que se le ha concedido estén llenos de alegría y de cánticos o, mas modestamente aun, que la balanza de la desventura esté equilibrada con la de la felicidad En este caso valdrá la pena vivir y trabajar, porque la bondad del Señor confirmará la obra de sus manos (v 17)

El texto juega constantemente en dos líneas de magnitud, que son el ciclo de los años y el ciclo de los días Todo ello demuestra la vanidad del hombre en las partículas del tiempo que son los días El versículo 14 se refiere al uso litúrgico de la oración de la mañana (cf Sal 50,6) Por lo demás, es significativo que

el binomio mañana tarde (vv 4-6) se vea interrumpido de ahora en adelante por un día sin tarde “Sácanos por la mañana con tu gracia, exultaremos y gozaremos por todos nuestros días” (v 14)

Con el hilo conductor del tiempo que nos ha servido para organizar nuestra lectura enlazan algunos otros sistemas de menor importancia Ante todo, el sistema del espacio Dios se acerca progresivamente al universo humano montes (v 2) - tierra mundo - polvo (v 3) Advertimos luego una mutua conversión del hombre a Dios y de Dios al hombre “Volved, hijos del hombre” (v 3), “Vuelve, oh Yahvé ¿Hasta cuando?” (v 13)

Para el hombre, se trata de tomar conciencia de la propia condición de criatura en una actitud de sabiduría (v 12) Para Dios se trata de pasar de la colera a la misericordia y de aceptar a su criatura como siervo Efectivamente los versículos 7-11 se encuentran aun bajo el signo de la colera, mientras que los vv 14-17 anuncian la misericordia

El último término de este salmo es la palabra “bondad” (v 17, mas precisamente “dulzura”, *noam*), que en hebreo lleva implícita una connotación estética de belleza y de gracia Que se conceda al hombre saborear la belleza, que llena de luz el corazón La dulzura del Señor se convierte en una teofanía

Resumiendo, el salmo 90 es una reflexión sobre el modo de contar los días propios con el mayor equilibrio posible Ni miedo ni evasión De por sí el hombre se reduce a pura precariedad Su vida, envuelta en la presencia del Señor, se ilumina de prodigios suficientes para mantenerla en el estupor

c) *Lectura cristiana* Emplearemos otra vez, para la actualización, el comentario de Alonso Schökel¹⁰ La condición cristiana no ha modificado los datos biológicos de la vida, sin embargo, Cristo, al asumir la temporalidad humana, hizo saltar por los aires su finitud Con su resurrección inauguro la vida nueva que es la plenitud sin fin También nuestras obras perecederas participan de la resurrección y mantienen su validez para siempre (cf Col 3 1 4)

IV. Conclusión

Los salmos se compusieron a lo largo de un periodo de más de setecientos

años No podemos esperar, por tanto, que, reunidos bajo un comun denominador, se presten a una lectura histórica y teológica uniforme Por ello hemos intentado aplicar un método mas cercano a las ciencias del hombre y a la literatura Las disciplinas históricas nos precisan los acontecimientos y los ambientes culturales que se encuentran en el origen de los salmos (bajo este aspecto podemos decir que están algo envejecidos), la lectura estructural nos hace participar de una experiencia poética En otros términos, se trata de ver cómo cada salmo se organiza progresivamente Una vez descubierto su dinamismo el orante moderno puede volver a recorrer una idéntica trayectoria espiritual En su espíritu se traducen sus intuiciones en palabras y se armonizan con los términos pronunciados La oración de los salmos no es ya una mera recitación, sino un “asentimiento”, una ratificación hecha con los labios y con el corazón de todo lo que el Espíritu ha hecho decir a Israel y a la Iglesia

R Lack

Notas—(1) La presente voz debe mucho al excelente opusculo de Ch Haurer *Notre psaume* (Sources de Spiritualité 12) Alsatia Paris 1964 —(2) Ch Haurer *o.c.* 35 —(3) La poética no es una cuestión de valoración subjetiva sino el análisis sistemático de todas las estructuras cuyas relaciones es preciso conocer para poner de relieve su sentido total —(4) H Gunke *Einleitung in die Psalmen Die Gattungen der religiösen Israels* Van den Hoeck Ruprecht Gotinga 1933 22 23 —(5) Cf R Jacobson *Essais de linguistique generale* Ed de Minuit Paris 1963 209 248 —(6) A este respecto recomendamos utilizar los diccionarios de teología bíblica —(7) Un paradigma es un conjunto de términos enlazados entre sí por una relación de significado y que se derivan de un mismo sistema (partes de un todo sinónimos etc) —(8) L Alonso Schökel *Los Salmos* Crisotomada Madrid 1972 14 —(9) La mayor parte de las traducciones oscurecen el sentido preciso de los términos del versículo 5 (*suk* = cabaña *ohel* = tienda) —(10) L Alonso Schökel *o.c.* 28

BIBL.—Aparicio A García Paredes J C R *Los salmos oracion de la comunidad* Inst Teol de Vida Religiosa Madrid 1981 —Benetti S *Salmos al derecho y al revés* Paulinas Madrid 1980 —Benetti S *Salmos para vivir y morir* Paulinas Madrid 1980 —Bojorge H *Los salmos introduccion general y textos comentados*, Mosca Montevidéo 1976 —Bonhoeffer D *Creer y vivir* Sigueme Salamanca 1974 (pp 133 163) —Cunchillos Ylarrri J L *Estudio del salmo 29* Valencia 1976 —Garrido J *Los salmos contemplación y vida* Aranzazu

1976 —Gelin A *Plegaria de los salmos* Este la Barcelona 1975 —González A *Los salmos* Herder Barcelona 1980 —Hunter J E *Cristo en los salmos* Clie Tarrasa 1976 —Mannati M *Orar con los salmos* Verbo Divino Estella 1978 —Meyer M *¿Cuándo sera mi vida perfecta? Comentario espiritual a los salmos 125 150* Studium Madrid 1964 —Meyer F B *Salmos 23 salmo del pastor* Clie Tarrasa 1978 —Paul de la Croix *Prier les psaumes aujourd'hui* Ed Saint Paul Paris 1978 —Van denbroucke F *Los salmos y Cristo* Sigüeme Salamanca 1965

SANTO

SUMARIO I La santidad cristiana consiste en la unión con Cristo Las enseñanzas del Vat II II Santidad ontológica y santidad moral III La santidad es una pero debe ser cultivada según la vocación de cada uno IV Dimensión escatológica de la santidad V Dimensión eclesial de la santidad unión con los que son de Cristo VI Unión y comunión con los que están en Cristo en la gloria

Para comprender exactamente lo que es un santo, cual es su relación con nosotros y, por tanto, cuales son nuestras relaciones con él, es preciso remontarse a la realidad de la santidad cristiana en sí misma

I. La santidad cristiana consiste en la unión con Cristo

El Vat II adaptándose sabiamente a las costumbres de una prolongada praxis conciliar, no quiso dar una definición técnica, y mucho menos escatológica, de los conceptos clave entre los que hay que enumerar precisamente el de la santidad Tampoco era oportuno avanzar por ese camino, pues ello habría conducido casi ineludiblemente a la necesidad de adoptar una postura frente a algunos aspectos correlativos del problema que son objeto de pareceres libremente disputables entre escuelas y teólogos católicos No obstante, aun sin dar una definición teórica o escolástica, el concilio propuso inequívocamente —de forma positiva— una doctrina acerca de la naturaleza de la santidad cristiana, que, por otra parte, se encuentra en perfecta armonía con la tradición y con lo que ésta ha enseñado en su magisterio auténtico

Efectivamente, aunque los autores que habían tratado de esta materia (en

la exposición sistemática de la teología de la santidad) habían procedido diversamente tomando en consideración aspectos formales diversos, aunque la terminología usada por ellos estaba lejos de ser idéntica en todos, por lo cual se advertían múltiples matizaciones en la presentación y elaboración de esta doctrina no obstante es innegable que en último término, todos los teólogos católicos habían enseñado más o menos explícitamente que la santidad cristiana consiste en la unión con Cristo, Verbo encarnado y redentor nuestro, único mediador entre Dios y los hombres y fuente de toda gracia y santificación Uno de los grandes méritos de este concilio consiste en haber expuesto claramente esta doctrina y haberla insertado y desarrollado orgánicamente, a la luz de la eclesiología renovada, en la constitución dogmática sobre la Iglesia

LAS ENSEÑANZAS DEL VAT II Que en la constitución *Lumen gentium* la temática de nuestra santidad y santificación se ha desarrollado a base de la categoría de nuestra unión con Cristo resulta evidente ante todo por el planteamiento del capítulo quinto, que trata expresamente de este tema De hecho, dicho capítulo plantea la argumentación de fondo en los términos siguientes "La Iglesia, cuyo misterio expone el sagrado concilio es indefectiblemente santa en la opinión de todos Efectivamente, Cristo, Hijo de Dios, que con el Padre y el Espíritu es proclamado 'el solo santo', amo a la Iglesia como a su esposa, se entregó a sí mismo por ella para santificarla (cf Ef 5 25 26) y la unió a sí mismo como su cuerpo llenándola del don del Espíritu Santo para la gloria de Dios Por ello todos los miembros de la Iglesia, tanto si pertenecen a la jerarquía como si son dirigidos por ésta, están llamados a la santidad, según las palabras del Apóstol 'Ahora bien, ésta es la voluntad de Dios vuestra santificación' (1 Tes 4,3, cf Ef 1 4)" (LG 39)

Analizando este texto advertimos en primer lugar que la obligación moral de tender a la santidad es común a todos los miembros de la Iglesia, y se deduce precisamente de su pertenencia y unión ontológica a ella, la cual es proclamada como indefectiblemente santa Todos los fieles deben ser santos en su conducta moral, porque deben actuar en conformidad con lo que son en el orden del ser como hombres que viven en la Iglesia, que es santa Pero, según se

desarrolla en el párrafo inmediatamente siguiente, la Iglesia misma es santa porque Cristo "el solo santo" la ha amado como a su esposa y se ha entregado a ella para santificarla Con esto se dice que la santidad de la Iglesia deriva totalmente de la santidad de Cristo y de su amor hacia ella amor que le impulsó al sacrificio de la cruz para que ella pudiera ser su esposa Es de advertir que en esta descripción de las relaciones existentes entre Cristo y su Iglesia, sobre las cuales se fundamenta y de las cuales resulta la santidad de la misma Iglesia, se recurre explícitamente a la categoría del amor que según su naturaleza procede del deseo de la unión mutua y la establece de hecho Así pues, queda explicada muy certeramente la intensidad y la intimidad de esta unión recurriendo a la imagen bíblica de los esposales entre Dios y su pueblo elegido

Pero ni siquiera esta descripción es suficiente para expresar todas las riquezas de la unión amorosa que existe entre Cristo y su Iglesia ni la profundidad que de ello se deriva para la santidad de la Iglesia por eso se introduce un segundo concepto y se dice que Cristo le ha unido a sí mismo como a su cuerpo Con esta especificación ulterior, la santidad de la Iglesia se describe todavía más clara y explícitamente mediante la categoría de la "unión" con Cristo, es decir por medio de la categoría que de manera eminente expresa la identificación de Cristo con su Iglesia y que, al mismo tiempo, revela con una profundidad insuperable el misterio de la Iglesia, su naturaleza y finalidad, su dinamismo sobrenatural y las múltiples manifestaciones de la vitalidad que le caracteriza

El tercer motivo aducido para explicar la santidad de la Iglesia es decir el hecho de que Cristo la ha colmado con el don del Espíritu Santo, esta intima y orgánicamente conectado con la consideración anterior, el poner de relieve otro aspecto más ayuda a comprender mejor por qué la santidad de la Iglesia consiste precisamente en la unión con Cristo Efectivamente el Espíritu Santo (que es presentado como el principio de la santidad de la Iglesia) es el alma del cuerpo místico, que lo penetra todo y lo vivifica uniéndolo a Cristo A la luz de la teología trinitaria y de lo que ella enseña sobre el Espíritu Santo como Espíritu de amor y vínculo de caridad, se intuye fácilmente el profundo

valor de la doctrina, según la cual el Espíritu Santo nos comunica la santidad precisamente porque y en cuanto nos une a Cristo y en él nos hace partícipes de la vida divina

Partiendo de esta consideración de la santidad, tendremos que decir pues que Dios es llamado "santo" porque en virtud de su misma naturaleza divina, es siempre en todo su ser y hacer perfectamente idéntico a sí mismo a su majestad a su justicia y a su bondad, la humanidad de Cristo es "santa" porque esta hipostáticamente unida a la persona del Verbo divino, la Iglesia es "santa" porque mediante el Espíritu Santo esta unida a Cristo como a su cuerpo místico, por último los seres humanos son "santos" porque y en cuanto al estar unidos a Cristo por el Espíritu Santo a través de la Iglesia viven ontológica y moralmente de la vida de Cristo

Pero no solo en este texto fundamental de la constitución dogmática se concibe y se presenta la santidad de los cristianos como unión con Cristo en el seno de la Iglesia La misma idea aparece allí donde la LG habla de la santidad y de nuestra santificación Para convencerse de esta afirmación basta leer en su totalidad la constitución y sustituir, donde ocurran los términos "santidad" y "santificación" por los de "unión" y "unificación" con Cristo Se vera entonces que todos los textos, que ya de por sí tienen un sentido plausible y profundo adquieren entonces una mayor claridad, porque así se logra apreciar mejor el verdadero sentido de lo que el concilio quería expresar y de hecho expreso

El recurso que se hace algunas veces a la categoría de nuestra participación de la vida divina y a otras semejantes demuestra esta misma realidad, se trata en efecto de expresiones y formas de hablar que, cada una con matices diversos describen el hecho y la naturaleza de nuestra unión con Cristo y en él, con la Santísima Trinidad Merecen especial atención en este contexto los verbos usados por la LG para hacer comprender la forma en que debe efectuarse la tendencia de los cristianos a la santidad *conungi, consecrari, conformes fieri, sequi, imitari* y otros semejantes que pertenecen claramente a la categoría de la unión y de la unificación tanto en el orden ontológico como en el orden intencional y moral

A los resultados de estas indagaciones terminológicas corresponden plena

mente las investigaciones llevadas a cabo sobre los grandes temas que en el ámbito de la teología de la santidad de los cristianos son desarrollados en dicha constitución dogmática. Basta pensar en toda la teología de los sacramentos y, especialmente, en lo que se expone acerca del bautismo y de la eucaristía para ver que la importancia de los sacramentos —y en forma totalmente especial de la eucaristía— se explica precisamente mediante la función que tienen de *unirnos a Cristo* mediante el don especial del Espíritu Santo que nos confieren. Otro tanto puede decirse de todos los demás medios de santificación y de las múltiples instituciones de la Iglesia que tienen en su totalidad a promover la santidad de los fieles, estos medios se describen, cada uno a su modo como otras tantas ayudas o condiciones orientadas a ponernos en contacto cada vez más íntimo y vivo con la persona del Verbo encarnado y redentor.

Por último téngase presente que la importancia primordial que se atribuye a la actividad del Espíritu Santo en la obra de nuestra santificación, queda sistemáticamente explicada por la doctrina de que el mismo procede del Padre y nos conduce a él *recapitulándolo todo en Cristo*. El mismo recurso a la categoría de la naturaleza de nuestra unión con Cristo aparece justamente —en estrecha conexión con la doctrina pneumatológica— allí donde el concilio habla de la caridad teológica, que por su misma naturaleza une a los hombres con Dios y entre ellos mismos en el seno del cuerpo místico.

No tiene nada de extraño, pues, que en algunos textos la santidad aparezca explícitamente identificada con la unión con Cristo como ocurre, por ejemplo en el número 49 de la constitución, donde dice que, “a causa de su más íntima unión con Cristo los bienaventurados consolidan a toda la Iglesia en la santidad”, y un poco más adelante se ofrece una especie de definición de la santidad al hablar de la “via segura por la que, entre las vicisitudes del mundo, podremos llegar a la *perfecta unión con Cristo, es decir, a la santidad*” (LG 50).

II. Santidad ontológica y santidad moral

Aceptadas como premisas seguras las nociones que ofrece la Sagrada Escritura

ra y la tradición auténticamente interpretadas por el magisterio de la Iglesia, según las cuales la santidad se describe y se define mediante la categoría de la *unión con Dios* (santo es todo lo que está unido a Dios en la forma debida y profano o pecaminoso es lo que no está unido a él o incluso está separado y apartado de él), pensamos que basta subrayar que examinando más de cerca este concepto, no se tarda mucho en descubrir la necesidad de una especificación fundamental. Aunque hablemos con razón de una santidad ontológica por la que se pueden llamar santas todas las criaturas, incluso las inanimadas e infrapersonales (porque proceden de Dios creador y como tales están unidas a él), en un sentido más específico solo se llaman santos los seres personales, aquellos que están dotados de una inteligencia y una voluntad que les permiten poner en práctica y realizar su unión con Dios de una forma *consciente y libre*.

El concepto de santidad se extiende, pues desde el plano ontológico al plano moral y aparece en su verdadera riqueza como una realidad vivida deliberadamente, que penetra la existencia misma de una persona precisamente porque con la riqueza de su ser y con la espontaneidad de su libre voluntad, se une a Dios entregándose a él con el calor del amor. Por eso siendo *personal* la santidad, se apropia necesariamente las características típicas de toda persona y tiene incluso como nota esencial un continuo dinamismo. Efectivamente como el ser personal del hombre se enriquece o se empobrece en su desarrollo, así también la unión del hombre con Dios al estar ligada al desarrollo de la persona misma se encuentra en continua fase de enriquecimiento o empobrecimiento. Pero igual que el desarrollo de una personalidad debiera seguir una línea de ascensión constante, lo mismo se puede decir de la santificación.

Sería sin embargo, erróneo —por incompleto— quedarse parados en estos conceptos y hablar de santidad o de unión con Dios basándonos en la simple consideración de nuestra cualidad de personas. Es obligado considerarnos tal como somos, es decir, personas reales existentes en un orden histórico concreto: personas humanas que viven en el orden sobrenatural y están dotadas y enriquecidas con una vida divina que se nos comunica en Cristo.

Efectivamente, la revelación nos lleva

a considerar nuestra unión con Dios bajo una luz nueva la que proviene del misterio de la encarnación y de la redención. Ahora bien, el hecho de que el Verbo divino la segunda persona de la Santísima Trinidad, se haya encarnado, no tiene como único resultado que exista una naturaleza humana santísima por estar unida a Dios de una forma tan íntima que trasciende nuestras posibilidades de comprensión. Este hecho ejerce también una profunda influencia en toda la humanidad. El Verbo divino se ha hecho verdaderamente carne *propter nos homines et propter nostram salutem* se ha hecho uno de nosotros para darnos también a nosotros la posibilidad de que nos unamos a Dios de una forma esencialmente nueva puesto que somos miembros del género humano en el que el mismo ha querido insertarse constituyéndose en cabeza del mismo. El vino “para que tengan vida y la tengan abundante” (Jn 10 10) es decir, para dar a los hombres su vida divina, a fin de que ellos puedan entregarse y unirse a Dios no ya solo como meros seres humanos, sino como personas introducidas y elevadas a la intimidad sobrenatural con las notas y riquezas típicas de quien participa de la vida divina.

Pero dado que la elevación del hombre al orden sobrenatural no suprime su personalidad, también el proceso de su santificación en Cristo tiene lugar de una forma propia de las personas es decir, en un plano tanto ontológico como moral. Por ello san Pablo a quien le resulta especialmente grato llamar con el sencillo apelativo de “santos” a aquellos que están bautizados por estar unidos a Cristo, no cesa de exhortar a los cristianos a que vivan conscientemente y con verdadero sentido de responsabilidad la vida divina, de la que han sido hechos partícipes, y les incita por ello a que se apropien los mismos sentimientos de Cristo y a “revestirse” de él.

En este sentido preciso, todos los cristianos están llamados a su plena e integral santificación, que es tanto como decir a la unión más íntima y profunda posible con Dios en Cristo unión a la que ellos pueden acceder con la respuesta personal a la gracia que Dios mismo les ha dado. Queda, por tanto, excluido todo minimalismo y toda forma o actitud de mediocridad, que pudiera inducir a contentarse con lo estrictamente necesario o mandado. Muy al contrario el verdadero cristiano se debe entregar con impulso generoso a

Dios y a Cristo. No puede ni debe decir nunca “basta” sino que ha de vivir constantemente su consagración y su unión a Jesucristo y al cuerpo místico, que es la Iglesia.

Por ello la vocación del cristiano a la santidad puede llamarse verdaderamente una invitación al heroísmo. El mismo sacramento de nuestra incorporación a Cristo nos obliga de hecho a estar dispuestos en todo al sacrificio mas sublime de la caridad, es decir el de la inmolación cruenta por amor de Cristo y de su Iglesia. Se comprende entonces que la vocación a la santidad, tal como se desprende de la inserción en Cristo compromete tanto, que todo cristiano precisamente por serlo, está llamado a ser santo en el sentido más estricto de la palabra.

Es, pues, errónea la concepción según la cual pocos elegidos estarían llamados a la santidad perfecta. Es errónea toda concepción que induzca a pensar que los santos oficialmente reconocidos por la Iglesia son lo que son gracias a unos dones totalmente extraordinarios como el don de los milagros o de la profecía o a los favores especiales de la vida mística y otros similares. En virtud de los sencillos principios ya expuestos estamos capacitados para comprender cuán ajenas son estas ideas al verdadero concepto teológico de la santidad cristiana. Pero gracias a estos mismos principios estamos en posición de captar también —y así queremos repetirlo— que la santidad cristiana consiste en la unión cada vez mayor con Dios en Cristo y por lo tanto en una participación consciente de la vida de Cristo, al cual estamos ontológicamente unidos por misericordia y benévola voluntad de Dios.

III. La santidad es una, pero debe ser cultivada según la vocación de cada uno

A propósito de la unidad de la santidad cristiana y de sus diversificaciones y diferenciaciones, la LG enseña lo siguiente: “En los diversos géneros de vida y en las diversas profesiones hay una sola santidad, cultivada por quienes están movidos por el Espíritu de Dios y obedientes a la voz del Padre y adorando en espíritu y verdad a Dios Padre, sigan a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz para merecer ser participantes de su gloria. Cada uno, según sus propios dones y gracias, debe avanzar sin demo-

ra por el camino de la fe viva la cual enciende la esperanza y actúa por medio de la caridad" (I G 41)

¿Qué entiende el concilio cuando afirma que *una sola santidad* es cultivada por todos los cristianos? La respuesta a esta pregunta no es difícil si tenemos presente cuanto se ha dicho más arriba y si pensamos que el término "santidad" significa en la mente del concilio la unión de los fieles con Cristo operada por el Espíritu Santo en la Iglesia.

Decir que la santidad cristiana es "una" equivale a afirmar que la vida de unión con Cristo es una. Esta verdad es precisamente la que ha sido ilustrada por el concilio no solo con las escuetas palabras del texto antes citado sino con toda la enseñanza de la LG acerca de nuestra existencia en el seno de la Iglesia. Todos los fieles participan de hecho de la vida del único Señor y son miembros del único cuerpo místico suyo que es la Iglesia. Lo que el concilio ha dicho en este contexto acerca de la función del Espíritu Santo acerca de la naturaleza y los efectos de la gracia y su dinamismo acerca del bautismo, la confirmación y la eucaristía acerca del culto litúrgico y la oración privada acerca de la fe, la esperanza, la caridad y todo el complejo orgánico de las virtudes como también sobre las dimensiones escatológicas y eclesiales de nuestra vida cristiana en una palabra todo lo que ha propuesto como esencia de la vida cristiana en cuanto tal o como propiedades cualitadas o características típicas de aquellos que movidos por el Espíritu Santo viven su unión con Cristo en la Iglesia explica y profundiza el sentido de la afirmación según la cual la vida de unión con Cristo y la santidad de todos los fieles es una.

No solo desde el punto de vista estrictamente teológico sino también desde el punto de vista de la vida pastoral resulta sumamente importante concebir y proponer toda la doctrina de la santidad de los cristianos en la perspectiva de su unión con Cristo en la Iglesia insistiendo en este contexto sobre el hecho de que la santidad de los cristianos es una. Efectivamente esta claro que la insistencia en las dimensiones cristocéntricas, pneumatológicas y eclesiales de la vida y santidad cristiana, comunes a todos los fieles confiere a toda la enseñanza teórica y práctica sobre la tendencia de los cristianos a la santidad una orientación sana y fértil, porque se fundamenta en principios dogmáticos sólidos

y profundos, mientras que elhina los peligros nada imaginarios de un divorcio entre la teología y la espiritualidad que, como demuestra ampliamente la historia implica siempre un empobrecimiento si no la definitiva esterilidad de ambos. Disminuye también los inconvenientes de una división exagerada y unilateral en el campo de las diferenciaciones de la vida y santidad cristiana, que —si se han acentuado en exceso— impiden una apreciación ponderada y sabia del complemento recíproco y orgánico que resulta de ellas en beneficio de todo el cuerpo místico y de todos sus miembros.

Pero a la vez que proporciona las premisas de estas conclusiones la misma concepción teológica de la LG ofrece también los principios basilares para otra enseñanza no menos importante que no puede ser menospreciada la que se refiere a las *diversificaciones y diferenciaciones* de la santidad cristiana. Las palabras añadidas inmediatamente después del miembro de la frase en que se inserta la palabra "una sanctitas" suponen de hecho que la santidad cristiana radicalmente única en cuanto unión con Cristo se diferencia sin embargo "según los dones y las obligaciones propias de cada uno".

La enseñanza de la Sagrada Escritura sobre la soberana libertad y liberalidad de Dios en la distribución de sus "gracias" y de sus "dones" otorgados a nosotros según la medida de la donación de Cristo es inequívocamente clara a este propósito y queda por otra parte ampliamente confirmada a través de toda la historia de nuestra salvación. De hecho encontramos en ella numerosos ejemplos de "vocaciones" o "llamadas" del Señor dirigidas solamente a algunas personas y que lejos de referirse exclusivamente a determinados cometidos externos o a ministerios de la Iglesia son por el contrario llamadas auténticas a un tipo de santidad personal particular o como vemos en el ejemplo de la Santísima Virgen María de una santidad totalmente única e irrepetible. En todos estos casos se trata siempre de la llamada a una santidad que no cabe dentro de los cálculos de quien no ha recibido una llamada semejante.

Por otro lado, estas "llamadas" a la vez que subrayan el aspecto de la absoluta libertad de Dios al tomar la iniciativa de establecer una unión con las criaturas, nos recuerdan que Dios dirige a cada uno su llamada y quiere esta

blecer con cada uno una unión personal. Ahora bien toda unión entre personas lleva implícita una impronta típica única, irrepetible determinada por todos aquellos factores en virtud de los cuales se distingue cada persona de todas las demás. Por ello, considerando las relaciones personales y la unión que tienen dos personas con una tercera nunca podremos hablar de identidad sino que debemos recurrir más bien a la categoría de la semejanza. En otros términos, nos encontramos en el terreno de la analogía y no en el de la univocidad.

Todo esto puede decirse naturalmente, también de nuestras relaciones personales con Cristo y de nuestra unión con él. Incluso se puede decir aquí de una forma totalmente especial, preeminente y única, porque las relaciones y la unión personal corresponden a las tendencias más íntimas de nuestra persona como tal y la comprometen totalmente en todas las manifestaciones de la existencia y de la vida.

Tampoco se puede afirmar que esta ley, basada en la constitución metafísica de la persona humana, no tenga valor en el orden sobrenatural. La gracia en efecto no destruye la naturaleza, sino que la presupone, se inserta en ella y la ennoblecce. Mas aun precisamente en el orden de nuestra unión con Cristo esta diversificación de las relaciones de las diversas personas con él es acentuada y se hace todavía más operante por el hecho de que la nueva vida no se nos da según las rígidas leyes de la justicia distributiva sino según la soberana liberalidad del Señor. "A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo" (Ef 4,7). Y todo ello confiere a la misma persona humana elevada al orden sobrenatural unas características personales todavía más marcadas de lo que están en el mero orden natural.

Precisamente en nuestros días en que se manifiesta la tendencia a transferir al orden de la vida sobrenatural y por tanto al de nuestras relaciones con Cristo, los criterios de la igualdad democrática, resulta tanto más oportuno recordar este principio básico de la teología de la gracia y de la elección que —tomando como punto de partida famosos textos escriturísticos— pone de relieve el hecho de que nuestra participación en la vida íntima y personal de Dios deriva única y totalmente de la graciosa voluntad que él tiene de auto-

revelarse y de autocomunicarse con nosotros.

Naturalmente también este aspecto de la doctrina sobre la santidad y sobre la santificación de los cristianos en cuenta su última explicación en la naturaleza del cuerpo místico, en el que el Espíritu Santo une a los hombres con Cristo dando a cada uno de ellos el puesto y la función que mejor se adaptan a la armónica edificación de todo el organismo vivo. Precisamente esta diversificación entre los diversos miembros, proveniente de la diversidad de las cualidades y dotes personales y de la diferente medida de la donación del Señor es lo que contribuye notablemente a la vitalidad y a la belleza de toda la Iglesia.

Así pues, la doctrina según la cual todos los cristianos están llamados a la santidad cristiana no significa en absoluto que todos estén llamados a la misma santidad ni que estén llamados a la misma intensidad y profundidad en su unión con Cristo, sino que enseña precisamente lo contrario.

Por este motivo explícito, el concilio no se ha contentado con ofrecer enseñanzas claras y profundas sobre la santidad común a todos los fieles sino que ha cuidado también de tratar ampliamente de la santidad y santificación propia de los laicos, de los miembros de la jerarquía y de los religiosos.

Temendo en cuenta estos hechos importantes e indiscutibles, resulta hasta cierto punto desconcertante constatar que no solo algunos comentaristas de este documento del concilio continúan afirmando que todos los cristianos están llamados a la *misma e idéntica* santidad, sino también que en no pocas versiones de la LG se traduce la expresión "in variis vitae generibus et officis una sanctitas excolitur" como si el concilio hubiera escrito "in variis vitae generibus et officis eadem sanctitas excolitur".

Por otra parte la doctrina que nos presenta la santidad de los cristianos como "una" y "diferenciada según la medida de la donación de Cristo" —la cual a su vez, es la raíz de la rica variedad de funciones, obligaciones y estados de vida dentro de la Iglesia— aparece enfática y reiteradamente puesta de relieve en la LG, y precisamente en los pasajes más destacados que tratan de la vocación universal a la santidad. A título de ejemplo, citemos algunos de estos párrafos: "[La santidad de la Iglesia] se ex-

presa en varias formas en los individuos que en su estado de vida tienden a la perfección de la caridad" (LG 39); "para llegar a esta perfección, los fieles apliquen las fuerzas recibidas según la medida con que Cristo quiere entregárselas" (LG 40), "todos los fieles están, por lo tanto, invitados y obligados a perseguir la santidad y la perfección del propio estado" (LG 42)

Además, el concepto teológico de que la santidad de los cristianos es una, aunque al mismo tiempo diversificada y diferenciada, se encuentra en la base de todo lo que el concilio enseña no sólo en el número 41 de la constitución acerca del "ejercicio multiforme de la santidad", sino también en el número 42 acerca de "el camino y los medios de santidad". Dicho concepto debe ser tenido presente y considerado como subyacente a cualquier afirmación del concilio acerca de este tema, incluso y especialmente en la proposición que no raras veces se cita erróneamente para sostener la sentencia de que la santidad de los cristianos sería la misma e idéntica para todos "A todos resulta, pues, evidente que todos los fieles de cualquier estado y grado están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad" (LG 40)

De hecho tal como se deduce de la nota cuarta, que explica el sentido de esta afirmación y que se refiere explícitamente a dos textos de Pío XI y a otros tres de Pío XII, la plenitud de la vida cristiana y la perfección de la caridad de que se habla va unida y depende intrínsecamente de la diversificación y diferenciación de los diversos estados y órdenes de la Iglesia, por los cuales esta también esencialmente condicionada. El sentido de esta afirmación no es por tanto, que todos los cristianos están llamados a la *misma* plenitud de la vida cristiana y a la *misma* perfección de la caridad, entendiendo los términos "plenitud" y "perfección" no en un sentido absoluto, sino más bien en el sentido relativo de que cada uno está llamado a la plenitud de vida cristiana y a la perfección de la caridad, que corresponde a la medida del don que él ha recibido del Señor y que, como es obvio, puede variar y varía realmente según los múltiples factores que diversifican y diferencian la vida de los cristianos individualmente considerados

Mirando a esta luz las cosas no habrá ninguna dificultad en admitir —y admitirlo gozosamente— que no todos esta

mos llamados a la *misma* santidad, es decir, a la misma forma y tipo de unión con Cristo, ni, por tanto, tampoco a la misma plenitud de la vida cristiana o a la misma perfección de la caridad

¿Quién se atreve, por otra parte, a afirmar que todos estamos llamados a la misma plenitud de la santidad, es decir, de la unión con Cristo que es típicamente propia de María Santísima?

¿Y quién podría afirmar con seriedad que todos los cristianos, al tener que amar a Dios por encima de todas las cosas y amarlo con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas sus fuerzas (cf Mc 12,30) estarían por ello llamados en virtud de esta común vocación cristiana a la misma perfección de la caridad es decir, a una forma de caridad que sería absolutamente idéntica para todos en modalidad intensidad y profundidad y que no se diferenciaría en modo alguno de las vocaciones y gracias especiales del Señor? Ciertamente, no es ésta la doctrina propuesta por la LG, que, fundándose en las palabras del Evangelio y en el sentir unánime de la tradición, enseña explícitamente que, por ejemplo, el martirio —el cual lleva a la perfección más elevada de la caridad— es un don especial del Señor concedido por él no a todos los cristianos, sino sólo a unos pocos elegidos (cf LG 42) [↗ Martir]

Así pues, santo es aquel que en el ámbito de sus limitadas pero irrepetibles características, cualidades y circunstancias personales y en el marco de su vocación y de la gracia que Dios le ha dado "según la medida de la donación de Cristo" (Ef 4,7), se abre y corresponde a la gracia que se le ha otorgado y, conformándose con Cristo vive plenamente y permite que Cristo viva en él la forma de vida determinada que se le ha dado

Se comprende entonces por qué aquellas personas que en sus situaciones existenciales concretas participan y comparten de forma profundamente personal la vida y el amor de Cristo, difunden en torno a sí el calor de su amor, el esplendor de su vida y la amabilidad propia de Cristo en las circunstancias en que se encuentran, atrayendo por eso a muchos hombres a Cristo que es la fuente de esta bondad

Pero se impone todavía la consideración de otro aspecto de la vida cristiana, que imprimirá una profundidad aun mayor a las observaciones expuestas hasta aquí

IV. Dimensión escatológica de la santidad

"Así pues, unidos con Cristo en la Iglesia y marcados por el Espíritu Santo, 'que es prenda de nuestra herencia' (Ef 1,14), somos llamados y en verdad somos hijos de Dios (cf 1 Jn 3,1), pero todavía no hemos aparecido con Cristo en la gloria (cf Col 3,4), en la cual seremos semejantes a Dios porque lo veremos tal como es (cf 1 Jn 3,2)" (LG 48)

De este hecho fundamental del cristianismo, que es la participación real de una vida que alcanzará su plenitud tan sólo en la eternidad, se deriva toda la tensión dialéctica que caracteriza nuestra existencia de peregrinos. Ya estamos verdaderamente justificados y santificados, ya participamos de la luz y de la fuerza del Señor, que nos ilumina, nos sostiene y nos inspira en toda obra buena, pero todavía "llevamos este tesoro en vasos de barro" (2 Cor 4,7). Ya estamos unidos a Dios y él habita en nosotros, pero tan sólo le vemos "como en un espejo, confusamente" (1 Cor 13,12), todo lo que conocemos en la fe nos parece grande y estupendo, pero muchas veces no nos atrae ni nos conmueve, porque todavía somos carnales y estamos vendidos y sujetos al pecado (cf Rom 7,14). Estamos regenerados y nutridos por el cuerpo y por la sangre de nuestro Salvador, pero todavía sufrimos los efectos del pecado original y sucumbimos fácilmente a las tentaciones de todos los días, hasta el punto de que ningún cristiano podrá afirmar jamás que está libre de pecado y que no necesita del perdón de Dios (cf 1 Jn 1,8-10, Sant 5,2, Mt 6,12)

Por tanto, se puede decir en verdad que los miembros de la Iglesia terrestre, precisamente porque están vivificados por el Cristo glorioso, son de veras santos, pero esta santidad es por el momento frágil, imperfecta y se encuentra en estado germinal, si la comparamos con aquella unión indefectible con Cristo que los mismos miembros de la Iglesia están llamados a disfrutar en la *Jerusalén celeste*

De esta presencia simultánea de lo divino y de lo humano en nuestras existencias se deriva el continuo anhelo y la pena, el gozo de ser y el sufrir por no poder ser todavía totalmente aquello a lo que estamos destinados, el ser felices de tener, pero experimentar la amargura de no poder tener todavía plenamente lo que ya poseemos, en una palabra,

saber que Cristo está cercano y al mismo tiempo lejano "Por tanto, 'mientras habitamos en este cuerpo, caminamos lejos del Señor' (2 Cor 5,6), y teniendo las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros (cf Rom 8,23), anhelando estar con Cristo (cf Flp 1,23)" (LG 48)

Y esto se debe precisamente a que "no tenemos aquí abajo ciudad permanente, sino que buscamos la futura" (Heb 13,14)

Para apreciar mejor de dónde procede este anhelo y este dinamismo intrínseco a la vida del cristiano, es preciso hacer una reflexión ulterior

Sabemos que Cristo ha venido a la tierra para que los hombres tengan la vida y la tengan más abundantemente. Sabemos que esta vida de la que Dios quiere hacernos participantes es su misma vida divina, es la vida de Cristo, el cual, haciéndose hombre "por nosotros los hombres y por nuestra salvación", rezó, sufrió y trabajó hasta morir en la cruz, para resucitar después de entre los muertos, sentarse a la derecha del Padre y reinar con él en la gloria de los cielos. Pero no todos valoran con la misma claridad el hecho de que participar de la vida de Dios significa concretamente participar de la vida *gloriosa* del Señor, que estar unidos al Hijo de Dios significa estar unidos a Cristo resucitado y que ser miembros de su Iglesia quiere decir ser miembros del cuerpo místico del Señor resucitado

Todo impulso vital, toda gracia que recibimos de Cristo es, en efecto, una comunicación de su vida gloriosa, que prepara, refuerza y confirma la glorificación definitiva de su Iglesia y de aquellos que están unidos a ella el sacramento que nos inserta en el cuerpo místico es el sacramento de nuestra iniciación en el misterio pascual, en el cual morimos con Cristo para resucitar con él, en él, Cristo resucitado, nos hace participantes de su espíritu y nos comunica la "prenda de nuestra herencia", es decir de la herencia incorruptible, sin mancha e inaccesible, que se nos reserva en los cielos (1 Pe 1,4). Y de la misma forma que en el bautismo, también en cada contacto sucesivo y en cada encuentro vital con el Señor se refuerza no sólo nuestra fe y nuestra esperanza en él, que ha triunfado del pecado y de la muerte, sino que hundimos más sólidamente aun nuestras raíces en su caridad y quedamos unidos cada vez más íntimamente con aquel que es el "primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,29) y

que está glorioso en los cielos. Lo cual resulta especialmente evidente en el sacramento a cuyo alrededor gravita toda nuestra vida, el "signum efficax" por excelencia de nuestra unión salvífica con el Señor, es decir, el sacramento de la eucaristía, en el que nos alimentamos del cuerpo y de la sangre de nuestro Salvador, que triunfa ahora en la gloria del Padre, el mismo Jesucristo nos dice precisamente de ella "Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Si alguien come de este pan, vivirá eternamente. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día" (Jn 6,51-54)

Así pues, en espera de aquel día, el que se encuentra inserto en Cristo y se alimenta de la carne del Señor posee una verdadera prenda de la vida gloriosa futura y, aunque se encuentre en camino, participa realmente de la vida de Cristo resucitado a pesar de que esta vida, a causa de nuestra condición, tan solo pueda tener su pleno desarrollo en la resurrección final

V. Dimensión eclesial de la santidad, unión con los que son de Cristo

Sin embargo, estaríamos muy lejos de poseer una noción completa de la santidad y de su naturaleza escatológica si no extendieramos nuestras consideraciones a un horizonte más amplio. Limitarse a considerarla únicamente bajo el aspecto individualista, por muy rico y fecundo que sea, querría decir que no habríamos descubierto su última razón de ser.

No debemos olvidar en efecto que la participación de la vida divina la cual concedida ya aquí en la tierra, es el origen de nuestras aspiraciones escatológicas, nos es dada por Dios no como a individuos aislados sino como a personas que son miembros de un pueblo mas todavía como a miembros de ese organismo sobrenatural que es la Iglesia cuerpo místico de Cristo.

Evidentemente, no debemos cometer nunca el error de despreciar el hecho de que cada uno de nosotros como persona, esta destinado a encontrarse "cara a cara" con el Señor (cf 1 Cor 13,12) que cada uno de nosotros, como persona es ya hoy hijo de Dios y gozará mañana como tal de su intimidad a la manera propia del amor entre personas. En otros términos, no debemos concebir nuestra

inserción en la Iglesia y nuestra condición de miembros del cuerpo místico de Cristo como si se tratase de una inserción despersonalizante en un mero organismo físico. Pero tampoco debemos desestimar el hecho de que, aun participando como personas de la vida divina, recibimos esta vida en cuanto miembros del cuerpo místico de Cristo, por lo cual todos debemos dar en cuanto tales, nuestra aportación y contribuir al crecimiento y a la evolución de este organismo, que esta destinado a constituir, junto con su cabeza el "Cristo total, cabeza y miembros"

Si pues, experimentamos en nosotros mismos un anhelo de plenitud de vida en Cristo orientado a "estar con él" si, en consecuencia, nos sentimos impulsados a actuar a trabajar y a prodigarnos "para obtener una corona eterna" (cf 1 Cor 9,25) ello se debe a que participamos de la vida de las aspiraciones y del dinamismo de la misma Iglesia. Si palpamos en nosotros mismos la tensión dialéctica que acabamos de describir, es debido a que participamos del destino de la Iglesia, que no "tendra su consumación sino en la gloria del cielo" (LG 48)

Precisamente por esta razón toda evolución auténtica de nuestras posibilidades humanas y cristianas significa y constituye un paso ulterior hacia la consumación escatológica del género humano y una aportación hacia la plenitud definitiva del Cristo total.

Ahora bien, si cualquier realización cristiana de nuestras posibilidades humanas auténticas contribuye a la instauración de todo el universo en Cristo es evidente que esto se puede aplicar en grado eminente a la actuación de nuestras relaciones con los demás, si Cristo mismo ha tenido y tiene necesidad de los hombres para completar y enriquecer la perfección de su humanidad mucho mas necesitara cada hombre de los demás para desarrollarse e integrar su ser, en virtud de la misma ley metafísica, derivada de la limitación de todo ser individual. Siendo todo hombre un ser finito y limitado está abierto a posibilidades de enriquecimiento ontológico y psicológico mediante sus contactos con las demás personas y especialmente con los miembros de la misma comunidad sobrenatural del cuerpo místico, en donde esta intercomunicabilidad aparece sublimada elevada y valedera en el orden de la gracia. Luego toda persona que para responder a su vocación en la Igle-

sia quiera poner en práctica verdaderamente sus posibilidades típicamente humanas debe vivir sus relaciones con los demás para poder ofrecer a Cristo su máxima aportación. Es Dios mismo quien por haberlo creado así quiere que reciba y dé quiere que en este intercambio de bienes con los demás, se enriquezca y se perfeccione mas aun, es Dios mismo quien, apoyandose en una de las mas profundas necesidades y aspiraciones de la naturaleza humana la del amor mutuo, hace que se convierta en una ley operante en el orden sobre natural y consiguientemente en orden a la realización de su mismo plan de unir en Cristo a todo el género humano de convertirlo incluso en su cuerpo místico y en su mismo complemento.

Y aquí precisamente se encuentra la razón de la unión de los dos mandamientos del amor cristiano en virtud de la cual el amor mismo de Dios postula el amor del prójimo y viceversa, el amor de éste lleva a unirse mas íntimamente con Dios.

De esta raíz profunda nace la fértil corriente de pensamiento teológico y de espiritualidad que a la luz de lo que sera el *hombre perfecto* el Cristo total (en el que las relaciones sobrenaturales y humanas existentes entre los miembros del cuerpo místico seran vividas de manera consciente y al máximo para constituirse en una de sus expresiones mas típicas), urge a los que son de Cristo a amarse entre si con un amor operante y unificador, a sostenerse mutuamente, comunicandose el bien que cada uno posee a asociarse en la búsqueda de Cristo y a unirse en su glorificación del Padre.

VI Unión y comunión con los que están en Cristo en la gloria

Realmente, si la orientación pastoral actual derivada de estos principios, se orienta precisamente a desarrollar cada vez mas en los fieles el sentido eclesial y social, seria un grave y dañoso error para la Iglesia como para cada uno en particular restringir y limitar esta unión de los miembros entre si y las relaciones que de ella se derivan a la mera unión de cuantos constituyen la Iglesia peregrinante.

Si en verdad la Iglesia es una y la forma todos aquellos que son de Cristo, es evidente que abarca no sólo a los se-

res humanos que viven en este mundo, sino también a cuantos en el purgatorio se preparan ulteriormente para su ingreso en la gloria, y, con mayor razón aun a todos los bienaventurados, es decir, aquellos que después de haber vivido cristianamente y haber coronado la existencia terrena aceptando santamente la muerte hechos ya participantes de la gloria del Señor, estan tan profundamente arraigados y fundados en la caridad que se encuentran gloriosamente transformados en el Señor y unidos indeliblemente con él.

"Así pues, hasta que el Señor no venga en su gloria y todos los ángeles con él (cf Mt 25,31), y una vez destruida la muerte no se sometan a el todas las cosas (cf 1 Cor 15,26-27) algunos de sus discípulos se encuentran como peregrinos en la tierra mientras que otros, que han pasado de esta vida, estan purificandose y otros gozan de la gloria contemplando 'claramente al Dios uno y trino tal como es'. Pero todos aunque en grado y modo diverso comulgamos en la misma caridad de Dios y del prójimo y cantamos a nuestro Dios el mismo himno de gloria. Efectivamente, todos aquellos que son de Cristo, por tener el Espíritu Santo, forman una sola Iglesia y estan unidos entre si en él (cf Ef 4 16). Así pues, la unión de los peregrinantes con los hermanos muertos en la paz de Cristo no queda deteriorada en ningún momento, sino que segun la fe permanente de la Iglesia, queda fortalecida por la comunicación de bienes espirituales. A causa realmente de su mas íntima unión con Cristo los bienaventurados consolidan a toda la Iglesia en la santidad y ennoblecen el culto que ella rinde a Dios en la tierra contribuyendo de muchas formas a su mas amplia edificación (cf 1 Cor 12 12 27)" (LG 49)

No debemos olvidar pues, que la Iglesia es una realidad mayor que esa parte integrante suya que trabaja gime y sufre en la tierra incluso su parte mas viva es la que reina ya con Cristo en el cielo.

Luego si en virtud de nuestra pertenencia a la Iglesia y de nuestra participación en su vida y en el intento de participar también de su anhelo de corresponder a su mas profunda vocación, que la impele a ser complemento de su redentor y de su esposo, debemos procurar desarrollar cristianamente todas nuestras posibilidades auténticas y, por lo mismo, aquellas relaciones humanas y sobrenaturales que nos unen a los de

más miembros del cuerpo místico y que constituyen uno de los aspectos más ricos de nuestra existencia, también debemos, evidentemente, dar vida de forma consciente y real a nuestras relaciones con aquellas personas que, precisamente por participar en un grado más intenso de la vida de Cristo contribuyen en mayor medida a la glorificación que ofrece a Dios el cuerpo místico juntamente con la cabeza.

Se comprende, pues fácilmente por qué, incluso antes de que la especulación teológica y la sistematización doctrinal profundizaran y elaboraran estos principios, la Iglesia movida y guiada por el Espíritu Santo, descubrió la belleza de esta relación y la vivió constantemente en el curso de los siglos como una de las cosas que le eran más conaturales y, por tanto, más queridas. Pero, al mismo tiempo, se comprende también por qué la Iglesia desde sus orígenes ha proclamado a algunos fieles como "santos" por excelencia, declarando así autoritadamente que ellos, al haber recibido y seguido hasta el fondo las invitaciones amorosas del Señor se encuentran ahora en la patria celeste unidos a él de forma particularmente íntima y destacada. "La Iglesia de los peregrinantes, reconociendo perfectamente esta comunión de todo el cuerpo místico de Jesucristo desde los primeros tiempos de la religión cristiana cultivó con gran piedad la memoria de los difuntos. La Iglesia siempre ha creído que los apóstoles y los mártires de Cristo, al dar pleno testimonio de su fe y de su caridad con la efusión de su sangre, están estrechamente unidos a nosotros en Cristo, y por ello los ha venerado con particular afecto, junto con la santísima Virgen María y los santos ángeles. A ellos se añadieron en poco tiempo otros que habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo, y, por último aquellos otros cuyo especial ejercicio de las virtudes cristianas y de los carismas divinos los hacía merecedores de la piadosa devoción e imitación por parte de los fieles" (LG 50).

La convicción, radicada en la fe, de que aquellos que habían ofrecido su vida por Cristo y le habían dado el supremo testimonio de amor estaban admitidos a la plenitud de la vida y a la intimidad con él, la convicción y la certeza de que los que habían entrado en la vida eterna y se encontraban indefectiblemente unidos a Cristo y, por lo tanto, a todos aquellos que son de Cristo, llevó a los cristianos de la Iglesia de los primeros siglos, toda-

via perseguidos y vejados, a sentirse unidos a estos amigos y hermanos de Cristo.

Más aun, precisamente aquella profunda penetración espiritual, que debe atribuirse a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia fue la que haciéndonos percibir la unión existente entre las verdades fundamentales de nuestra fe (bautismo y martirio - inserción en Cristo e inserción en la Iglesia - eucaristía y vida eterna - sacrificio eucarístico y glorificación), llevo a comprender desde los comienzos que el encuentro por excelencia de la Iglesia peregrinante con la Iglesia celeste debía tener lugar en la acción litúrgica y, sobre todo, en la celebración eucarística. En ésta, en la cual la Iglesia peregrinante, teniendo ya germinalmente la vida de la cabeza, se une a él ofreciéndose a sí misma y anticipa su participación en el "sacrificio de alabanza" que Cristo ofreciera durante la eternidad al Padre como cabeza de toda la humanidad recapitulada en él, no podía dejar de sentirse unida a aquellos que, estando en la gloria, se encuentran ya asociados de forma más plena a Cristo y a la glorificación que él da a Dios.

Pero es evidente que la actualización de nuestras relaciones con los miembros de la Iglesia celestial, y especialmente con los santos, no se agota ni se puede agotar en los actos de alabanza que ofrecemos a Dios solidariamente con ellos, sobre todo cuando nos unimos recíprocamente en el sacrificio de la eucaristía.

Sin embargo, mientras "caminemos lejos del Señor" (2 Cor 5,6), experimentando en nosotros la tensión dialéctica que se deriva de la condición escatológica de peregrinos, nuestras relaciones con aquellos que están en la patria deberán hallar necesariamente expresión también en otras formas y habrán de ser vividas de otras muchas maneras, si queremos que sean completas y nos lleven a la plenitud de vida que Dios quiere y ello precisamente porque quienes están en el cielo, y los santos especialmente como miembros eminentes del cuerpo místico, contribuyen de muchas maneras a nuestra misma ascensión a Dios, a nuestra transformación en Cristo y a la más completa edificación del "nuevo hombre perfecto".

En efecto, nosotros sabemos que, en virtud de la ley fundamental que rige nuestra incorporación a Cristo, cuanto más se abre una persona a su Espíritu y le ofrece la posibilidad de vivir en ella algunos de aquellos modos existenciales

que Cristo no pudo vivir en su naturaleza humana individual, tanto más disfruta de la posibilidad de completar en sí misma su obra salvífica en favor del cuerpo místico la Iglesia.

De esta forma Cristo, viviendo en aquellos que se dejan animar en toda su actividad por su Espíritu continúa haciéndose presente en el mundo, precisamente porque son participes en un sentido profundo de la vida de Cristo estas personas difunden en torno a sí el calor de su amor y hacen sentir su amabilidad, manifestando su esplendor y haciéndolo visible en las circunstancias concretas del ambiente y del mundo en que viven.

"En la vida de aquellos que si bien participan de nuestra naturaleza humana, se encuentran más aun perfectamente transformados en la imagen de Cristo (cf 2 Cor 3,18), manifiesta Dios con gran vitalidad a los hombres su presencia y su rostro. En ellos nos habla él mismo y nos muestra la contraseña de su reino, hacia el cual nos sentimos poderosamente atraídos por tener en torno a nosotros semejante multitud de testigos (cf Heb 12,1) y semejante afirmación de la verdad del Evangelio" (LG 50).

"Mientras consideramos la vida de aquellos que han seguido fielmente a Cristo, nos sentimos inclinados por otro motivo más a buscar la ciudad futura (cf Heb 13,14 y 11,10), y al mismo tiempo se nos enseña el camino más seguro por el que, entre las cosas transitorias del mundo, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo, es decir, a la santidad, según el estado y la condición propia de cada uno" (LG 50).

Así es como, a través de la libre y generosa contribución de actividades, sacrificios y oraciones ofrecidos por estos miembros de su cuerpo místico, Cristo puede aplicar los frutos de su apostolado de su pasión, de su muerte y de su resurrección también en las formas que por su voluntad dependen de la aportación y del complemento que los miembros están llamados a dar a la actividad de la cabeza.

Así es como la benéfica influencia ejercida, en Cristo, por estos miembros eminentes sobre todos los demás, constituye el fundamento de aquel complejo de actos con que éstos sienten el deber de manifestar admiración, reconocimiento y confianza a quien les proporciona tantos bienes. Y si estos sentimientos se manifiestan espontáneamen-

te entre aquellos que viven abajo otro tanto es lógico, e incluso obligado, que se realice también con aquellos que, una vez terminada su existencia terrena y entrados en la gloria del Señor, permanecen siempre vitalmente unidos a sus hermanos peregrinantes y continúan, por lo tanto, "con Cristo, por Cristo y en Cristo", interesándose por ellos y manifestando así su unión y su afecto hacia ellos.

"Admitidos en la patria y en presencia del Señor (cf 2 Cor 5,8), por medio de él, con el y en él, no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, ofreciendo los méritos conseguidos en la tierra por Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres (cf 1 Tim 2,5), sirviendo al Señor en todas las cosas y cumpliendo en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia (cf Col 1,24). Nuestra debilidad queda, pues, mucho más socorrida por su fraterna solicitud" (LG 49).

"Es, por lo tanto, sumamente justo que amemos a estos amigos y coherederos de Jesucristo y también hermanos nuestros a la vez que insignes bienhechores, y que por ellos demos las debidas gracias a Dios 'les dirijamos suplicas y oraciones, recurriendo a su plegarias y a su poderosa ayuda para impetrar gracias de Dios mediante su hijo Jesucristo, Señor nuestro que es nuestro único redentor y salvador'. Efectivamente todo nuestro testimonio de amor a los santos tiende y termina por su naturaleza en Cristo, que es 'la corona de todos los santos', y a través de él en Dios que es admirable en sus santos y es glorificado en ellos" (LG 50).

Así pues cuando se enmarcan también estos aspectos de dirigirse a los santos en una visión completa de la rica realidad de la Iglesia, cuando se ve que su actividad intensa de colaboración con Cristo tiende a conseguir que su intento de unir a los hombres consigo mismo se realice más plenamente, cuando se ve, en fin, que la cooperación de los santos pretende sobre todo hacer que la vida sobrenatural de los otros miembros crezca y se desarrolle, se comprende entonces fácilmente que actualizar nuestras relaciones con ellos, en vez de apartar de aquella orientación cristocéntrica que debe ser típica de la vida cristiana, la enriquece en cuanto que lleva a tener un contacto más rico con Cristo. Pero se comprende también que el recurso a los santos y su

invocación deben estar inspirados y dictados por el mismo motivo, que es el deseo de vivir más intensamente como miembros del cuerpo místico, y por la necesidad de desarrollar y vivir todas aquellas posibilidades y aquellos vínculos humanos y sobrenaturales que nos hagan más aptos para cumplir la función que nos corresponde en el seno del Cristo total.

Establecidas todas estas reflexiones que, partiendo de la consideración de nuestra tendencia escatológica, nos han llevado a ver las riquezas de las relaciones existentes entre nosotros y los santos, y nos han hecho comprender que tales contactos no son la expresión de un piadoso devocionalismo, sino el fruto de una profunda penetración en el misterio de la Iglesia, se comprende por qué la Iglesia peregrinante reunida en concilio para definirse a sí misma sintió la necesidad de manifestar su conciencia de estar ontológicamente unida a la Iglesia celestial. Se comprende por qué, al querer afirmar su modo de ser, experimentó la necesidad de hablar de ese impulso vital que la incita a actuar de forma que todas las posibilidades inherentes a sus relaciones ontológicas sean enteramente vividas para dar a Cristo, y en Cristo a Dios, la máxima glorificación. Por ello ha querido dar a conocer que, siempre y en todos los tiempos, en el afán de hacer cada vez más rico su movimiento hacia Cristo y su unión con él, no ha podido ni podrá dejar de vivir y desarrollar las relaciones que unen a sus miembros entre sí; amándolo, no ha podido ni podrá dejar de amar a cuantos son "suyos", es decir, a cuantos "con él y en él" forman el Cristo total, la cabeza y los miembros.

Es, por tanto, evidente que también nosotros sólo podremos tener una apreciación completa de la grandeza de la Iglesia, de su vitalidad y santidad, cuando dirijamos nuestra mirada a aquellos que ya son indefectiblemente de Cristo, y especialmente a los santos y a la Reina de todos los santos. Mas para ello es necesario que sepamos ver a estos nuestros hermanos en una luz adecuada y justa; es decir, no como seres separados y desunidos de Cristo o contrapuestos a él, sino como personas que son "de Cristo"; verdaderas personas a las que podemos dirigirnos y podemos amar, pero personas en las que vive Cristo y que, vivificadas por él, contribuyen de una forma eminente a constituir junto con él la cabeza, el Cristo total.

Fijando la vista en ellos y sintiéndonos unidos a ellos, nos veremos espontáneamente inducidos a pensar en el más allá, en la vida que nos espera; adquiriremos una conciencia más viva de nuestra condición de personas que "todavía peregrinan lejos del Señor"; aprendemos de ellos cómo viviendo en las mismas circunstancias en que ellos vivieron se puede y se debe realizar lo que Cristo nos ha enseñado. Pensando en ellos nos daremos cuenta más vivamente de que la Iglesia peregrinante, y, por lo tanto, cada uno de nosotros, se encuentra en camino hacia la patria que ellos ya han conseguido; comprenderemos que nosotros y ellos constituimos una sola Iglesia, la misma Iglesia, el cuerpo místico de Cristo, aquella que en la plenitud de los tiempos se transformará y quedará iluminada con la luz que se deriva para ella de la cabeza, que es el Cordero inmaculado, Cristo Señor.

P. Molinari

BIBL.—AA. VV., *Santidad y vida en el siglo*, Herder, Barcelona 1969.—AA. VV., *Modelos de Santidad*, en "Concilium", 149 (1979).—AA. VV., *Presencia y memoria de los santos*, en "Rev. de Espiritualidad", 155 (1980).—AA. VV., *Francisco de Asís hoy*, en "Concilium", 129 (1981).—Cayuela, R., *Cristo te llama. El Vat. II. Universal vocación a la santidad en la Iglesia*, Tip. Cat. Casals, Barcelona 1967.—Daniélou, J., *Santidad y acción temporal*, Nova Terra, Barcelona 1963.—González Ruiz, J. M., *Los santos que nunca serán canonizados*, Planeta, Barcelona 1979.—Guardini, R., *El santo en nuestro mundo*, Guadarrama, Madrid 1960.—Hildebrand, D. von, *Santidad y virtud en el mundo*, Rialp, Madrid 1972.—Jiménez Duque, B., *Santidad y vida seglar*, Sígueme, Salamanca 1965.—Lladó Santacreu, J., *Santidad al alcance de todos*, s.l., 1977.—Martínez Arancón, S., *Santorales extravagantes*, Editora Nacional, Madrid 1978.—Molinari, P., *Los santos y su culto*, Razon y Fe, Madrid 1985.—Moreno J., *Santidad en el mundo*, Mensajero, Bilbao 1966.—Ordóñez, V., *Los santos, noticia diaria*, Herder, Barcelona 1980.—Pardo, A.—Angulo, J., *El libro de los santos, según el nuevo calendario*, PPC, Madrid 1977.—Sobрино, J., *Mons. Romero, verdadero profeta*, Desclée, Bilbao 1981.—Urteaga Ioidi, J., *Los defectos de los santos*, Rialp, Madrid 1978.—Vivas Llorens, E., *La santidad*, Balmes, Barcelona 1975.

SEGUIMIENTO

SUMARIO: I. Problemática - II. Reflexiones sobre la noción neotestamentaria: 1. Tradición sinóptica; 2. Corpus joaneo; 3. Corpus pauli-

no - III. "Nueva creación" (Gál 6,15): 1. Naturaleza histórico-salvífica del seguimiento; 2. El camino de los discípulos; 3. Bautizados en la Iglesia; 4. Concludanos en la sociedad.

I. Problemática

El seguimiento es expresión de conversión permanente a Jesucristo. La reconstrucción de sus condiciones, exigencias y formas ha preocupado y preocupa a quienes se preguntan por la relación que deben establecer con él. Seguirlo o no es una decisión que estructura y caracteriza radicalmente la existencia y el destino de las comunidades y de los individuos¹ y que se somete a examen de nuevo en cada cambio importante de la historia general y de la propia. La condición de Jesucristo es única: es Dios y hombre; es el único que ha cumplido en todo la voluntad del Padre. Ayer, hoy y siempre actúa e influye en las comunidades reunidas en su nombre. En su vida habló y actuó; y las comunidades primitivas, mediante un trabajo prolongado y una serie de experiencias diversas, transmitieron, reinterpretaron y personificaron su mensaje en el intento de precisar su alcance y testimoniar la fe y la fidelidad que fomentaba en ellas y que las unía y las congregaba. Por eso la narración de su vida no es unívoca y se ha de interpretar con gran atención. Ahora bien, dado que el seguimiento es respuesta a la fidelidad de Dios en Jesucristo y llamada a llevar adelante en comunión de fe y de amor la obra que él realiza e inspira en su Espíritu y actualiza en su pueblo, cada generación cristiana y cada cristiano debe revivir esta historia y reconstruir sus datos para discernir el camino por el cual seguirle superando arbitrariedades y reducciones.

Al representarse esta fuente en que se inspira, el "discípulo" corre el riesgo de ser víctima de la insidia que lleva a falsear, triturar, "deshacer a Jesucristo" (1 Jn 4,2; traducción de la Vulgata), a reducirlo a esquemas alternativos y polarizantes, más que a recibirlo como es, en la plenitud de su misterio. El seguimiento es vínculo y comunión con Cristo; y es caminar en él, con él y por él, por el camino que él mismo recorrió en obediencia al Padre. La variedad del contexto primitivo, su lejanía, la mediación de la tradición de veinte siglos, la situación actual, la pluralidad de vocaciones y de condiciones en que vive el

hombre... inducen a verificar con temblor los estilos de esta comunión de vida. La respuesta es estilo de vida; fidelidad que interpretar y construir todos los días en comunión con los demás, en espíritu de misión, en apertura al futuro y en sintonía con lo eterno. Para caminar sin espontaneísmos arbitrarios ni orientaciones desviadas, sino en continuidad de tradición, en verdad de obras y en el camino del Evangelio; para seguir y no limitarse a ejecutar, es indispensable vivir en sintonía de comunión. La inspiración que incita a tomar posición, a orientarse, a discernir con quién comprometerse para construir el reino, es una inspiración que va madurando en el coloquio perseverante de la fe [↗ Creyente], en la obediencia unificada, en la escucha humilde y atenta de la ↗ Palabra de Dios celebrada en la liturgia; es inspiración interpretada en el ↗ discernimiento arriesgado de la realidad cotidiana [↗ Signos de los tiempos], en ↗ solidaridad con los hombres y las comunidades de recta voluntad.

Esta condición de vida da seguridad a los fieles y deja perplejos a quienes gustan de orientaciones precisas; hasta el punto de que el aspecto resolutivo de la decisión del seguimiento es precisamente su cruz, el nudo nunca desatado, porque impone constantemente reinterpretar lo que significa seguir a Cristo. Seguir es vivir, amar, crecer en fidelidad, comprometerse en la construcción del reino y solidarizarse en la justicia y en la amistad. Localizar en concreto la forma en que tiene lugar este proceso constituye un intento jamás concluido; su reductividad se supera tan sólo si se vive en disponibilidad permanente de escucha de la inspiración originaria; en la crítica de las realizaciones, para discernir si los rasgos comunes se desarrollan en la exigencia de armonía o en un parasitismo repetitivo. Las dificultades se atenúan cuando, para verificar la respuesta, se busca orientación sobre cómo se ha realizado el seguimiento en el curso de la historia de la Iglesia. La vitalidad prevaleciente del seguimiento es íntima e inefable; se concretiza en la relación de *agape* y de fe entre Jesucristo y los fieles. Los signos y las manifestaciones externas están muy ligados a condiciones de tiempo, de lugar, de personas; por sí solos no permiten captar el *humus* vivo y vital del que se derivan, ni distinguir lo que permanece y lo que es caduco en la inspiración.

Más aún: los estilos de vida no prescinden del contexto de representaciones y de convicciones que estructuran la cultura de los diversos ambientes; se desarrollan bajo la influencia de jefes carismáticos, que concretizan sus exigencias. Piénsese, por ejemplo, en los movimientos evangélicos que a lo largo de los siglos han venido dando vitalidad a la comunidad cristiana [↗ Hombre evangélico]. Una y otra vez se experimenta el temor y la dificultad para establecer el vínculo de unión con Jesús y con las comunidades primitivas. Asumir las aportaciones de la tradición y articularlas sin traicionar su inspiración, y esto tanto en el camino personal y comunitario como en aquel autenticado por quienes son llamados a confirmar la trayectoria común, es muchas veces empresa semejante a la de calcular la cuadratura del círculo. Los que se empeñan en construir el camino saben que el problema no es teórico. Se precisa luego decidirse entre las contrastantes posiciones contemporáneas. ¿En qué parámetro se reinterpreta el seguimiento? ¿Se lo elegirá en la perspectiva de las necesidades y de las orientaciones de la humanidad, que avanza en la lucha por la justicia y se esfuerza en construir el camino de la esperanza y de la fidelidad a Dios y al hombre? ¿O se lo verá en el ámbito de un proyecto global, del que la comunidad cristiana sería portadora de una forma autónoma? ¿Es bueno secundar a los que interpretan sus exigencias en clave imitativa, contemplan la imitación desde una óptica de contenido y fijan con meticulosa rigidez los comportamientos en que se expresa? ¿A los que privilegian el aspecto espiritualista y parece que dejan vacía la encarnación y la historia? ¿A los que optan por una historización inmanentista, sea individual o colectiva? Todas estas y otras representaciones y realizaciones reductivas, por mucho que parezcan facilitar las cosas, se incluyen en el apartado de la "gracia barata, que es gracia sin seguimiento, sin cruz, sin Jesús vivo y encarnado" (D. Bonhoeffer).

El camino de los discípulos está orientado por la "vocación" y pasa por la respuesta a las provocaciones de la historia, desarrollándose al hilo de la corriente, sin vegetar en el pantano de una época sin tiempo. Para caminar hay que "discernir" los signos de los tiempos, cultivar en la oración las realizaciones y verificar las etapas en conti-

nua conversión, confrontándolas con la comunidad primitiva y con la comunidad que la transmite, y con las aspiraciones y programaciones de la sociedad en la que estamos insertos. Esta es la grandeza y el riesgo de su condición.

II. Reflexiones sobre la noCIÓN neotestamentaria

Seguir se utiliza en los textos bíblicos neotestamentarios² con acepciones diversas. Expresa la relación diferenciada que surge entre Jesucristo y los hombres que se unieron a él, y se refiere tanto a los que en el tiempo de su misterio público le siguieron más o menos constantemente como a los que creyeron en él por la predicación de los apóstoles después de Pentecostés, o, en fin, al innumerable escudadrón de quienes viven en plena y definitiva unión con él en Dios (cf Jn 13,36b). Los estudiosos del Nuevo Testamento han seguido varias pistas en el intento de reconstruir esta amplia gama de relaciones: ora han desarrollado el análisis filológico de los vocablos (por ejemplo, Kittel) o de la "familia" de vocablos con que se la describe, ora han analizado las principales situaciones que suscitó. Otros (por ejemplo, Schulz) han intentado describir el estilo de vida de las personas que durante el ministerio de la vida pública acompañaron a Jesús, bien por adhesión espontánea (Mt 4,20; 8,1; 21,9; Mc 10,32), bien porque fueron llamadas por él a "vivir" en común (cf Jn 15,27) y a seguirle como discípulos para compartir su misión (cf Mt 9,9 par.; 19,21 par.; 8,22 par.; Jn 1,43; 21,19ss; cf Mc 1,16 par.).

Estos han destacado la transformación que el seguimiento experimentó después de Pentecostés, cuando ya no significó la relación con el Jesús histórico, sino con el Cristo resucitado. Pascua, Ascensión y Pentecostés influyeron de forma decisiva en la vida de los apóstoles, de los discípulos y, en general, de todos sus seguidores. No ver ya a Jesús, no poder comprobar cómo se comportaba y qué actitud asumía frente a situaciones y personas; no escuchar su palabra y su exhortación; el hecho menos tangible, pero determinante de la presencia del Espíritu; la extensión de la misión desde el pueblo judío a la humanidad; el aumento del número de seguidores, etc., transformaron los hábitos de vida y el modo de pensar de la comunidad prepascual; no reconocerlo signi-

ficaría falsificar las situaciones y radicalizar o simplificar caprichosamente los acontecimientos y las palabras.

Pero sería igualmente erróneo concebir una mutación que comprometiera toda continuidad entre la vida que transcurrió en comunión visible con el Señor y la vida de las comunidades que creyeron en él por la palabra de los apóstoles. Muchos aspectos de la vida que transcurrió en comunión con Jesús, a pesar de que resulte difícil localizarlos con toda exactitud, tenían un valor y una trascendencia permanente. Los apóstoles y, en general, aquellos que siguieron a Jesús eran el germen de la nueva humanidad; la experiencia que ellos vivieron estaba destinada a todos.

No pretendo tampoco reconstruir la evolución del tema en las fases precedentes a la redacción de los textos; me limito al análisis de algunos rasgos que conciernen a la relación de seguimiento tal como se deducen del texto actual de los sinópticos y del *corpus* joane y paulino. El vocabulario utilizado para describir estas situaciones es variado y no permite por sí solo comprender su trascendencia³. Para disponer de alguna referencia más concreta, ciertos autores han pensado, por el hecho de que Jesús recibiera el apelativo de rabbi (Jn 1,38), que las relaciones con sus seguidores se modelaban sobre las existentes entre maestro y discípulos en el judaísmo contemporáneo. Como rabbi que era, habría comenzado agrupando en torno a sí un círculo restringido de discípulos: los *mathetai*, o más bien los *talmidin*, quienes le respetaban, le escuchaban y, literalmente, le seguían, aprendiendo de él a interpretar la ley, a resolver los problemas, etc.

En cambio, los seguidores son señalados, por lo general, con el término *mathetês* (atestiguado 264 veces exclusivamente en los cuatro evangelios y en los Hechos)⁴, el cual designa a la multitud de aquellos que acompañan a Jesús de una forma pura y simple y se abren a su evangelio, aunque no se arriesgan a profundizar en el misterio de su persona (Mc 3,7 par.; 5,24; 10,52 par.; 11,9 par.; Lc 7,9; Mt 8,10; Lc 9,11; Mt 14,13; 4,25; 8,1; 9,27; 19,2; 20,29; Lc 23,27). Los seguidores en sentido amplio (Mc 2,15; 10,32; 15,41 par.). Los discípulos (Mc 6,1; 14,54 par.; Mt 8,23; Lc 22,39). Los doce (cf Lc 6,13).

1. TRADICIÓN SINÓPTICA - "El tema del seguimiento, el hecho que le nutre y la

terminología que lo expresa están sólidamente enraizados tanto en la tradición de los dichos como en la de los hechos de Jesús. El material narrativo y doctrinal (a veces de índole mixta) se condensa en torno a estos bloques: historias de vocaciones; episodios relativos a la institución y envío de los doce (respectivamente, de los discípulos); la última cena; episodios y anotaciones de la historia de la pasión; anuncio pascual del resucitado, que "precede" a los suyos a Galilea; algunos sumarios; el exorcista que "no sigue"; dichos sobre el seguimiento; condición y forma de seguir a Jesús; la "verdadera familia" de Jesús; la llamada "invitación del Salvador" (Mt 11,28 par.; Lc 10,21s); referencias repetidas a las instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos y a su comprensión. La lista no es exhaustiva; pero el recuento muestra por sí solo la importancia inherente al tema"⁵.

Algunas características de la llamada al seguimiento se refieren directamente al grupo de discípulos y a los apóstoles; otras tienen importancia general. Así, por ejemplo, Jesús llama para asociar a los hombres a su vida, al cumplimiento de la misión que vino a realizar⁶. Sin embargo, no se trata de una participación indiscriminada. Jesús llama con autoridad [como llamaba Dios a los ↗ profetas en el Antiguo Testamento (Mc 1,16ss par.; Mt 8,22)] a algunos hombres de su pueblo y los prepara con cuidado para participar en su obra, para colaborar con él en el servicio del reino (Mc 1,15); les fija condiciones de vida (Mc 1,17 par.; 2,14 par.; Lc 9,59-62), quiere que estén con él (Mc 3,14), les exige prontitud para seguirlo (Lc 14,27 par.; Mc 8,34 par.). Una parte de los discípulos, los doce, son elegidos para representar simbólicamente a las doce tribus de Israel y para expresar la exigencia mesiánica de Jesucristo con respecto a todo Israel. En general, exige a sus seguidores una obediencia que llega hasta la ruptura de los vínculos familiares y profesionales, que estorban la comunión de vida estable con él e impiden seguirle en sus desplazamientos; la plena y permanente disposición a su servicio y a colaborar con él en la instauración del reino (cf Lc 17,31ss par.; 9,62)⁷.

Para tomar parte en su misión, el llamado debe estar dispuesto a compartir su vida, su destino y su sufrimiento: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mc

8 34 par) La cruz es sinónimo de disponibilidad de abnegación y de libertad frente a sí mismo y a las seguridades humanas. Fidelidad indiscutible (Lc 12,8), seguir su ejemplo, hacer como él hizo (cf Mt 10,24-25a) son condiciones necesarias para hacerse colaborador y transmitir la llamada de Dios a Israel (cf Mt 4,17 con 10,7) para anunciar el mensaje de la venida del reino y llevar a cabo los signos y prodigios que confirman esta venida (Mc 3,14s). Entre Jesús y sus seguidores hay gran comunión de vida. Las mismas nociones se utilizan para describir la acción mesiánica de Jesús y la posición de sus enviados, los cuales quedaran expuestos a los mismos peligros que corre el Maestro (cf Mc 10 32) y participaran de su misma vida.

2 CORPUS JOANEO Seguir es un verbo que se refiere a la comunión íntima con el resucitado y el glorificado (cf Jn 12,26ss). Los discípulos han dejado de estar ya en relación con el Jesús terreno. Tienen una comunión plena con él en la fe en la palabra (8,21) y en el Espíritu (14,15-17, 25,26s). Seguir empieza a significar tener fe creer en Jesús Cristo (en Jn 12,44, *akoloutheo* es sustituido por *pisteuo*, cf 8,12, 10 4, 5,47, 12,46)⁸, y la misión de los discípulos no es conservar o reproducir una doctrina determinada de Jesús, sino ser testigos suyos con la propia vida. También a nivel de vocabulario hay una estrecha unidad entre el envío de Jesús por parte del Padre y el envío de los discípulos por parte de Jesús (cf 20,21). El seguimiento nace de la fe y por lo tanto, de la acogida del don del Padre (6,37), que atrae los hombres al Hijo (6,44) para que encuentren en él la salvación. Los creyentes han nacido de la verdad (18,37), de Dios (8,47), y deben seguir sus exigencias en todas las fases de su desarrollo (6,67 70). Dios se manifiesta en Jesucristo, y esta manifestación sitúa a la humanidad —inmersa en las tinieblas y en la hostilidad— frente a la elección decisiva de aceptar o rechazar la propuesta de salvación. Jesucristo es la palabra de Dios, que exige decisión y opción. “Quien me siga no andará en tinieblas, sino tendrá la luz de la vida” (8,12). “Yo he venido como la luz al mundo, para que todo el que crea en mí, no quede en las tinieblas” (12,46). Por ello creer es abandonar el dominio de las tinieblas y entrar en el mundo de Dios. En Jn 10,16s, Jesús es opuesto

como buen pastor al mercenario y salteador, por eso seguirle significa salir del mundo hostil a Dios, morir al pecado y encaminarse por la vida de Dios.

El estado del discípulo, la comunión de intenciones y de vida con el Maestro, comienza casi siempre después de un testimonio rendido a Jesús por quien ya lo ha conocido. Juan Bautista proclama: “He aquí el cordero de Dios” (1,36). Andrés, uno de los dos que habían oído las palabras de Juan y habían seguido a Jesús (1,40), anuncia a Pedro: “Hemos encontrado al Mesías” (1,41). Felipe proclama a Natanael: “Hemos hallado a Aquel de quien Moisés escribo en la ley y los profetas. Es Jesús de Nazaret, el hijo de José” (1,45). Basándose en el testimonio de la samaritana “muchos samaritanos creyeron en él” (4,39), y sucesivamente reconocen creer en él, por haber oído y sabido por sí mismos que “él es de verdad el Salvador del mundo” (4,42).

El discípulo está llamado a compartir el destino del Señor (12,26, 21,19-22) y, por lo tanto a participar en su gloria (12,26, 13,36ss). La vuelta de Jesús al Padre tiene un valor salvífico porque abre el camino por el cual los creyentes y los discípulos seguirán a su señor en la gloria donde él les prepara una morada para que estén donde él está (14,1 4), para contemplar con él la gloria del Padre (17,24). El “seguimiento” tiene origen en la llamada del Padre y se orienta a la vida con el Padre y a ser “honrados” por él (12,26b)⁹. Esta meta se promete a todos (12,26), y particularmente a Pedro (13,36 ss, cf 21,19 22). Transito obligado para llegar a esta meta es la muerte, el grano que no muere queda solo, pero el que muere da mucho fruto (12,24). Quien ama la vida la perderá, quien odia la vida en este mundo la conserva en la vida eterna (12,25, cf Lc 17,33, Mt 10,39, Mc 8,35), y también: “Si alguno se pone a mi servicio, que me siga, y donde esté yo allí estará mi servidor. A quien me sirva, mi Padre lo honrará” (12,26)¹⁰.

El aspecto más nuevo del seguimiento en el mensaje de Juan es que representa, mas que una llamada (8,12), una promesa (13,36), el acontecimiento escatológico de la participación con Jesús en la vida de Dios junto al Padre. Jesús promete la participación de su gloria mas allá de la muerte. El seguimiento no afecta simplemente a un número limitado de colaboradores, sino a todos aquellos que en la fe han recibido el

amor como don de gracia. Seguir a Jesús es un don de Dios, una gracia. Es la posibilidad que Dios da y concede al hombre de vivir en comunión de fe y de amor con Jesucristo durante la vida y de participar con él en la glorificación que ha recibido del Padre en la resurrección y en la ascensión.

3 CORPUS PAULINO La temática del seguimiento se desarrolla en la perspectiva de la presencia “en Cristo” y de la imitación. La expresión *en Cristo* se encuentra mas de ciento sesenta veces y además de los casos en que expresa la orientación del Padre, que en Cristo élige y predestina a sus elegidos (Ef 1 4 5, 2,16, 2 Cor 5,18 19), comunica su caridad (Rom 8,38s 5,8 10) su luz (Ef 5 8 14) su fuerza (Ef 6 10) indica también que el Padre se complace en quien está unido a Cristo, pasa por él y viene de él. El cristiano solo tiene un problema: el amor a Cristo estar en él. Mediante Cristo llega al Padre donde está la salvación (cf 1 Cor 1 30 6,11) e insertan a Cristo, obtiene el perdón de los pecados (Col 1 40) y adquiere la justificación (Rom 8,1, 6 11). En la unión con Jesucristo se une también con los hermanos y se hace miembro de una comunidad nueva: el cuerpo de Cristo que se construye sobre la caridad (Ef 4,16). El principio de unidad y de vida es el Espíritu Santo que llena el cuerpo glorioso de Cristo y en él se comunica a los miembros que se insertan en él mediante el bautismo (1 Cor 12 3). La fe que obra en el amor es signo de reconocimiento de la participación en esta vida.¹¹

La otra categoría paulina del seguimiento es la *imitación*. Aunque parezca que la persona a imitar sea a veces Pablo y otras veces Cristo (cf Rom 15,3 7 2 Cor 5,14, 8,9, 10,1 Flm 2,5ss, Ef 5,2 25), de hecho la situación es distinta. Incluso cuando se propone a sí mismo como modelo (cf 1 Cor 4 16 11 1, Flm 3 17, 2 Tes 3 7 9) no vincula la exigencia de imitación a su persona, sino a la de Aquel a quien él mismo imita. Pide que se oriente la vida según las prescripciones que él da, tender a la meta hacia lo que él mismo se encamina, siguiendo el camino que él recorre. Ser y vivir en Cristo debe constituir la experiencia única y exclusiva del bautizado. Cristo no es un objeto a imitar, sino el sujeto activo que debe inspirar la conducta del creyente. Por la unión con él, la persona construye y realiza su

propia identidad, por ello la adhesión a él no se establece tanto en la línea de las cosas que hay que hacer cuanto en la realización del “nosotros” el momento operativo sucede al momento conformante. Cristo es el sujeto en con y por el cual el creyente piensa, ama y actúa.

Es mas Pablo, al referirse a Cristo parece que indica no tanto unos rasgos concretos de su vida terrena cuanto la autoridad del resucitado que ahora está presente en su palabra en el Espíritu Santo y en la autoridad apostólica.¹² La visibilización de las exigencias del seguimiento se concretiza en la relación que la comunidad creyente tiene con los apóstoles y con sus sucesores en el gobierno de la Iglesia. La adhesión a Cristo es conversión de la persona en sus dimensiones fundamentales, por lo tanto en su condición de conciudadano del pueblo de Dios y de la familia humana de reconciliación en Cristo que reconoce en el Espíritu al Padre y contribuye en el tiempo al desarrollo de la creación compartiendo con los hombres la responsabilidad en el mundo y en la historia.

III “Nueva creación”

(Gal 6 15)

1 NATURALÍZMA HISTÓRICO SALVÍFICA DEL SEGUIMIENTO - El seguimiento es una “llamada” vivida, una “iniciativa” secundada. Es avanzar en la vida “fijando nuestra mirada en Jesús, el autor y consumidor de la fe” (Heb 12,2). Penetrar su trascendencia significa para el hombre de hoy replantearse el problema de Jesucristo de su obra y de su misión. No se puede hablar de seguimiento sino en relación con él. Seguir es imitar¹³, e imitar es mas que admirar es seguir las huellas de aquel que nos inspira, penetrar en la vida y la misión de Jesús para conocer quién es aquel hacia el cual el Padre atrae, aquel que nos llama nos interpela y nos precede en la casa del Padre, y actúa no para sustituirnos a nosotros sino para hacernos operantes en él. El seguimiento no es el camino hacia la perfección sino que es la misma perfección, es la identificación de la persona en Cristo, que es salvación para todo creyente (Rom 1 16). La identificación en él es una identificación, pero no una masificación, es una estructura pero no una estructura rígida, implica, pero no desresponsabiliza,

nos situa en la eternidad, pero no vacía de contenido el tiempo

En el seguimiento solo existe un problema: Jesús en la humanidad y la humanidad en Jesús. Es el problema ante el cual el hombre todo hombre está llamado a tomar posición cuando adquiere conciencia de sí mismo. Su solución va unida a la representación que el hombre se hace de la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe entre cristología y "jesuología" la cual, a su vez va ligada como origen y dependencia al concepto que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con Dios. Jesucristo es la convergencia de los dos aspectos del eterno problema que inquieta a todo hombre: la comprensión de su propio misterio y la comprensión del misterio de Dios.

En la conversión al seguimiento de Cristo empieza a destellar una solución para la paz del corazón mas que para la inquietud de la inteligencia. La conversión implica a los hombres en la obra que Jesús realiza en la historia, y los lleva a querer "situarse" en el camino que el recorre y a confiarse a él para estar con él y en él y para vivir como él vivió realizando lo que él quiere. El seguimiento inoperante es contradictorio. La reflexión sobre él induce a asumir los interrogantes de fondo acerca de la armonía entre fidelidad a Dios y solidaridad con el hombre: la presencia en la Iglesia y la presencia de esta en la sociedad: la forma de vivir la vida familiar y la vida personal. También hoy el Padre atrae a los hombres a Cristo (Jn 6,44) los asocia a su vida y a su misión y los llama revelandoles el plan del Padre y haciéndoles partícipes de la obra que desarrolla y responsabilizándolos, con sus dotes y con sus capacidades en orden a la transformación de la historia.

Este camino es crecimiento en el bautismo. Al mismo tiempo, es en la cruz de Jesucristo "impresa" en el hombre signo "de la nueva condición" de la persona y "de la caridad y de la victoria" de Cristo que protege al hombre, vive en él por la fe le sostiene "en su conocimiento y seguimiento del mismo Cristo" y le conduce a "escuchar la voz del Señor", "a ver el esplendor del rostro de Dios" "a responder a la palabra que interpela" y a "cargar con su suave yugo"¹⁴. El seguimiento es un desarrollo de la incorporación en Cristo: es vida en su amor y en su cruz. Los aspectos espirituales de seguimiento están estrechamente articulados con la realidad

histórica salvífica en la que el hombre es introducido en la cruz: la resurrección y el don del Espíritu, cuando queda sancionada definitivamente la alianza *nueva* entre Dios y el hombre, cuando se estipula el pacto "nuevo y eterno", en el cual el hombre es "sacerdote rey y profeta", y queda capacitado para unir en sí mismo con fuerte vínculo el amor total a Dios y el amor personalizante a sí mismo y al prójimo" (Mt 19 18s par).

Seguir es "estar en Cristo" convertirse a la condición de aliado al "reconocimiento" de Dios a la responsabilidad de justicia y de amistad hacia el hombre. El hecho de seguir a alguien más que una serie de actitudes y comportamientos a asumir o actos a ejecutar, significa un modo de ser, de vivir y de existir. Es un "estar en" comunión de vida y de pensamiento con Jesucristo vivo en las comunidades que creen en él. El seguimiento es vivido con mayor intensidad de lo que se piensa. En el plano del pensamiento es homogéneo a la representación que el hombre se hace de Jesucristo, de su presencia entre nosotros de la transformación que lleva a cabo en el hombre y de la dimensión escatológica de su misión.

Jesús, sin embargo, no se confunde con ninguna de las representaciones que los hombres puedan hacerse de él. Seguir a Cristo no significa codificar los conceptos expresados sobre él y sobre su misión para adherirse a ellos: hablar de ellos, defenderlos y elaborar los olvidando la relación viva y total a la que se refieren. La comprensión de Cristo que salva y no paraliza es inteligencia y amor, se desarrolla en la participación de su vida y madura dentro de ella. Aquellos que caminan con él y lo aman escuchan su voz: crecen en el misterio de su vida y de toda vida que se hace auténtica en la participación de la vida de Dios y en la comunión con el Padre y con el Espíritu.

Todo esto debe hacerse creíble en la experiencia de cada día, y por ello debe reflejarse en la esfera del "hacer", del actuar, del comportamiento, si bien afecta sobre todo a la misteriosa condición de "nueva creatura" (2 Cor 5,17). El don que Cristo ofrece en nombre del Padre ya ahora, aunque no de modo perfecto (1 Jn 3,2), es vivir la vida para la que él resucitó. El vino para cumplir la voluntad del Padre (Mt 26,42, Mc 22,42, Jn 4,34, 5,30, 6,38) e hizo todo lo que el Padre le pidió por eso en el ori-

gen de la llamada que él dirige está el amor del Padre, que invita y admite a los hombres a la participación de la vida de la Trinidad. El sí la respuesta del hombre madura en la conversión, que hace nacer a la condición de hijos adoptivos, herederos, conciudadanos de los santos y familiares en la ciudad de Dios (cf Ef 2,19).

Generalmente se dedica mucho tiempo al análisis de las exigencias y de los frutos del seguimiento, prestándose menos cuidado a la fuente de donde brotan y de la que obtienen su vitalidad. En el plano consciente, el seguimiento impulsa el proceso de la autocomprensión que el hombre va madurando sobre sí mismo en la relación con Dios. El "seguidor" es aquel que se sorprende transformado en el amor y se deja conducir y llevar por la misteriosa "tracción" que funda la libertad, orienta en las opciones sostiene en las realizaciones, hace despreocuparse de los cálculos, desencadena fidelidad e inventiva y construye el "nosotros" de la comunión en las relaciones comunitarias. El creyente crece en la *inimidad* con Cristo y recibe en él el amor del Padre que por la vía de la *humildad* y de la *gracia* cruz nos hace ser fuente de comunión. El camino por el que Jesús conduce a los que le siguen es "el amor hasta el fin" (Jn 13,1) al Padre y a los hombres. La eucaristía es el don de sí. Cuando hay otra cosa en el origen, las relaciones son las de un gregario, un subdito, un admirador o un ejecutor, no las de un discípulo.

En el "seguimiento" no existen relaciones abstractas, anónimas o repetitivas. El "pastor" conoce a sus "ovejas" una por una, las llama por su nombre, y ellas escuchan "su" voz y su mandato (cf Jn 10,1ss). Quien "camina con", quien "sigue" a otro, se siente impulsado antes o después a personalizar la relación para responder a los interrogantes que le afectan: "¿Tu quién dices que soy yo?", "¿Dices esto por tí mismo o te lo han dicho otros de mí?" (cf Jn 18,34), y, sobre todo "¿Me amas?" (Jn 21,15). El seguimiento en cuanto vínculo de unión con la persona de Cristo, situa al discípulo bajo la ley de Cristo es decir, bajo la ley de la cruz que es la ley del amor. Por esta conexión con el amor hace que se convierta en persona en comunión. En el amor el hombre se acepta y comienza a conocerse a sí mismo su propio nombre, sus propias habilidades en el ámbito de la comunidad

en la que se inserta. Y en esta ósmosis crece también el conocimiento del misterio de Cristo. Las fórmulas y los conceptos con lo que se abren lentamente a lo indefinible, a lo "inefable", a la experiencia de la relación que crece según se intensifica en sintonía de vida, de obras, de confianza y de inspiración. En su fuente, en la realidad en la que se inserta, en la meta a la que tiende se trata de una vida de amor y de comunión. Sus visualizaciones tienden a hacerse homogéneas a la meta y a la fuente, y por eso son de comunión, brotan de *koinonia*, construyen *koinonia* y tienden a la *koinonia*, entendida no como fusión indistinta y confusa de individuos, sino como tendencia al "nosotros" de la vida en Dios compartida entre los hombres.

2 EL CAMINO DE LOS DISCÍPULOS - Seguir a Jesucristo significa separarse del anticristo, discernir y derribar los ídolos, que impiden entrar en solidaridad con él. Estas opciones se expresan y se hacen visibles a nivel eclesial y sociopolítico, y no tienen nada de superficiales o aleatorias. Su discernimiento pone en discusión la vida de las comunidades cristianas, especialmente en los períodos de más intenso dinamismo sociocultural. Las expresiones, las representaciones, los estilos de presencia se construyen en continuidad y en novedad, en identidad y mutación, con elementos comunes y variantes personales. El seguimiento no es nunca estático, repetitivo, fijo, es dinámico, creativo y responsabilizante.

3 BAUTIZADOS EN LA IGLESIA - En su aspecto más específico de vida de fe, el seguimiento se desarrolla en la comunidad vivificada por el Espíritu. La comunidad cristiana es la familia, el pueblo de Dios, los que forman parte de estas entidades son responsables de ellas y deben construirlas bellas, sin mancha, reformando su estructura para que sean homogéneas y fieles a Jesucristo y al Espíritu, secundando su misión y compartiéndola por igual. El "seguidor" es responsable en la Iglesia y de la Iglesia, promueve la comunión recíproca de sus miembros y realiza por su parte la misión de la Iglesia. Pensar en la Iglesia, quererla y vivirla como Jesucristo la quiere, ir adonde Jesús va y adonde Jesús la guía, son otros tantos aspectos constitutivos del seguimiento. Como las demás realidades del tiempo último,

también la Iglesia es ya, pero todavía no, una Iglesia de Jesucristo en plenitud. El Espíritu la conduce hacia allí a través de las opciones y las realizaciones de los fieles que lo aceptan y viven de él. No se puede seguir a Jesucristo sin descubrir esta responsabilidad activa en la Iglesia, sin compartir y, por lo tanto, sin buscar la forma de solucionar los problemas que hoy la inquietan y que afectan a su identidad; a la identidad de su misión y al modo de promover en los cristianos una conciencia más digna de su propia responsabilidad.

El seguidor de Cristo se vuelve a proponer en cada encrucijada de la historia el problema de la identidad de su vocación. Debe asumir los interrogantes que surgen sobre la índole y sobre la misión histórica de la comunidad en la que vive. Esta comunidad es la nueva Jerusalén, y debe situarse en la humanidad y de cara a sus realizaciones. ¿Qué tipo de presencia deberá desarrollar el seguidor de Cristo para ser testigo de aquel que ilumina a todo hombre en este mundo y que quiere conducir a todos a la plenitud de la propia condición humana? ¿La Iglesia y los cristianos en el Estado son huéspedes?, ¿son extranjeros residentes habituales?, ¿naturalizados?, ¿súbditos respetuosos y obsequiosos?, ¿son ciudadanos que, como los demás y con los demás, promueven y comparten el bien de todos? La transformación del orden social y político de los pueblos ha puesto en crisis el momento de relación entre Iglesia y humanidad según el cual se había vivido la presencia de la comunidad cristiana en la sociedad durante los siglos pasados. Por ello es necesario reconsiderar con fidelidad y con valor este problema desde la óptica de una comprensión distinta del plano de la salvación, de la relación entre creación, historia y salvación del hombre, de la familia y de la sociedad. La búsqueda de una nueva presencia solidaria y promocional provoca reacciones, resistencias, luchas, defensas, ataques y se ve comprometida por los excesos que caracterizan los periodos de transición. El seguimiento es, también en este caso, fidelidad a aquel que hace nuevas todas las cosas (Ap 21,5), induce a permanecer en la realidad y a no fingir desnaturalizándola, a no pretender mantenerse fieles teniendo en la sala de reanimación estilos propios de otras épocas. El camino del seguimiento es la cruz, es decir, el camino de la vida y del amor que triunfa

en y de la muerte, que vence el miedo, todo miedo: el del futuro, el de la precariedad, el de la impotencia, y nos hace perseverantes en la búsqueda de las condiciones de existencia diferentes.

4. CONCIUDADANOS EN LA SOCIEDAD - El seguimiento de Cristo reconcilia con la creación y con la historia, justificando en la realización de la justicia y sosteniendo en las rupturas radicales a través de las cuales se desarrolla.

La creación no ha terminado aún, y compete a los hombres el consumarla asumiendo la responsabilidad de creatividad en un mundo que el nuevo Adán recapitulará al final de los tiempos. El seguidor de Cristo queda responsablemente inserto en el proceso de evolución científica y técnica de la realidad, en la reestructuración de las relaciones socio-políticas y en la solidaridad con las fuerzas humanas comprometidas en la transformación de las estructuras sociales. El amor de quien sigue a Jesucristo es amor a un mundo que está por construir y por reconstruir, inspira una presencia viva y transformante que es vivida de una forma concreta, con opciones y orientaciones precisas que impregnan todas las dimensiones de la vida personal y comunitaria. Sólo cuando cada uno de nosotros desarrolla su propio cometido en la perspectiva del proyecto general de todos y poniendo la mira en el bien común, se contribuye al bien de todos y de cada uno. El seguimiento se desarrolla en el tiempo y en el espacio, en relación con los hombres, en el compromiso de resolver los conflictos históricos. No es un problema teórico ni se resuelve en términos abstractos; se expresa y se traduce en opciones que dejan su impronta en la vida cotidiana e imponen la necesidad de programar el futuro.

D Mongillo

Notas—(1) Para una reseña crítico-bibliográfica de los estudios realizados sobre este tema, cf L. di Pinto, "Seguire Gesù" secondo i vangeli sinottici. *Studio di teologia, en Fondamenti biblici della teologia morale* (XXII sett biblica), Brescia 1973, 187-251 —(2) En el AT se utiliza el término "seguir" en una amplia gama de acepciones. El hijo sigue al padre, el soldado al capitán, un partidario sigue a su líder, el joven al maestro, la mujer al hombre, etc. En su acepción teológica aparece principalmente en el Dt en los escritos deuteronomícos y en Jeremías, y se refiere especialmente al acto de seguir a Dios y de caminar tras

él, lo cual supone una actitud que contrasta con seguir a los ídolos y a los dioses falsos. El tema va unido al de caminar por el desierto y al de la guerra santa, y tiene una proyección cultural en las procesiones del arca. En la época de Samuel asume un matiz religioso yavista. Yahvé es el rey de Israel, su capitán en la batalla. Su pueblo le debe seguir o sea debe obedecerle y recorrer los caminos que él ha señalado. Para esta temática, cf F. J. Helffermeier, *Die Nachfolge Gottes im AT* (Bonner Biblische Beiträge 29), Bonn 1968 —(3) "El grupo de palabras relacionadas con *akoloutho* denota la respuesta activa del hombre a la llamada de Jesús, la nueva orientación que el hombre imprime a su existencia. Sinónimo suyo es el término *opiso*, por lo menos en aquellos pasajes en que se utiliza para referirse al seguimiento de Jesús, *matheths* es quien ha oído la llamada de Jesús y se ha unido a él. *Mimeomai* tiene la particularidad de poner más bien de relieve el hecho de seguir una conducta determinada" (voces *segur* y *discipulo* en AA VV, *Dizionario dei concetti biblici del NT*, Dehoniane, Bologna 1976, 1717) —(4) Los evangelios han derivado este término del judaísmo helenístico, pero al relacionarlo estrechamente con Jesús le han conferido una impronta totalmente nueva, a pesar de las muchas semejanzas con la figura del *talmid* rabínico. La amplitud en el uso de *matheths* se puede medir por la aplicación que se hace del término para designar indistintamente a grupos no unidos a Jesús los discípulos de Juan Bautista (Mt 11,2 par. Mc 2,18 par. 6,29. Lc 5,33, 11,1. Jn 1,35-37), los discípulos de Moisés (Jn 9,28), los discípulos de los fariseos (Mt 22,16. Mc 2,18). Véanse las voces *segur* y *discipulo* en *o c* (nota 3), 1723 —(5) L. di Pinto, *o c* (nota 1), 211s con notas —(6) "Para comprender el seguimiento de Jesús es importante el hecho de que la llamada incluye siempre una vocación al servicio. Segun Mc 1,17 y Lc 5,10, los discípulos reciben la denominación de pescadores de hombres, expresión popular que indica que los discípulos deben hacer que todos los hombres se interesen por el reino de los cielos, anunciando el evangelio y actuando en nombre de Jesús (cf Mt 16,15ss). Se habla de la misión de los doce (Mc 6,6-13 par. en Lc hay también una misión o envío de los setenta y dos 10, 1,12), que anunciarán de dos en dos el reino de Dios, llevando la paz y obrando curaciones. Por lo tanto, ya el mismo Jesús terreno envió a los discípulos" Véanse *segur* y *discipulo* en *o c* (nota 3), 1725 —(7) Los exegetas han puesto de relieve algunas características del seguimiento en Lucas. Este evangelista concede mayor peso a la actividad misionera (cf 9,57-62), da mayor relieve a la presencia de la mujer entre los seguidores de Jesús (cf 7,37, 8,3, 10,38 42, y en el cap 25 nombra tres veces a las mujeres en menos de 50 versículos), radicaliza las exigencias, es el único en mencionar explícitamente a la "mujer" entre las personas a las que el discípulo no debe amar más que a su maestro (cf 14,25; 18,29) y acentúa el ideal de pobreza —(8) También los He ponen de relieve la distinción entre los apóstoles (1,2-26, 2,37, 4,36; 5,29; 8,1 14, 9,27, 11,1) o los doce (6,2), que gozan de una autoridad especial en la co-

munidad primitiva (ej. 1,22), y los discípulos que creyeron después de Pentecostés y que por vez primera en Antioquia recibieron el nombre de cristianos (11,26). La unión con el Jesús histórico se considera como elemento integrante de la condición de discípulo, con este término se designa a un discípulo aislado (9,10,26, 16,1, 21,16), a las comunidades (11,26, 14,22ss, 14,27s), a los grupos dentro de la joven Iglesia, ya sean grupos de pagano-cristianos (15,10), de judeo-cristianos (19,9) o incluso de bautizados. En sentido general (20,30), este término es sinónimo de creyente en Jesucristo —(9) "Comme la seconde partie de 12,26, même dans sa structure externe, est parallèle à la première partie, qui mentionne la 'marche à la suite' de Jésus, il faut saps doute traduire celle-ci 'il me suivra', l'interprétant ainsi comme une promesse et non comme un appel" (A. Schulz, *Suivre et imiter Christe d'après le NT*, Paris 1966, 89) —(10) Jn 12,26 es paralelo a Mc 8,34; Lc 14,27. Adviértanse algunas variantes. En la primera parte, Jn habla de servir (12,26a), Mc de seguir y, mientras que para Jn el seguimiento es la condición, en Mc va unido al negarse a sí mismo/tomar la cruz —(11) F. Neyrnyck, *La doctrina de san Pablo sobre "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo"*, en "Concilium", 50 (1969), 610 619 —(12) Cf W. Michaels, *Mimeomai*, en *GLNT*, VII, 275ss —(13) "Quid scire nisi imitari" (S. Aug., *De Sancti Virg.*, 27, CSEL, 41, 623) —(14) Cf el rito de la *signatio crucis* en el *Ordo* de la iniciación cristiana de los adultos, n. 83ss

BIBL —Albrecht, B. —Balthasar, H. U. von. *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, Desclee, Bilbao 1980 —Bianchi, E. *Seguir a Jesús el Señor. Radicalismo cristiano*, Narcea, Madrid 1982 —Boff, L. *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981 —Loew, J. *Seréis mis discípulos*, Narcea, Madrid 1978 —López Melus, F. M. *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana*, PPC, Madrid 1978 —Lubich, Ch. *Seguir a Jesús*, Ciudad Nueva, Madrid 1977 —Mateos, J. *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982 —Matura, Th. *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Cerf, Paris 1976 —Moreno Jiménez, R. M. *El discípulo de Jesús*, Escuela Bíblica, Madrid 1971 —Schulz, A. *Discipulos del Señor*, Herder, Barcelona 1967 —Scari, A. *Llamados por su nombre. La vocación en la Escritura*, Paulinas, Madrid 1981 —Véase bibl de las voces *Consejos evangélicos* y *Vocacion*

SENTIDO DE DIOS

SUMARIO Sentido de lo sagrado - sentido de Dios - II El conocimiento de Dios según la revelación 1 Experiencia total e integrante; 2 La tensión en la armonía y la armonía en el contraste; 3 La gloria de Dios; 4 El sentido de la presencia de Dios; 5 El sentido de Dios en

los profetas - III. El sentido de Dios en Cristo y con Cristo: 1. La experiencia de Cristo; 2. Cristo comunica el sentido de Dios a sus discípulos; 3. El "sensus fidei fidelum" - IV. Comunicar el sentido de Dios: 1. Evangelización y sentido de Dios; 2. Diálogo de fe y oración participada; 3. Equidistancia entre el racionalismo y el modernismo - V. La pérdida del sentido de Dios: 1. Es anormal no conocer a Dios; 2. La pérdida del sentido de Dios en la clase sacerdotal - VI. Condiciones favorables al sentido de Dios: 1. Condiciones generales; 2. Condiciones particulares.

I. Sentido de lo sagrado - sentido de Dios

Con frecuencia se escuchan hoy día lamentaciones sobre la pérdida del sentido de lo sagrado, pero sin acudir a especificaciones sobre el significado del término "sagrado". Ahora bien, una cosa es un vago sentido de lo sagrado y otra el sentido del Dios vivo. La calidad del sentido de Dios manifiesta, entre otras cosas, un modo de percibir lo sagrado en las realidades creadas. Por ejemplo, quien asigna mayor importancia a las cosas sagradas (piedras, vestidos, tiempos, rúbricas, etc.) que a la sacralidad de la persona, demuestra que posee el sentido de Dios en una medida muy imperfecta.

Son sagradas las cosas ofrecidas y consagradas a Dios; pero mucho más sagradas son las personas dedicadas al servicio de Dios, aunque para el creyente toda persona creada a imagen de Dios es sagrada, inviolable y merece respeto, reverencia y amor precisamente por estar creada a imagen de Dios.

El hombre histórico tiene una tendencia innata a construirse símbolos que le recuerden un acontecimiento sagrado o una experiencia de Dios en el pasado, o bien símbolos que debieran recordarle la presencia de Dios, un don suyo o una misión encomendada por él. Pero la conservación de símbolos sagrados que han perdido su significado originario y no se mantienen ya en contacto con la realidad histórica presente, más que favorecerlo, pueden oscurecer y obstaculizar el genuino sentido de Dios. Incluso esto puede verse favorecido precisamente por una crisis en la que el hombre rehusa seguir atribuyendo un carácter sacro a semejantes símbolos, vacíos ya de significado. La pérdida de un cierto sentido de lo sagrado puede, pues, ayudar a la resacralización de la persona y de todo lo creado, en cuanto

que el verdadero adorador los acoge como revelación, mensaje, don y llamada a la solidaridad entre los hombres. Para el creyente auténtico no existe un ámbito profano, a menos que se trate de cosas profanas o de un hombre profanador de la creación divina. La máxima profanación consiste en el abuso del hombre y en el egoísmo que profana al mismo que realiza el abuso.

El verdadero sentido de Dios descubre su presencia como creador y liberador, como don y llamada, en la realidad cotidiana, en el ámbito secular y en la construcción de una sociedad auténticamente humana. Este sentido de Dios no permite separaciones entre ámbito sagrado reservado a una clase sacerdotal y ámbito profano extraño a tal sacralidad.

No pretendemos con esto excluir el papel específico de los sacerdotes y de los profetas en la promoción del sentido de Dios y del discernimiento. Pero si excluimos cualquier monopolización que pretenda sustraer a la creación la dignidad y la sacralidad que dimanen de su mismo creador.

II. El conocimiento de Dios según la revelación

La expresión "conocimiento de Dios" es análoga a la de "sentido de Dios". En efecto, el conocimiento según la Biblia no es un proceso intelectual, sino una comprensión total. El hombre entero es comprendido y comprende con todas sus fuerzas. En lo que sigue utilizaremos indistintamente los términos "sentido de Dios", "conocimiento de Dios" y "experiencia religiosa", que tiene su contenido propio en el sentido de Dios.

1. EXPERIENCIA TOTAL E INTEGRANTE - El sentido de Dios comprende y dinamiza a la persona entera con toda su fuerza y su relación esencial. Precisamente en esto podemos percibir la gran diferencia que media entre sentido de Dios y las restantes formas de conocimiento o de experiencia. No se trata solamente de inteligencia o de voluntad, sino de inteligencia como intuición y de voluntad en su dinámica innata hacia el bien. Se engloban también ahí las pasiones, especialmente de afectividad; pero no separada del intelecto o de la voluntad, sino actuando más bien como puente y expresión de la integración entre estas dos realidades. La integración no es

sólo un hecho o un fenómeno psíquico; es algo que, en el sentido de Dios, hace que la persona se sienta unida a todo lo creado, que procede de Dios como centro de unidad. Quien tiene el sentido de Dios posee al mismo tiempo el sentido de la vida y del ser humano. Así se unen en síntesis la escucha y la prontitud a la respuesta existencial¹.

El objeto de la experiencia religiosa —cuando es auténtica— no son las cosas en sí, sino siempre Dios santo y misericordioso, trascendente y cercano.

Hay una profunda analogía entre sentido de Dios y experiencia de conciencia. La conciencia no es una facultad más junto al intelecto, la voluntad o la afectividad, sino más bien una dinámica innata orientada hacia la integración de todas las facultades en la síntesis de una vida completa. Cuando una voluntad egoísta se niega a traducir a la práctica lo que el intelecto y la voluntad mejor han reconocido como verdadero bien, se produce una herida profunda y una gran amenaza a la integración del hombre. La conciencia es el grito hacia esta integración, síntesis de toda fuerza humana. Quien vive la integración entre el bien conocido y el bien amado y realizado está ya en el camino que lleva a la experiencia de Dios, la cual no deja, sin embargo, de ser siempre un don suyo.

2. LA TENSIÓN EN LA ARMONÍA Y LA ARMONÍA EN EL CONTRASTE - Rudolf Otto² describe el sentido de lo numinoso, es decir, la experiencia religiosa, como una armonía llena de contraste, una armonía dinámica que une la experiencia del *mysterium tremendum* con la del *mysterium fascinosum*. Dios es conocido como el santo, ante el cual el hombre pecador siente un profundo dolor y una urgente necesidad de purificación. Pero, al mismo tiempo, el Dios santo es conocido y adorado como amor que atrae con la fascinación de la bienaventuranza, a la que el hombre se prepara precisamente mediante el santo temor y la purificación. El sentido de Dios es auténtico si hay un cierto equilibrio —por difícil que sea— entre misterio de la santidad y misterio del amor atractivo y misericordioso. Quien piensa solamente en el *mysterium tremendum* y conoce tan sólo el temor de Dios no tiene sentido de Dios, sino más bien miedo a un dominio. Y quien busca solamente el confort y la fascinación del amor sin la adoración del misterio de santidad no

puede alegrarse ante el Padre que está en los cielos. Sin embargo, no se puede ignorar el hecho de que durante el crecimiento de la vida espiritual se puede poner el acento en un determinado momento sobre la experiencia del *mysterium tremendum*, de la necesidad de purificación, del miedo de Dios, mientras que en otros se coloca en el aspecto del júbilo. Pero estos momentos alternantes se contemplan en la tensión hacia el equilibrio. No obstante, dada nuestra condición de peregrinos en continua conversión, tampoco puede faltar la imperfección en lo que atañe al equilibrio, aunque no debamos permitir la ausencia de la dinámica hacia una síntesis más completa.

3. LA GLORIA DE DIOS - La revelación o manifestación de Dios aparece unida en la Sagrada Escritura a su esplendor y a su gloria, que significa una presencia dinámica purificadora y letificante. Dios no se manifiesta con las teorías de un filósofo: su revelación es siempre dinámica. Manifiesta su propia grandeza y santidad de manera que el hombre pueda acogerlos tan sólo en la medida en que se muestra reconocido y está dispuesto a darle gloria. En el progreso de la adoración y de la purificación son centrales las palabras: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios". El modo de percibir la gloria en la que Dios se manifiesta se designa en la Escritura con los verbos "ver" o "conocer". El hombre que ya no se busca a sí mismo, sino que se muestra reconocido, trasciende su propio yo y está disponible para recibir, y de hecho recibirá la experiencia de la gloria de Dios o, en otras palabras, tendrá el sentido de Dios como don recibido humilde y gozosamente.

Abraham Maslow ve en la experiencia cumbre de la persona que se acerca a la madurez un profundo sentido de gratitud³. En la experiencia cumbre la persona experimenta su ser y todas las cosas como don gratuito, y en esa nueva dimensión comprende también la regla fundamental, a saber: que no puede realizarse a sí misma sin trascenderse hacia el otro. Si ese otro es verdaderamente buscado por sí mismo, se abrirá el camino al Otro, a Dios.

4. EL SENTIDO DE LA PRESENCIA DE DIOS - Para Gabriel Marcel, Dios es presencia absoluta y personal. No puede él imaginar cómo una reflexión abstracta,

en la que Dios es presentado como primer motor o causa primera puede servir de ayuda al sentido de Dios. Nosotros experimentamos a Dios como al Tu. El es presencia absoluta para quien quiere estarle presente. Entre Dios y yo se da la relación de una libertad con otra. Debe existir una relación del tipo de la que existía el amor entre los amantes. "Esta realidad [Dios] se abre a mí en la medida en que yo me doy a ella".⁴ El sentido de Dios está allí donde se le reconoce plenamente como un Tu. A cuantos hablan de Dios como si fuera una realidad extraña a nuestro diálogo les dice Marcel: "Aquí parece que decimos (a nosotros mismos o al otro no importa a quien) vosotros afirmáis que hay un 'tercer' que es Dios pero ese 'tercer' no es Dios en él no hay nada que sea divino".⁵ Igual que Max Scheler Marcel nos advierte el gran peligro que tiene para el sentido de Dios presentarlo ante todo como causa: "Creo que se debería poner fin a la idea de un Dios causa de un Dios que concentra en sí toda causalidad o también —utilizando un lenguaje más riguroso— a todo uso teológico de la noción de causalidad. Podría ser que el Dios cuya muerte ha anunciado Nietzsche sea precisamente el Dios de la tradición aristotélica tomista: el Dios primer motor".⁶ Con la imagen de causa o de motor no se entra en una relación que caracterice al sentido de Dios: "Puede haber solamente un tu para aquel que se da que da crédito y que cree".⁷

"Marcel no se preocupa tanto de establecer la realidad de Dios cuanto de indagar directamente como podemos participar personalmente de su ser. En esta perspectiva es donde debemos comprender sus análisis acerca del significado de las palabras 'prueba' y 'existencia' cuando se las aplica a Dios".⁸

El sentido de Dios nos ofrece también un sentido nuevo del momento presente. En la presencia de Dios el hoy está lleno del don de Dios y de la oportunidad de corresponderle en el servicio del prójimo. El auténtico sentido de Dios abre las dimensiones del pasado en la gratitud y las dimensiones del futuro en la esperanza, precisamente mediante la experiencia del presente que es acogido en la vigilancia.

5 EL SENTIDO DE DIOS EN LOS PROPHETAS. No hay escuela mejor para comprender el sentido de Dios que los libros proféticos, que preparan al conoci-

miento de Cristo el profeta. El sentido de Dios en los profetas significa la transformación total del hombre en todas sus relaciones. La presencia de Dios es experimentada como don llamada y misión. La respuesta natural del profeta es "Heme aquí mandame a mí". En la experiencia profética se manifiesta la síntesis más perfecta entre sentido de Dios y sentido del hombre. El encuentro con Dios se encarna y se intensifica en el encuentro altruista con el prójimo y con la comunidad.

III El sentido de Dios en Cristo y con Cristo

1 LA EXPERIENCIA DE CRISTO. Debe darnos cuenta de la verdadera humanidad de Cristo. Cristo hombre experimenta el sentido de Dios. Pero en virtud de su unión hipostática con el Verbo eterno su experiencia es una experiencia cumbre la más pura y profunda. En Cristo se encuentra la perfecta armonía entre la experiencia del *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinosum*. En su naturaleza humana es el adorador de Dios Padre en espíritu y verdad. Se hizo el más pequeño en el reino de los cielos y se convirtió en el más grande en la experiencia de Dios. Está perfectamente guiado por el Espíritu. Jesús es el pobre infinitamente rico se hizo sirvo de todos para hacernos ricos. Especialmente teniendo en cuenta este hecho el Padre se le revela completamente: "Yo te alabo Padre Señor del cielo y de la tierra porque habiendo ocultado estas cosas a los hombres sabios y hábiles se las has revelado a los sencillos. Sí Padre porque así te agrado. Mi Padre me ha entregado todo y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre y quien es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo" (Lc 10 21s). En esta oración que Jesús expresa exultante de alegría en el Espíritu Santo encontramos indicada la armonía a Dios le llama al mismo tiempo "Padre" y "Señor del cielo y de la tierra". El Padre le ha dado a él que se ha hecho el más pequeño un sentido perfecto de Dios y el hará partícipes de este sentido de Dios a los más pequeños.

En Cristo sumo sacerdote y profeta, que vive plenamente la justa compasión y la solidaridad con todos los hombres (cf Heb 5 1) se manifiesta el contraste y, al mismo tiempo la armonía entre el santo temor de Dios y la plena confian-

za que corresponde a la fascinación del amor del Padre. La pureza de su santo temor del Padre se une al temor angustioso de la humanidad cuando en la cruz grita "Dios mío Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27 46). Pero al punto se escucha el abandono más confiado: "Padre en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23 46). Cristo nos comunica su paz que llena nuestros corazones de alegría ante Dios y ante los hombres. Pero al mismo tiempo lleva la espada para desenmascarar la paz falsa y la mentira de quien no posee el verdadero temor de Dios.

2 CRISTO COMUNICA EL SENTIDO DE DIOS A SUS DISCÍPULOS

Viendo el poder divino de Cristo sus discípulos fueron presa del estupor. Pedro exclama lleno de santo temor: "Señor apartate de mí que soy un hombre pecador" (1 c 5 8). Y Jesús se preocupa de educar a Pedro en un temor de Dios más profundo y más puro recriminándole por su obstinación en el concepto erróneo de Mesías: "¡Lejos de mí Satanás! pues eres mi escandalo porque tus sentimientos no son los de Dios sino los de los hombres" (Mt 16 23). El mismo Pedro expresa el otro aspecto del sentido de Dios que es la santa alegría como respuesta a la fascinación del amor divino: "Maestro bueno es quedarnos aquí" (1 c 9 33). Pedro le contesta Señor: "¿a quien iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nos otros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6 68 69). Los apóstoles reconocen gradualmente la fascinación del nombre Emmanuel pero también aprenden cada vez más el santo temor ante el "Santo de Dios".

Los apóstoles y los discípulos pueden ser heraldos de la buena nueva porque han experimentado el sentido de Dios. Pero solo porque esta experiencia ha sido interiorizada por medio del Espíritu. Jesús puede enviarles a anunciar el Evangelio: "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén en toda Judea en Samaria y hasta los confines de la tierra" (He 1 8). Pedro que al principio no estaba dispuesto a seguir a Cristo en la hora de la pasión puede llamarse "testigo de los sufrimientos de Cristo y participante en la gloria que habrá de manifestarse en el futuro" (1 Pe 5 1) cuando es bautizado por el Espíritu.

También aquí vemos expresada claramente la armonía entre los dos as-

pectos inseparables: sufrimiento y gloria, santo temor y santa alegría. Pero en ninguna otra persona como en María Reina de los Apóstoles aparece tan perfecta la síntesis entre el santo temor y el júbilo en presencia del Emmanuel, el Dios santo y misericordioso. Toda su vida canto la alegría y la humilde adoración: "Es santo su nombre. Su misericordia va de generación en generación para los que le temen" (Lc 1 49 50).

Si nos fijamos en el transcurrir del tiempo no podemos decir que somos contemporáneos de Cristo. No lo hemos visto con nuestros ojos. Mas por el don del Espíritu derramado abundantemente también nosotros podemos considerarnos en cierto sentido contemporáneos del Señor y de sus apóstoles. Efectivamente mediante el Espíritu su alegre mensaje se convierte en experiencia del hombre en una fe que es acogida gozosa, humilde y reconocida.

3 EL SENSUS FIDEI FIDELIUM. El hecho de que en la Iglesia haya un magisterio instituido por el mismo Cristo no debe hacernos olvidar el otro aspecto más fundamental. Cristo derrama su Espíritu en todos los fieles y todos son instruidos por Dios. El magisterio quedaría vaciado de contenido y se volvería ineficaz si se considerara únicamente como instancia de control y no como experiencia profunda de Dios, es decir como sentido de Dios de los fieles. El racionalismo y el miedo antimodernista han producido un mal tanto grande en la Iglesia: la acentuación unilateral de la *fides quae* del contexto de la fe expresada de una forma ortodoxa. Pero tan sólo mediante la fe viva (*fides qua*) se convierte la Iglesia del todo en comunidad de fe, de esperanza y de comunión de los verdaderos adoradores de Dios.

Quien no tiene el sentido de Dios es decir una fe gozosa, humilde y reconocida no se encuentra en la longitud de onda necesaria ni para enseñar a los demás ni para ser enseñado. El sentido de Dios se ha dado a los humildes a los pequeños a los *anawim* que buscan a Cristo servidor de todos. El sentido de Dios no es en absoluto un monopolio de los doctos. No se concede automáticamente por medio de la ordenación sacerdotal. El maestro de teología recibe el conocimiento de Dios y de Cristo que es la vida eterna solo en la medida de la humildad que expresa tanto en la vida como en la oración. La teología

se hace vocación auténtica solo en el ámbito del "sentido de Dios", de la fe gozosa humilde y reconocida. Si carece de estos dones, la enseñanza de la teología se convierte en un menester inútil y peligroso.

Quien de un modo u otro forma parte de la Iglesia que enseña (*ecclesia docens*) debe prestar la máxima atención al *sensus fidei fidelium*, en otros términos, debe ser de manera distinta *ecclesia discens* de cara al divino Maestro y recibir de buen grado la ayuda de los simples fieles.

IV. Comunicar el sentido de Dios

1. EVANGELIZACIÓN Y SENTIDO DE DIOS. La evangelización consiste esencialmente en comunicar el sentido de Dios juntamente con el contenido ortodoxo de la fe. Quien separa estos dos elementos condena la evangelización a la ineficacia, o incluso destruye su verdadero significado.

El Vat II pone el acento en esta síntesis, definiendo a los padres en su casa y a los obispos y sacerdotes en su misión como "primeros heraldos de la buena nueva". El proyecto de una ley fundamental de la Iglesia ha sido especialmente criticado, porque hablaba de maestros de doctrina refiriéndose al concilio, el cual habla, por el contrario de heraldos y testigos de la buena nueva. La diferencia no es de poca monta. Efectivamente la crisis de la evangelización deriva de esta raíz: son muchos los instruidos en la ley canónica y en las fórmulas dogmáticas mas o menos exactas, pero que no son heraldos de la buena nueva porque no saben comunicar el sentido de Dios.

La síntesis entre sentido de Dios y anuncio de la buena nueva queda delineada en el prólogo de la primera epístola de san Juan: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, lo que han tocado nuestras manos acerca del Verbo de la vida, sí, 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 oído para que estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos todo esto para que vuestro gozo sea completo" (1 Jn 1,1-4).

La buena nueva o alegre noticia se comunica en las celebraciones litúrgicas si el celebrante y los participantes se comunican recíprocamente la santa alegría y el santo temor. De esta forma también la predicación, la catequesis y el diálogo de fe serán otras tantas celebraciones de la maravilla de Dios: una comunicación recíproca del sentido de Dios en Cristo. Y ésta es la verdadera evangelización. San Juan insiste en decir que la comunicación de la experiencia religiosa tiene como finalidad hacer a los demás participantes de la misma alegría. También el Maestro procede en la misma línea: "Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté dentro de vosotros y vuestra alegría sea completa" (Jn 15,11).

Podemos alegrarnos juntos como hijos de Dios y amigos de Cristo, porque recibiendo su comunicación conocemos las intenciones de paz del Padre.

2. DIÁLOGO DE FE Y ORACIÓN PARTICIPADA. Para poder comunicarse mutuamente el sentido de Dios y la santa alegría junto con el temor, hay que tener una conciencia profunda de la presencia de Dios. Esta conciencia es profundizada cuando nos reunimos no sólo para recitar oraciones de otra época o compuestas por otras personas sino también para dialogar, para expresar espontáneamente lo que nos ha sorprendido de una forma especial en la vida o en la lectura de la Escritura. Es muy deseable que en ciertas horas nos reunamos para meditar juntos la palabra de Dios, para quedar algún tiempo en silencio para comunicarnos los unos a los otros la experiencia religiosa, los sentimientos, los pensamientos y las reflexiones. En estas reuniones pueden alternarse las reflexiones, el diálogo y las oraciones de suplica de intercesión y sobre todo de alabanza y de acción de gracias.

Esta comunicación de fe viva dará fruto si sabemos llevarla adelante incluso más allá de los momentos de oración y fuera del templo, aceptando lo mismo las pruebas que las alegrías como dones de Dios. Allí donde se desarrolla una verdadera amistad que tiene su centro en Cristo se inserta la comunicación de la experiencia religiosa. Su lugar privilegiado es la familia, la comunidad religiosa y la comunidad de sacerdotes diocesanos unidos por la amistad. Así nos ayudamos a ver en todo acontecimiento el don, el mensaje y la llamada

del Señor. Particular relieve adquiere esta fe comunicada y participada en las situaciones de sufrimiento y de enfermedad y a la hora de la muerte. Y en esta amistad que nos une en el nombre del Señor hallamos las condiciones mas adecuadas para recibir siempre el sentido de Dios como don suyo.

3. EQUIDISTANCIA ENTRE EL RACIONALISMO Y EL MODERNISMO. El modernismo, subrayando unilateralmente el sentimiento y la fuerza del inconsciente en la experiencia religiosa, representó una reacción frente a la aridez del racionalismo. Este desprecio el contenido mismo de la fe y se negó a dar valor alguno a la experiencia. El modernismo, por el contrario, puso el acento en la experiencia, pero desdijo el contenido de la fe que proviene de la escucha.

A su vez, el antimodernismo subrayó no sólo el contenido racional, sino también y muy intensamente el control. Se desarrolló así un verdadero y auténtico miedo a la experiencia, hasta el extremo de que los términos experiencia religiosa y sentido de Dios desaparecieron del vocabulario de una gran parte de la Iglesia católica.

El Vat II ha superado tanto el modernismo como el racionalismo y el antimodernismo. El concilio subraya la fe en el Espíritu Santo que nos da la vida e inscribe la ley en nuestros corazones. Así hemos vuelto a la gran tradición, que desde el evangelista Juan hasta santa Teresa de Ávila y a santa Teresita de Lisieux ha sido impulsada por los grandes místicos: acentuación de la experiencia religiosa y convicción de que puede ser comunicada a los demás, porque todos están llamados a tener el sentido de Dios y una profunda experiencia de la presencia, de la bondad y de la santidad de Dios.

V. La pérdida del sentido de Dios

1. ES ANORMAL NO CONOCER A DIOS. Para el hombre, creado a imagen de Dios, lo mas normal y gratuito es conocer a Dios. "Conocer" en el sentido hebreo de *yadach*, es decir, conocer con todo el corazón, con la mente y con la inteligencia. La falta de conocimiento de Dios —fuente de vida, fin último, aquel que llama a participar de su vida, de su amor y de su felicidad— constitu-

ye una profunda alienación y es causa de muchas perversiones. No preocuparse de profundizar el conocimiento de Dios es la culpa mas grave y que mayores daños acarrea al individuo y a las relaciones humanas (cf Rom 1,28).

Carecer del sentido de Dios se debe a causas especiales, lo que significa que es un fenómeno absolutamente anormal. No hablamos de estadísticas sino de la verdad existencial, según el designio de Dios. Ni siquiera podemos juzgar a cada una de las personas carentes de este sentido. Solo Dios conoce quien es responsable de que falte la comunión de fe, o de que el ambiente esté corrompido por toda una cadena de pecados personales unidos al pecado del mundo. Entre las causas principales de la falta de sentido de Dios se encuentran el egoísmo individual y colectivo, el orgullo, la pereza, la avaricia y el deseo de explotar y dominar a los demás. Aquí se podría repetir mucho de lo que se ha indicado en la voz *Ateo*.

2. LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DE DIOS EN LA CLASE SACERDOTAL. Uno de los fenómenos mas graves en la historia de las religiones es la pérdida del sentido de Dios en la clase sacerdotal. No digo entre los sacerdotes, sino en su clase. Desde el momento en que el sacerdocio comporta una serie de prerrogativas, una superioridad y un distanciamiento frente al pueblo sencillo, dejan de darse las condiciones normales para el sentido de Dios.

El colmo de la alienación se manifiesta brutalemente en la clase sacerdotal de Israel, que rechaza a Jesús y decide fríamente eliminarlo. Max Weber ha demostrado como también entre los monjes desaparece el celo misionero y muchas veces incluso el sentido de Dios cuando vienen a ser sustituidos por la seguridad material y por la superioridad. La sociología del conocimiento de Max Scheler nos ofrece el fundamento científico para explicar esta pérdida. Las formas de conocimiento se pueden clasificar en tres tipos: conocimiento de salvación, conocimiento metafísico y conocimiento de dominio. Allí donde el conocimiento de salvación, es decir, el sentido profundo de Dios y el celo de comunicarlo, ocupa el primer puesto e imprime significado a los otros dos conocimientos, no se da ningún tipo de degeneración. Pero cuando la ciencia de dominio y de control ocupa el primer puesto, el conocimiento de salvación re-

sulta profundamente falsificado y des truido

Max Weber y Abraham Maslow afir man que el burocratismo eclesiastico que degrada al sacerdote rebajandolo al nivel de administrador es uno de los enemigos mas peligrosos del sentido re ligioso. A todo ello se asocia la miseria de una teologia racionalista o unilate ralmente intelectualista junto con la ausencia total o casi total de esponta neidad en las celebraciones liturgicas y en la misma oracion comun extralitur gica. Todavia peores cosas se pueden esperar de una teologia militante y de un fanatismo que lucha por cosas se cundarias en detrimento de la caridad y de la alegria de la fe.

El sacerdocio que queria Jesus es el sacerdocio profetico que tuvo en el mismo una perfecta encarnacion y con sumacion. Durante la historia de Israel Dios envio periodicamente profetas do tados de profundo sentido religioso para reformar el sacerdocio. Algunos de ellos eran sacerdotes. Durante la his toria de la Iglesia nunca han faltado profetas entre los sacerdotes pero tam poco entre los laicos cuyo cometido era precisamente reconvenir a la clase sa cerdotal. La crisis actual de sacerdocio puede servir para liberarnos de muchas tentaciones sacerdotahistas o tendentes a formar un clero distinto como clase social superior y alienada. El sacerdote autentico es un hombre de Dios y de oracion que ha encontrado la sintesis entre fe y vida, entre sentido de Dios y sentido del hombre.

VI Condiciones favorables al sentido de Dios

1 CONDICIONES GENERALES. Dado que el sentido de Dios se distingue pre cisamente por su totalidad de experien cia es de la maxima importancia una educacion integradora. Merece desta carse en especial el desarrollo normal de la afectividad, el sentido de lo bello, la capacidad de admirar la formacion de la conciencia no solo mediante la ca stistica sino en el sentido mas profun do de la reciprocidad de las concien cias de la apertura total a la verdad y al bien de la dinamica hacia el "hacer la verdad". La tendencia de la sociedad orientada unilateralmente al éxito debe hallar remedio en el puesto asignado al arte y al sentido de la vida en toda la educacion.

2 CONDICIONES PARTICULARES. El sentido de Dios es un don gratuito. Por eso el hombre se prepara y se hace ac gedor cultivando el sentido de la apre ciación y de la gratitud hacia el prójimo, y la oracion de alabanza y de accion de gracias a Dios. El reconocimiento del Señor no es natural y espontáneo si no lleva al reconocimiento del prójimo. La gratitud a Dios se expresa necesaria mente también en la oracion de suplica en la que reconocemos a Dios como fuente de todo bien. La oracion mas fer viente debe ser la dirigida a obtener un sentido de Dios cada vez mas profundo y auténtico.

Las bienaventuranzas en su conjunto nos indican el camino real hacia el sen tido de Dios. El centro lo ocupan las pa labras del Señor: "Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos van a Dios" (Mt 5,8). "Ver a Dios" analoga mente al "conocer a Dios" de la Biblia significa tener el sentido de Dios que nos hace gustar anticipadamente la vi sion beatífica. Quien quiera progresar en el conocimiento de Dios en la espe ranza religiosa auténtica debe vigilar mucho sus propios motivos.

En el sentido de Dios nos comunica el su vida y nos hace percibir su amor. Debemos prepararnos pues a la expe riencia religiosa mediante ese amor en el que trascendemos nuestro yo con to dos sus intereses egoistas. Prueba de este don de sí mismo es la actitud hacia el pobre que no puede corresponder y hacia el rico que solo puede despertar en nosotros la atracción del egoísmo.

Tiene un enorme valor para el senti do de Dios un ambiente divino, una co munidad de fe alegre y conocida en la que todos son solidarios en una misma esperanza, una comunidad de amor y de respeto reciprocos, una comunidad en la que todos tienen hambre y sed grandes de conocer a Dios y de hacerse adoradores suyos en espíritu y verdad. Un ambiente divino de este tipo garan tiza también los momentos de silencio y los momentos de dialogo y fe. En los que la experiencia de Dios se comunica por que se tiene conciencia de que esta ex periencia es un don.

B Haring

Notas—(1) Cf B Haring *Preghiera Integra zione fra fede e vita*. Ed. Paoline, Catania 1974. 14-56. —(2) R Otto *Lo santo. Lo racion al y lo irracional en la idea de Dios*. Rev. Oc cidente, Madrid 1973. B Haring *Il sacro e il*

bene. Morcelliana, Brescia 1968. 164-185. —(3) Cf A Maslow *Motivacion y personalidad*. Sa gitario, Barcelona 1975. —(4) G Marcel *Le refus a l'invocation*. Gallimard, Paris 1940. 255. —(5) G Marcel *Giornale metafisico*. Abe te, Roma 1966. 18. —(6) G Marcel *L'omo pro blematico*. Borla, Turin 1964. 63. —(7) G Marcel *Giornale metafisico*. 171. —(8) R Troisfontaines *De l'existence à l'Être. La philosophie de G Marcel*. Nauwelaerts, Lovaina, Paris 1953. II. 210. Cf la disertación tan excelente de Mauro Cozzoli *L'uomo in cammino verso L'attesa e la speranza in G Marcel. Fondamen to di una concezione morale dell'esistenza umana*. Accademia Alfonsiana, Roma 1976. 272-317.

BIBL.—Baum G. *El hombre como posibili dad*. Dios en la experiencia secular. Cristian dad, Madrid 1974. —Benzo Mestre M. *Sobre el sentido de la vida*. BAC, Minor, Madrid 1971. —Berger P. L. *Rumor de angeles. La so ciedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Herder, Barcelona 1975. —Bessie re G. *Dios de incognito*. Mensajero, Bilbao 1971. —Bessiere G. *Dios es muy joven. Ensa yo sobre el gusto cristiano de vivir*. Paulinas, Madrid 1978. —Camps V. *Los teologos de la muerte de Dios*. Nova Terra, Barcelona 1968. —Cogley J. *La religion en una epoca se cular*. Monte Avila, Caracas 1969. —Congar Y M. J. *El misterio del templo*. Estela, Barcelona 1967. —Durand A. *Secularizacion y presencia de Dios*. Studium, Madrid 1975. —Gussani I. *El sentido religioso*. Encuentro, Madrid 1981. —Greeley A. *El hombre no secular. Per sistencia de la religion*. Cristiandad, Madrid 1974. —Lluch L. *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporanea*. Bru no, Madrid 1979. —Martin Velasco J. *La reli gion en nuestro tiempo*. Sigueme, Salamanca 1978. —Mascall E. L. *Cristianismo seculariza do*. Kairos, Barcelona 1969. —Mouroux J. *Sen tido cristiano del hombre*. Studium, Madrid 1956. —Panikkar R. *Culto y secularizacion*. apuntes para una antropologia liturgica. Ma rova, Madrid 1979. —Schillebeeckx E. *Dios fu turo del hombre*. Sigueme, Salamanca 1970. —Thielicke H. *El sentido de ser cristiano*. Sal Terrae, Santander 1978. —Véase bibl. de las voces *Experiencia cristiana y Horizontalismo/verticalismo*.

SEXUALIDAD

SUMARIO I Premisa II Sexualidad psico dinamica personal III La sexualidad en la palabra revelada IV Hombre y mujer V Vida sexual como vida virtuosa VI Caridad y sexualidad VII Sexualidad y llamada a la san tidad VIII Imagen de Dios y sexualidad IX Erotización de lo sagrado y sacralización de lo sexual

I Premisa

Tradicionalmente la espiritualidad ha intentado desarrollarse fuera de los li mites de la sexualidad. El asceta pro pedia a olvidar hasta el término sexua lidad y quedar a oscuros en cuanto a su contenido. Hoy día no parece admisible una experiencia espiritual valida si no implica de alguna forma una aportación constructiva de la sexualidad. La modi ficación del punto de vista espiritual es fruto de una concepción cultural total mente nueva de la sexualidad.

El asceta de nuestros días desearia ser instruido incluso sobre la forma en que Cristo vivió el testimonio de la se xualidad. Se sabe que Jesus tenia amis tad con Marta y Maria que habia con vertido a mujeres como Magdalena y la samaritana que otras mujeres habian sido curadas de enfermedades que al gunas de ellas le habian seguido y pre senciado su desgarradora pasión y cruz. Jesus cultivo preferencias entre las mu jeres que le rodeaban con admirada de vocion tuvo predilección por Maria que permaneceria toda absorta meditando su palabra por Marta que se entregaba a rodear de atenciones su persona fisi ca, tributo alabanzas a Magdalena la cual con expansivo amor trato su cuer po como un sacramental que la ayudo a convertirse al reino de Dios.

La sexualidad es una actitud personal comunicativa que Jesus utilizó para estrechar relaciones amistosas para ex presar su afectividad profunda y delicada y para dar testimonio de su intimi dad de amor con el Padre. Y en virtud de su sexualidad sus contemporaneos pudieron experimentar su humanidad como sacramento de comunicación del Espíritu y de la palabra del Padre.

Hoy día la sexualidad al ser un pro blema para el conocimiento de Cristo constituye un punto de suma importan cia en la espiritualidad del cristiano. Desde esta perspectiva espiritual pro cedemos a su examen.

II. Sexualidad psicodinámica personal

¿Cuál es el sentido cultural que tiene hoy la sexualidad? La sexualidad es como un dinamismo difuso y operante en todo el ser humano. Impregna todas las facultades y actividades personales y caracteriza al yo como individuo singu lar. El hombre es un ser totalmente se

xuado, aunque la sexualidad no sea el único constitutivo del hombre. La facultad de razonar, de querer y el mismo creer y amar con caridad se expresan según una forma de individuación.

La sexualidad, difundida y operante en todo el ser personal, influye y revela la evolución del yo, su maduración y su progresiva transformación en adulto. Al mismo tiempo, el incesante dinamismo sexual vuelve al yo insatisfecho, orientado siempre hacia una maduración ulterior, en busca de una comunicabilidad cada vez más profunda y de la expresión de una auténtica entrega oblativa. Si la apertura al otro se percibe como exigencia sexual perfecta, al mismo tiempo se sufre como la dimensión personal más profundamente ausente. Es una meta intensamente ambicionada, que por su inasequibilidad se convierte en fuente de frustración, de sufrimiento y de experiencia dolorosa. En la sexualidad la persona encuentra una invitación a comprometerse de forma renovada en la superación de la comunicabilidad que anida en lo profundo del yo, a suprimir la incompreensión que ofusca a todo espíritu humano y a hacerse pobre entre los pobres y los que sufren para sustraerlos a su marginación solitaria.

La sexualidad va imprimiendo una evolución verdaderamente profunda a todo el yo. Si al comienzo impele a la persona a desarrollarse preferentemente en el aspecto carnal, posteriormente la incita a evolucionar sobre todo en el aspecto psíquico-espiritual. Por ejemplo, de la infancia a la adolescencia, la sexualidad despunta en modalidades específicas, localizadas en sucesivas zonas del cuerpo: sexualidad disfrutada en la zona oral (el chupar), después en la zona anal y luego en la fálica. Es una transformación sexual que marca el distanciamiento de un goce de sí mismo exclusivo e irrealista para canalizarse en órganos que logran sacar al sujeto fuera de sí para darse a los demás.

En la sucesiva evolución adolescente, la sexualidad se va estructurando de forma más personal, no expresándose ya en algo orgiástico de sí a los demás, sino según el eros y la *agape*. Se perfila la dinámica del amor, que va de la fase del amor interesado (amar a aquellos que son útiles para la satisfacción que ofrecen) hasta el narcisismo socializado (aceptación del grupo, que se descubre como importante para los éxitos propios) y el amor oblativo (olvidando la propia individualidad para expresar-

se en don al otro). Un *iter* evolutivo de toda la persona, que la fuerza sexual va configurando de forma singular en sintonía con los esfuerzos responsables del sujeto y de la influencia ambiental. Por este motivo, la educación sexual no puede estandarizarse, sino que se centra en el sujeto individual.

La personalidad por ser resultado de una historia originada por una experiencia sexual impregnada de amor, puede tener configuraciones ambivalentes, está llamada a manifestarse de forma cada vez más humanizada, pero de hecho puede experimentar desorientaciones concretas, retrasos, fijaciones indebidas y regresiones imprevistas. Estas perturbaciones, que detienen o hacen retroceder el desarrollo personal son la causa de las psicopatologías [Patología espiritual], las cuales afectan al modo de amar, a las formas sociales de amistad y a los estilos afectivos de colaboración.

¿Por qué motivo se configura la sexualidad como primordial fuerza constitutiva de la personalidad hasta el punto de ser causa de desarrollo o de desviaciones del yo? La sexualidad es el sustrato natural a través del cual influye el amor en el yo. Según que sea robustecida por un amor oblativo o desgarrada por un amor captativo egoísta, despertará las profundas potencialidades humanas del yo o las esterilizará. Existe una diferencia sustancial entre el ser divino y el ser humano. Dios es amor creativo de amabilidad no ama a un ser porque sea amable, sino que lo hace amable porque lo ama. Lo hace existir amándolo. El amor divino es verdadera dilección, pura creatividad, auténtico abrirse como un don al otro sin ser provocado por ningún otro. En cambio, el hombre tiene necesidad de ser despertado por el amor para hacerse amable. De esta manera, la sexualidad humana constituye el dinamismo que espiritualiza todo el yo, a condición de que ella misma esté dispuesta a dejarse invadir por un amor noble.

Un joven ha podido testimoniar: "Yo creo ante todo porque soy amado, pienso incluso que éste es el motivo más profundo y más verdadero subyacente a mi fe. Evidentemente, este ser amado no se refiere sólo a alguien que ha venido hace tiempo, sino que se refiere también a personas bien precisas que he encontrado en el trayecto de mi vida. Pienso que, experimentando la autenticidad de este amor, he canalizado mi li-

bertad y mi voluntad por el sendero de Cristo". Se podría afirmar "Yo estoy totalmente armonizado con los amores con que he sido beneficiado. Mi sexualidad personal se ha despertado y se ha iluminado en relación con las experiencias de amor con que ha sido favorecida". La propia conducta presente es como un fragmento que se debe leer en el tejido de la propia historia afectiva.

Toda la vida sexual, incluso la genital, debe vivirse en el contexto de un amor oblativo, debe estar íntimamente regulada según el dictamen de las virtudes sociales, debe testimoniarse como don de la persona al otro. Para una sexualidad así, espiritualmente educada, el yo se percibe a sí mismo en relación al otro como un tu. No es un coloquio cualquiera, exige del yo manifestarse a sí mismo mediante el otro, promocionarse humanamente en virtud de su relación interpersonal. La sexualidad está profundamente comprometida en despertar al yo a una relación comunitaria consciente, a una serie de relaciones interpersonales conscientemente libres y a una recíproca humanización promocional.

La promoción recíproca en la sexualidad interpersonal tiene lugar a través de la mediación del propio cuerpo. El gesto y la actitud corporea son palabras en las que uno se expresa y despierta al otro a la propia acogida. La caricia es el intento con el que dos quieren revelarse recíprocamente en la propia carne. "La caricia revela la carne del otro como carne para mí y para él" (J. P. Sartre). Más para expresarse como sexualidad personalizable, se requiere que el gesto sea expresivo de los componentes comunicativos superiores del yo, que se ofrezca como vivo coloquio personal, que se revele como relación de amor al truísta. El diálogo sexual tiene sentido tan sólo si nace del amor y es cauce de amor.

La comunicación interpersonal, al realizarse a través del cuerpo, aparece necesariamente delimitada y de alguna manera opaca. El cuerpo no indica sólo cómo debe vivirse la unión con el otro, sino también la dificultad en realizarla. En la época actual se tiene mayor conciencia de la contradicción en que se ve sumido el yo humano, su sexualidad le impele a experimentar una comunicación cada vez más profunda con el otro y al mismo tiempo, le hace sentir la amargura de la propia originalidad incommunicable.

III. La sexualidad en la palabra revelada

La revelación no ofrece un tratado sistemático sobre el tema de la espiritualidad de la sexualidad, sino tan sólo una serie de indicaciones derivadas de situaciones históricas. La palabra revelada prefiere narrar más que extenderse en exposiciones doctrinales, describe acontecimientos salvíficos realizados en el seno de la historia humana, pero no expone una doctrina teórica. Esto permite reconstruir y vivir la espiritualidad bíblica sobre la sexualidad en el marco de diversas concepciones doctrinales condicionadas por propios conceptos culturales y eclesiales. La presente indicación espiritual es una entre las posibles sistematizaciones bíblico-espirituales de la sexualidad.

El pueblo hebreo antiguo sentía vergüenza y pudor en relación con su vida sexual genital (Lev 20.21), la consideraba como inherente a la esfera animal personal, que había que relegar al terreno de lo privado y de lo reservado, cuya experiencia concreta contaminaba por estar totalmente sometida a la acción de fuerzas peligrosas o tabúes (Gen 34.5, 1 Sam 21.5, Lev 15.2s). Cuando alguien había realizado un acto sexual, debía purificarse para poder acercarse a prácticas de culto a la divinidad (Num 6.22-21, Lev 7.19-20, Jn 11.55). Si entre los griegos, debido a la religiosidad misteriosa y a la filosofía, la concepción de la pureza ritual sufrió un proceso de interiorización y de moralización (es decir, se redujo a una exigencia de honestidad moral interior), en el pueblo hebreo la catarsis (o práctica de las purificaciones) va formalizándose en diversas prescripciones detalladas (cf Jn 2.6, Mc 7.3s). Semejantes prácticas purificadoras de la vida sexual ayudan al pueblo hebreo a no dejarse atraer por la prostitución religiosa, que se había difundido en torno a los santuarios de Grecia y en los templos de Baal (cf Jer 3.1s, 5.7s, Ez cc 16 y 23).

En la comunidad cristiana primitiva no existen prescripciones de purificación ritual para el culto religioso, pues ya no tiene importancia la pureza cultual. ¿A que se debe esto? Según la en señanza de Jesús, no se produce la impureza por el contacto con las cosas, siempre que exista pureza de corazón (Mt 5.8). "Lo que sale del hombre sí que contamina al hombre" (Mc 7.15s). La impureza la produce únicamente el

pecado "Todo es limpio para los limpios [por la fe]" (Tit 1 15 Rom 14 20) incluso la practica sexual. Un acto sexual no contamina sino que solo exige ser realizado moralmente es decir con "dominio de si" (*eukràteia*). Sólo hay que purificarse de la impureza que nace del pecado (1 Jn 1 7 Heb 9 22). Pero ¿de que modo? La purificacion del pecado se obtiene mediante la sangre de Cristo (1 Jn 1 7) y gracias a su palabra (Jn 15 3).

Si está claro el principio evangelico del cese de las purificaciones rituales inherentes a la vida sexual tal principio no es acogido sin dificultades en la comunidad eclesial apostolica. Pedro reacio a olvidarse de las prescripciones sobre la pureza ritual es amonestado en una vision "Lo que Dios ha purificado no lo llames impuro" (He 10 15 15 9). El mismo Pablo constata como la comunidad esta dividida a causa de las impurezas cultuales y como la nueva practica evangelica liberadora puede suscitar escandalo entre algunos "Todas las cosas son puras pero es malo para el hombre comer con escandalo" (Rom 14 20) Y a los esposos preocupados por su vida sexual les sugiere "No os priveis el uno del otro si no es de comun acuerdo por cierto tiempo para dedicaros a la oracion" (1 Cor 7 5).

En la palabra revelada la sexualidad no sólo queda liberada de la supraestructura cultural de impureza sino que ademas es tratada en su sentido autentico. Es considerada como una relación humana incluso como la mas profunda de las relaciones interpersonales. Por este motivo se confia a la sexualidad la funcion procreadora (Gén 1 28s) que ha de ser ejercida unicamente dentro del matrimonio monogamico (Gén 1 26 2 18s Dt 17 17). Si la Sagrada Escritura autoriza la poligamia de manera provisional y excepcional lo hace unicamente para favorecer la mision procreadora.

En relacion con la sexualidad la revelacion se preocupa no tanto de dictar normas morales o reguladoras cuanto de indicar su sentido mas profundo en relacion con el acontecimiento salvifico. La sexualidad es utilizada como simbolismo para describir las relaciones de alianza entre Dios y su pueblo (Os 1 3 Jer 3 8s 2 1 Ez 16 y 23 Is 50 1). Al pueblo elegido se le inculca vivir su experiencia sexual de manera que refleje la alianza entre Dios y su pueblo. De la misma forma en que se instaura la alianza debe vivirse la sexualidad con

yugal pues ésta debe ser un espejo simbólico de como vive Dios en unión con los seres humanos (Mt 24 38 Lc 17 27 14 20). Por esta razón en la alianza cristiana la union de los esposos esta llamada a simbolizar cómo Dios está unido en Cristo al pueblo constituido en Iglesia. Y cuando se le plantea a Jesus el problema de si existira o no experiencia conyugal sexual en la vida futura recuerda él que en la alianza escatológica se consumara la comunión total de amor con Dios lo cual hara innecesario todo simbolismo sexual "Cuando resuciten de entre los muertos no se casaran ni los hombres ni las mujeres sino que seran como angeles en los cielos" (Mc 12 25).

¿Prefiere el Evangelio el celibato por que es una experiencia anticipadora del estado de vida bienaventurada? La vida de la caridad escatologica es totalmente distinta incluso del estado virginal en este mundo. En la vida terrena la misma caridad virginal es experimentada dentro de un componente sexual personal. En cambio, en la vida futura la existencia sera completamente nueva segun el espiritu resucitado. En el Evangelio se sugiere el celibato terreno como servicio apostólico como mayor disponibilidad a una mision eclesial como posibilidad de ofrecerse libre para una actividad misionera itinerante si no nos casamos es para poder servir mejor al reino de Dios (Mt 19 12). "El célibe se preocupa de las cosas del Señor y como agradecerle" (1 Cor 7 32). Existe otra utilidad mas dado que "pasa la escena de este mundo" (1 Cor 7 31) "el que no se casa hace mejor" (1 Cor 7 38) porque evita muchas tribulaciones.

¿Cómo vivir en el tiempo presente la experiencia sexual conyugal? Estamos en una alianza eclesial de transicion pascual de la vida segun la carne a la vida segun el espiritu. Un tránsito que tiene como meta conducir a los individuos y a toda unión matrimonial a la formacion de un solo cuerpo con Cristo y en Cristo "Os he desposado con un solo varon para presentarlos a Cristo como virgen casta" (2 Cor 11 2). Los cónyuges unidos entre si como una sola carne (Mt 19 6) deben buscar ofrecerse a Cristo como una "pequeña iglesia" alimentada y santificada por la carne inmaculada de Cristo (Ef 5 29 30).

Esta meta no es nunca enteramente actualizable al presente. Los esposos mas que ser ya una sola cosa en Cristo estan comprometidos a redimirse reci-

procamente a comunicarse la gracia sacramentalmente recibida del Espiritu de Cristo. Cada uno de ellos es ministro en relacion con la vida pascual del otro es salvador del cónyuge en cuanto se siente salvado por el Señor es corredentor en el ambiente familiar porque está sacramentalmente unido al morir resucitar de Cristo. Los conyuges cristianos estan estrechamente unidos en su realizarse espiritual deben vivir su vida sexual de modo que ejerzan un dominio mortificativo pascual de ella que se manifiesten como caminantes hacia una union en el amor y se propongan una meta mas alla de su experiencia sexual. 'Por tanto los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran' (1 Cor 7 29).

En conclusion la sexualidad se presenta en la palabra revelada de acuerdo con aspectos dialecticamente entrelazados. Representa en si misma una realidad buena creada por Dios (Gen 1 27) aunque desorientada por el pecado (Gén 3 7). Debe ser vivida en si misma liberandola de todo condicionamiento de impureza cultural aunque se debe intentar vivir superandola para caminar mejor hacia el reino de Dios. Debe ser aceptada en su sentido humano realista por encima de todo aspecto mitológico cosmico aunque debe ser ejercida como simbolismo de la alianza con Dios en Cristo. La palabra de Dios no se detiene a investigar la sexualidad en su acepcion científica psicologica aunque de hecho la replantea inculcada segun los contextos culturales que aparecen en la historia salvifica. Esta vision biblica tan compleja sobre la sexualidad permitira a la comunidad cristiana señalar la espiritualidad en torno a lo sexual de conformidad con la gracia eclesial y con la cultura propia de cada época.

IV Hombre y mujer

El texto revelado presenta a Dios como prometido en una creacion continuada quiere conducir tanto al hombre como a la mujer a ser imagen suya (Gen 1 2). Por esta vocación el hombre y la mujer constituyen valores autonomos entre ellos se da no ya una complementariedad de seres incompletos e interdependientes sino reciprocidad. Responsablemente adultos estan llamados a ofrecerse en relaciones interpersonales de servicio y de don (Gén 2 18).

Para poder instaurar una vida comunitaria noblemente interpersonal entre hombre y mujer Dios ha llamado a cooperar en ella a la misma actividad de los seres humanos. Estando la acción creadora divina vinculada a la operosidad humana se sujeta a las vicisitudes de la historia del hombre permite que las relaciones interpersonales entre hombre y mujer conozcan experiencias desde puntos de vista diferentes unas veces negativos y otras positivos. No existe la posibilidad de instaurar en la tierra una armonia perfectamente auténtica y definitiva entre las potencialidades del varon y de la mujer.

El texto revelado recuerda las consecuencias del pecado en las relaciones entre hombre y mujer mediante expresiones inculcadas propias de la época israelitica (Gen 3 16 Ex 20 17 Lev 15 19s) la mujer induce al hombre al mal (Gen 3 6 12) el hombre intenta subyugarla (Gen 3 16) en su propia intimidación se sienten extraños y avergonzados el uno frente al otro (Gen 3 7). La historia sucesiva representara en formas continuas variadas el intento de instaurar la reciprocidad entre el hombre y la mujer. Pero entre ambos afloraran en formas diversas la incomunicabilidad y la voluntad de dominio del uno sobre el otro.

Esta experiencia de desigualdad entre hombre y mujer influirá en el modo mismo de imaginar y representar a Dios. La Sagrada Escritura cuando habla de Dios aunque lo declara como ser asexuado (Job 9 32) y 'espiritu' (Jn 4 24) lo trata implícitamente como varon. El mismo Verbo de Dios al encarnarse es Cristo Jesus Dios hombre. Todo esto ha avalado implícitamente la supremacia del hombre sobre la mujer.

Redencion y palabra de Cristo son realidades que perfeccionan las perspectivas ya sugeridas por los profetas del Antiguo Testamento a la vez que se comprometen a superar estos condicionamientos que sirven de obstaculo a la comunión plena entre hombre y mujer. A través de la transformacion pascual el hombre y la mujer estan destinados a una vida mística en la caridad a ser una "sola cosa" en el espiritu de Cristo (Jn 17 22) a ofrecerse reciprocamente mediante un amor libre y liberador (Mc 10 44). Estan llamados a alcanzar por la gracia las relaciones que existen en Dios de una manera perfecta por naturaleza. Semejante utopia evangelica puede y debe expresarse ya desde ahora.

ra en algunos signos, aunque estén en gran medida condicionados cual compromisos históricos, que, sin embargo, deben desempeñar una indicación profética

San Pablo recuerda la indicación utópica del Evangelio hombre y mujer constituyen un mismo ser en la alianza de caridad con Dios en Cristo (Gál 3 28, 1 Cor 11,11-22), asimismo, la mujer, en el ejercicio de ministerios y profecía, es igual al hombre (1 Tes 5,19 20, 1 Cor 11 4 5) Al mismo tiempo, san Pablo se declara respetuoso de las costumbres de su época (1 Cor 11,2 16) Siguiendo estas costumbres y partiendo de la vida caritativa de Cristo viviente en la Iglesia, exige que la mujer esté sometida al marido (1 Cor 11,3), que lleve velo en señal de sumisión (1 Cor 11,10), y que permanezca silenciosa en la asamblea dejándose instruir por el marido (1 Cor 14 34 35 1 Tim 2 11-12) La motivación caritativa, si por una parte comunico una inspiración evangélica a las costumbres dominantes al mismo tiempo las hizo mas estables, sacralizandolas (cf Ef 5 25-29) Es posible que san Pablo no tuviera clara conciencia del influjo que la caridad debe ejercitar al revolucionar de modo explosivo las costumbres existentes

En los santos Padres apunta la conciencia de la existencia de disparidades irrenunciables entre hombre y mujer Mientras, por un lado a propósito de la soteriología cristiana proclaman la elevada dignidad de la mujer, especialmente en la virginidad¹, por otra interpretan de forma mas insistente las descripciones históricas de la Biblia como enunciados teológicos de desconfianza respecto a la personalidad moral de la mujer, que tiene el deber de estar sometida al hombre²

El magisterio de la Iglesia, a través de su enseñanza social, inculca la dependencia de la mujer respecto al hombre como ley natural impuesta sobre todo por la índole misma de la familia humana "En ningún tiempo ni lugar es lícito subvertir la estructura esencial de la familia misma y su ley firmemente establecida por Dios" (Pío XI, encíclica *Castitudo coniugii*, 12) Y si la actual costumbre social exige la presencia activa de la mujer en la vida social y política, "la igualdad de derechos con el hombre ha sometido a la mujer con el abandono de la casa, donde era una reina, al mismo peso y tiempo del trabajo No se ha dado importancia a su verdadera digni-

dad y al sólido fundamento de todos sus derechos, es decir, el carácter peculiar de su ser femenino y la íntima coordinación de los dos sexos" (Pío XII, discurso de 21 de octubre de 1945, 17 y 27) Semejantes valoraciones del magisterio estaban influidas por las situaciones sociales del momento, que eran negativas para la mujer, así como por preocupaciones de moralidad pública Al lado de estos enunciados de delimitación de la autonomía social y familiar de la mujer, el magisterio ha proclamado de forma bastante teórica la igualdad de dignidades entre hombre y mujer en todos los terrenos (cf GS 29,49 AA 9 10, Juan XXIII encíclica *Pacem in terris*, 41, Pablo VI, *Octogesima adveniens*, 35)

No sólo la enseñanza del magisterio sino la misma costumbre eclesial ha propendido a exaltar a la mujer por el lado teórico (proclamandola persona hija de Dios reencarnación de las gracias de María Santísima, templo del Espíritu Santo, etc.), mostrando luego desconfianza respecto a su personalidad concreta (declarandola ocasión de pecado, legitimando la opresión social respecto a ella, considerandola de modo habitual bajo la exclusiva visión sexual de madre o de nubil) Todo esto se debe a que la comunidad cristiana se ha encerrado sobre todo en preocupaciones moralizantes, ha temido que resultara peligroso desvincularse de las modalidades de las costumbres sociales del momento, y ello por inconsciente reflejo del poder eclesiástico masculino sobre la vida humana Por el contrario, sería deseable que la comunidad eclesial supiera anunciar proféticamente y apoyar pastoralmente la liberación efectiva de la mujer, que supiera comunicar la inspiración evangélica a la nueva experiencia social en proceso de actualización respecto a las relaciones interpersonales de marido mujer, padre-madre, padres hijos, hombre mujer De esta forma la comunidad cristiana, a la vez que se deja instruir por las iniciativas sociales de promoción femenina, puede evangelizar las nuevas experiencias políticas La asamblea cristiana vive en una tensión constante, jamás resuelta en términos definitivos, entre el ideal evangélico y sus realizaciones históricas concretas Sería fatal que se agazapase en una ideología capaz de neutralizar la tensión evangélica, debe aceptar las reivindicaciones fe-

ministas, transformandolas en propuestas de enunciados evangélicos proféticos [✓Feminismo]

Pero sería injusto pensar que la desconfianza hacia la mujer es una actitud exclusiva de la mentalidad eclesiástica Con mayor profundidad ha estado presente en la amplia experiencia cultural humana En general se podría asegurar que en las diversas civilizaciones se han vivido las relaciones entre hombre y mujer en dependencia del significado y del valor otorgados a la sexualidad Según Aristóteles, y después según los teólogos medievales la sexualidad se limita a la esfera biológica corporal En consecuencia, la complementariedad entre hombre y mujer aparece limitada simplemente a la procreación, "porque para cualquier otra actividad el hombre recibe un mejor servicio de otro hombre que el que recibe de la mujer" (*S Th*, I, q 2 a 1) La mujer, con respecto al hombre es un ser al que le falta su perfección (*mas occasionatus*), se presenta en inferioridad de condiciones en el campo cultural y social, a pesar de que por el lado existencial convive con el hombre en auténtica relación de amor (*S Th*, I q 92, a 2)

Posteriormente, la sexualidad se ha considerado bajo la dimensión humana y psicológica como fuente de dotes y cualidades totalmente particulares Las características psicológicas de ambos sexos constituyen un dato de naturaleza determinable ulteriormente por factores culturales entre ellos se establece una integración dialéctica Tan sólo la unión de las cualidades masculinas y femeninas permite establecer la plena integridad del hombre El hombre proyecta y transforma el mundo mientras que la mujer custodia la vida El hombre es abstracto y la mujer concreta el hombre es razón y la mujer sentimiento, el hombre se orienta hacia las cosas y la mujer más bien hacia las personas

Hoy se prefiere sostener la idea de que las diferencias entre hombre y mujer son un producto cultural y social (ejemplo, K Marx, M Mead) "No se nace mujer, se hace Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste dentro de la sociedad la hembra humana, es el conjunto de la sociedad el que elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado, que es calificado como femenino Sólo la mediación del otro puede constituir a un individuo como otro"³

A la mujer no se la debe relegar al sexo, a la maternidad y al hogar, sino que se le debe restituir su condición de persona libre que se proyecta a sí misma en el mundo

¿Cómo valorar estas interpretaciones culturales y eclesiales deformes sobre la sexualidad varón hembra? ¿Es posible tener preferencias entre ambas? ¿Sería deseable saber considerar la sexualidad varón hembra al mismo tiempo bajo todos los aspectos indicados? ¿Y por qué? La sexualidad tiene un componente corpóreo fisiológico, que se diferencia en el hombre y la mujer Este componente corpóreo tiene reflejos y repercusiones en la esferas de los instintos, en el campo psicológico, en los comportamientos sociales y en las expresiones espirituales mas elevadas Y, sin embargo, no es posible distinguir en estas diferencias lo que es sustantivo psicológico natural y lo que es fruto de la cultura y la educación Al mismo tiempo, se trata de diferencias bastante útiles y preciosas Por este complejo sexual natural-cultural, el hombre y la mujer tienden a enfrentarse y a colaborar de forma autónoma, pero reciprocamente integrativa En ellos no se debe suprimir la polarización de los sexos, sino los aspectos de desigualdad y de alienación que les acompañan Su comportamiento no debe reducirse a un modo monístico, que todo lo nivela de forma unívoca La alteridad y la originalidad son irreducibles en el hombre y la mujer Por otra parte la sexualidad, en cuanto reciprocidad en el amor es posible tan sólo allí donde existe la alteridad

La mujer debe realizarse según su propio estilo original, y no como imitación del hombre Debe recrearse según su propia cultura, sin confrontarse con todo lo que el hombre ha conseguido Lo contrario sería siempre reconocer la preeminencia de la creatividad masculina, sería legitimar una sociedad de predominio de uno sobre el otro y no de comunión entre lo masculino y lo femenino Instaurar un orden interpersonal objetivamente válido entre el hombre y la mujer es un presupuesto importante para una vida espiritual Ciertamente que la mujer ha sabido santificarse subjetivamente también en la experiencia de una costumbre antifeminista, pero no ha podido testimoniar en ella una espiritualidad eclesial femenina objetivamente auténtica

La comunidad eclesial debe favorecer la instauración de un movimiento cultu-

ral realizador inherente a la liberación personal y social de la mujer. Al mismo tiempo debe comprometer todo nuevo aspecto promocional del sexo femenino en una perspectiva eclesial de caridad, debe testimoniar que el bautismo hace posible una experiencia de igualdad interpersonal del hombre y de la mujer en Cristo (Gal 3 27 28). La comunidad cristiana está comprometida en favorecer la promoción femenina no de acuerdo con la mera fórmula propugnada por la cultura feminista de hoy sino en cuanto experiencia original de comunión eclesial de caridad.

V Vida sexual como vida virtuosa

La vida sexual debe vivirse según un orden moral desde una perspectiva espiritual de manera virtuosa. Para alcanzar este fin, san Pablo aconsejaba a los cristianos el matrimonio (1 Cor 7,2). La misma invitación repeta con mayor insistencia san Juan Crisostomo: "Esos son efectivamente, los dos motivos por los que se ha introducido el matrimonio para que nos conservemos castos y seamos padres. De estos dos motivos el principal es, sin embargo el de la castidad. Desde el momento en que entro en el mundo la concupiscencia entro tambien de hecho el matrimonio con la finalidad de subsanar los excesos desordenados"⁴. Según Crisostomo la sexualidad matrimonial logra plantearse en forma virtuosa unicamente cuando entre los conyuges se establece la paz y la armonía de forma que se sepan amar como Cristo ama a la Iglesia.⁵ Viviendo el matrimonio "como una palestra de virtudes" "haces que tu casa sea una iglesia"⁶.

Santo Tomas asumira con rigor científico el argumento de la vida sexual en cuanto vida virtuosa. Comportarse de una forma virtuosa equivale a actuar según la razón (S Th, II, q 141 a 1). La sexualidad, que tiende a exorbitarse por el placer intensamente seductor que implica, aparece como actividad virtuosa cuando está regida y regulada por la razón (S Th, I, II, q 55, a 3). En cambio, es pecaminosa en la medida en que se expresa caprichosamente fuera de la dirección y control racionales. La regulación virtuosa puede afectar al acto sexual genital o a las demás partes eróticas sensuales. "Respecto al placer

principal del coito mismo se tiene la virtud de la castidad y para los placeres periféricos [por ejemplo los dimananter de besos caricias y abrazos] se establece la virtud del pudor" (S Th, II-II, q 143, a unico). La castidad recibe el nombre de continente es decir, imperfecta dificultosa y combativa cuando la libido es refrenada por la razón a base de muchos esfuerzos. "Mientras quede algún atractivo para la voluptuosidad, no se es casto, sino continente"⁷. La castidad recibe el nombre de temperante cuando el instinto sexual aparece intimamente reordenado de forma constante y espontánea dentro de los límites de la bondad moral (S Th, II-II, q 145, a 3, ad 1).

Esta visión tomista de la sexualidad virtuosa es ciertamente muy precisa lógicamente encuadrada dentro del contexto moral escolástico pero suscita dificultades a la mentalidad cultural de nuestros días. La castidad tomista introduce la sexualidad en comportamientos limpios, bien regulados, rigurosamente medidos sin embargo parece caracterizarse más bien como mortificación que como promoción interpersonal entre los conyuges. En sus cartas a Abelardo, Eloisa advierte con claridad como un compromiso virtuoso debilita y mortifica de por sí un amor abierto en entrega al amado. Al decir de Aristóteles (Ethica, XI) y de santo Tomas (S Th, I, II, q 34, a 1 ad 1) la sexualidad debe ser castigada porque en su mismo ser tentativo está desordenada en su punto máximo de placer anula toda posibilidad de ejercicio de la reflexión racional. En consecuencia, la castidad debe presentarse como freno de la sexualidad, dado que esta no sabe actuarse sino en contraste con la facultad de la razón debe caracterizarse como una forma mortificativa del acto placentero sexual para armonizarlo con otros posibles valores de la persona.

La cultura de nuestros días, al concebir la sexualidad como una expresión profunda del sentido personalista comunitario interpreta el posible desvanecimiento de la conciencia en el orgasmo sexual como abandono de la individualidad del yo y del tú por un nosotros unitario conyugal. La inculturación ética de nuestros días nos exige pensar y vivir la castidad no exclusivamente como moderación del placer, sino ante todo como orientación de la vida sexual dentro de la promoción personal en el amor interpersonal. D. Bonhoeffer escribía a

su novia "Nuestro matrimonio será un sí a la tierra de Dios. Fortificara nuestro valor para actuar y llevar a cabo alguna empresa en la tierra".

Sobre todo, parece que la virtud de la castidad, tal como se ha descrito habitualmente, se queda ahortada y carente de todo impulso espiritual, ignora la voluntad de introducirse en la experiencia del Espíritu de Cristo. Se ha sugerido el ejercicio virtuoso de la sexualidad como una práctica que sólo se adapta a almas mediocres como compromiso para personas atacadas por el pecado original. Escribía san Jerónimo a Eustaquio "Sepas que la virginidad es el estado de la naturaleza mientras que el matrimonio vino tan sólo después del pecado". En cambio, hoy día es necesario ver la virtud de la castidad configurada en una perspectiva más optimista, en una formulación más marcadamente cristiana en una visión evangélicamente caritativa a la manera de una promoción espiritual, al modo como ha sido pensada y vivida la virginidad.

Los intentos de hacer vivir la vida sexual virtuosamente se han dado también en la cultura laica profana aunque fueran intentos sugeridos por motivaciones extrañas a la instancia moral. Podemos recordar algún que otro ejemplo. En la Edad Media el amor romántico idealiza a la mujer, cuyo amor como meta a conquistar aparece infinitamente precioso e inalcanzable si no es mediante empresas enormemente comprometedoras. Semejante amor se reducía a una contemplación extática por encima de la intimidad sexual y se sublimaba en símbolos y expresiones de poesía, que le ayudaban a conservar un cierto halo espiritual. ¿A qué se debe semejante ascésis ennobecedora? El eros se carga de una pretensión absoluta al contacto arrobador con la mujer. Pero cuando la mujer es poseída revela su límite: ella se caracteriza como realidad negativa de aquel absoluto que había hecho soñar, es una promesa jamás mantenida. El hombre puede hacerse genio héroe o santo por amor de una mujer, siempre que ambicione merecerla sin haberla gozado jamás en realidad. Semejante amor cortés ha encontrado su manifestación más pura y más lírica en la poesía de Dante. De hecho en el romanticismo tenemos una nueva formulación de la castidad como virtud, estructurada no sobre la razón reguladora sino sobre la fantasía erótica: una fantasía totalmente empeñada en hacer

soñar la grandeza de la unión de amor con la otra persona.

S. Freud, para humanizar la sexualidad, ha sugerido la sublimación: una transformación del fin y del objeto del instinto sexual, de suerte que cuanto "originariamente es impulso sexual encuentre su cumplimiento no ya sexual sino que experimente una valoración superior en sentido social o ético"⁸. El instinto sexual no se transforma en impulso espiritual sino que entra a formar parte de un comportamiento humano más amplio como fuerza integradora del mismo. Es cierto que Marcuse ha afirmado que la sublimación ha sido una manera hábil de explotación y de represión utilizada por las clases dominantes en perjuicio de las clases inferiores pobres. Sin embargo, Freud podría precisar que la sublimación no es tanto una represión cuanto una orientación del impulso sexual dentro del contexto global del hombre. "Es probable que debamos nuestros más grandiosos éxitos culturales a la aportación de energía obtenida con la sublimación de nuestras funciones sexuales" (Freud).

Es sumamente grato presentar la vida sexual ennoblecida no sólo por la forma evangélica del amor, sino también según categorías humanísticas típicas de la época cultural que nos toca vivir. Todos los hombres creyentes o no creyentes deben ser educados a vivir con dignidad y con provecho su propia sexualidad en un plano humanístico y dentro de una esfera espiritual. Por este motivo es oportuno presentar la sexualidad según una expresión virtuosa laico-profana. Hoy se la podría presentar culturalmente como un dinamismo o fuerza difundida en todo el yo humano que impele a la persona hacia su maduración adulta. Perfección personal que se expresa cuando sabe abrirse con amor oblativo al otro, en el servicio respetuoso de la autonomía de los demás, en la aceptación delicada de la intimidad del hermano ayudando a todos a vivir en la seguridad de un mundo interpersonal lleno de paz.

Al mismo tiempo se debería habituar a las personas a valorar la castidad no tanto en su significado genérico y abstracto, sino en el concreto de experiencia noble típicamente masculina o femenina. Debe aparecer claramente lo diverso que es vivir la castidad como hombre que como mujer: dos experiencias que deben mostrarse integradoras entre sí de una castidad más ricamente

compleja San Francisco y santa Clara vivieron su sexualidad personal como expresión de pobreza evangélica. Para san Francisco, la continencia (o pobreza en la sexualidad) tenía el significado de una renuncia a una posición familiar personal y a expresarse como dominadora de una mujer. Con esta renuncia conquistó el honor de ser un jefe espiritual reverenciado, seguido por un escudron de hombres y de mujeres. Para Clara, la continencia consagrada significó la renuncia a un amor posesivo, a ser cortejada, a buscar imponerse con su vanidad afectiva. Pero mediante esta renuncia pudo sentirse unida en la intimidad caritativa con Dios y con Francisco el "Poverello". Ambos vivieron la sexualidad a su manera, cada uno según su propia sensibilidad masculina o femenina, pero ambos en un plano de caridad evangélica.

La cultura actual sugiere, en fin, que veamos la misma indicación ética sobre la sexualidad como una formulación imperfecta, necesitada por lo tanto, de una revisión espiritual periódica. Por ejemplo lo que hoy se indica como obligatorio desde el punto de vista de la virtud podría ser, al menos parcialmente, expresión de una sociedad que se impone para poder conservarse tal como es en la actualidad, o para permitir que continúe la explotación de las clases inferiores. En ambos casos, no parece pensable una ética sexual social formulada de una manera perfecta esta siempre condicionada por el contexto en que se plantea. Es ineludible, quizá, que implique algún que otro aspecto deformante, acaso en el acto mismo en que se propone como reguladora de la conducta sexual. La ética sexual se incluye en las categorías sociales del dominio de los demás, mas todo poder humano tiende a expresarse en aspectos abusivos. Es una norma también social, ahora bien, la socialidad humana tiende a institucionalizarse en una mediocridad. Como toda realidad humana, también la ética de la castidad y de la continencia debe encuadrarse en el acontecimiento pascual, debe purificarse según las exigencias del Espíritu de Cristo, disponiéndose así a ser cada vez más ley evangélica nueva.

VI. Caridad y sexualidad

¿Esta capacitada la sexualidad en sí misma para vivir íntimamente animada

por la caridad? Se afirma que el eros "lleva en sí más que a sí mismo ¿Cómo, en efecto, podría haber soportado una sublimación tan alta de no llevarla ya en sí mismo de alguna manera, bien sea latente o como énfasis inauténtico de la propia verdad?"⁹ Quizá sea más apropiado afirmar que la sexualidad es capaz de expresarse con animación caritativa no por sí misma, sino en cuanto esta transformada por el misterio pascual de Cristo. En la raíz de la vida cristiana se encuentra el bautismo, el cual introduce al yo en relación con su misma dimensión sexual, en la experiencia pascual en el morir-resucitar en Cristo y con Cristo. En la medida en que el yo se transforme en espíritu resucitado se capacitara también para vivir en caridad.

La caridad tiene el cometido de impregnar toda la actividad humana, incluida la sexual. Por la caridad, el ser sexual tiende a vivir en unión nupcial con Dios y esta llamado a expresarse según el amor de Dios, es invitado a integrarse como componente y participante del cuerpo místico de Cristo, a amar a Dios y a los hermanos de la misma forma que Dios ama en Cristo (Flp 2,5), a ofrecerse en don a los demás como el Señor se sacrificó por amor nuestro a participar en las amistades tal como sugiere el Espíritu Santo, a vivir de amor sobrenatural como Dios Padre manda que viva su Iglesia Jesu reza "Como tu, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean una sola cosa en nosotros" (Jn 17,21). El invocó para sus discípulos aquel mismo amor caritativo del que el Padre le había hecho partícipe.

El cristiano no está capacitado en este mundo para vivir la caridad en su expresión más pura, en el contexto de una vida íntegramente resucitada según el Espíritu, en entrega total a Cristo integral. La caridad del cristiano peregrinante esta homologada con la forma de ser y actuar totalmente humana de la sexualidad personal, con las condiciones socio-culturales en las que el yo tiene que obrar. Así se dispone de varios modos iniciales de caridad, que se van formulando dentro de las potencialidades inherentes a la sexualidad.

Podemos recordar algunas expresiones de caridad incipiente dentro del dinamismo sexual. Ante todo, la caridad (comunicada por el Espíritu en el bautismo) está llamada a inspirar y vivificar la totalidad de las manifestaciones

afectivas de todo cristiano. La persona, a medida que se abre a los sentimientos y a las decisiones de nivel más adulto, debería saber vivirlos en unión caritativa con Dios mediante el Espíritu de Cristo, debería manifestarlos como momento de su propio encaminarse a vivir la vida divina de la Trinidad. Es solamente una orientación hacia la vida caritativa, puesto que ésta es la existencia del hombre perfecto mediante el don del Espíritu y su medida de la plena estatura de Cristo (Ef 4,15). La educación pastoral debe establecer la integración afectiva con el otro sexo y ser un modo de amar a Dios en los hermanos, debe indicar la sexualidad "como un signo y un estímulo de la caridad" (LG 42), debe comprometer a vivirla "como un bien para el desarrollo integral de la propia persona" incluso desde el aspecto espiritual (PC 12).

¿Es infundida la caridad por el Espíritu en la sexualidad personal como una experiencia carismática? ¿Qué significa? El carisma es don del Espíritu Santo orientado a la salvación de los hombres, pero a través de y mediante la edificación del cuerpo místico, que es la Iglesia. Los cristianos deben vivir sus relaciones interpersonales, actuadas por su ser sexual, según una inspiración caritativa que participe de la *agape*, difundida en la Iglesia. La sexualidad de los fieles debe dar testimonio de la caridad, que es carisma de credibilidad de la misma Iglesia. Quien observa al creyente viviendo en amor oblato de caridad debe poder exclamar "¡Que grande es la Iglesia, que hace capaces a sus hijos de vivir un amor tan noble!" El cristiano se muestra lleno de un amor caritativo encantador precisamente porque lo bebe en las fuentes sacramentales de la Iglesia. La comunidad eclesial demuestra ser auténticamente salvadora por el amor de Cristo, participado a sus miembros y reflejado en sus formas institutivas. Así ora la asamblea litúrgica "Señor confirma en la fe y en el amor a tu Iglesia peregrina en la tierra".

La caridad, como carisma eclesial es vivida según dos formas particulares de sexualidad personal: el estado virginal y el estado matrimonial. Cuando la caridad se vive en forma virginal, anhela proclamar que la comunidad eclesial se orienta por su propia vocación y de manera total a sumirse en la intimidad divina. Y eso aunque semejante anhelo no se pueda realizar íntegramente en la vida actual. Es un enunciado de la ten-

sión terminal de la Iglesia: ser toda de Dios en Cristo (1 Jn 4,15). La virginidad es "un signo y un estímulo de la caridad" (LG 42), es un buscar incansablemente vivir sólo de Cristo (Flp 1,21), al igual que en el martirio.¹⁰ La virginidad presupone una sexualidad resucitada y pneumatizada en el Espíritu del Señor. La verdadera experiencia virginal, como vida de caridad resucitada, solamente puede practicarse en la era escatológica [↗ Celibato y virginidad].

La caridad también está llamada a ser vivida en la sexualidad conyugal. El amor de Dios en Cristo no induce a olvidar la afectividad matrimonial sino que penetra en ella para hacer fermentar su sentido pascual, para convertirla a una vida según el Espíritu, para encaminarla hacia la forma definitiva del reino. Mediante la experiencia caritativa de los conyuges cristianos, la sexualidad matrimonial "nutre la esperanza de ser ella también liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8 21). De esta forma el amor conyugal tiene una vocación carismática: dar testimonio de como la Iglesia alimenta un amor nupcial con Cristo (Ef 5,32). "El matrimonio entra en el ambiente de la vocación cristiana y aparece como un carisma, como un don del Espíritu Santo destinado a la edificación de la Iglesia"¹¹ [↗ Familia].

En el corazón del conyuge cristiano hay una aspiración caritativa virginal, ser receptivo ante el amor de Dios en Cristo hasta poderlo comunicar y difundir en su amor conyugal. La caridad virginal es vocación de todo cristiano. El apóstol Pablo recordó a los conyuges esta vocación suya virginal caritativa cuando afirmó que por el sacramento del matrimonio participan del misterio de Cristo y de su Iglesia. "Efectivamente la Iglesia total es una virgen desposada con Cristo como único esposo, según las palabras del Apóstol (2 Cor 11 2) ¡De cuanto honor son, por lo tanto, dignos aquellos miembros suyos que guardan también en la carne lo que ella guarda por entero en la fe!"¹²

VII. Sexualidad y llamada a la santidad

El Vat II ha recordado la doctrina cristiana de siempre "Todos los fieles están invitados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio

estado" (LG 42: 40). Los fieles deben tender a ella con disponibilidad total, aunque no como a una realización de su propia iniciativa, puesto que esta meta es un don de Dios. "... La Trinidad una e indivisible, la cual en Cristo y por medio de Cristo es la fuente y el origen de toda santidad" (LG 47; cf 1 Cor 12,11) [↗ Santo].

¿Es posible conocer el designio por el que Dios llama a cada uno a una santidad particular? El designio divino sobre la perfección de los hombres ha sido revelado, si bien en una forma que no nos resulta netamente comprensible: las diferentes vocaciones a la santidad encuentran su justificación en el Cristo integral. "A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo [...] para la edificación del cuerpo de Cristo" (Ef 4,7.12; Rom 12,3.6; LG 40). Los creyentes pueden llegar a la visión beatífica de la Santísima Trinidad únicamente en su condición de miembros del Cristo integral.

La sexualidad, que caracteriza al individuo en una determinada personalidad masculina o femenina, no es elemento capaz de predestinar o incluir en la gracia o en la caridad posibles. "Cuantos en Cristo fuisteis bautizados os habéis revestido de Cristo [...]. No hay varón ni mujer" (Gál 3,27-28). Que el dinamismo sexual estructure al ser humano según una determinada formación aptitudinal bio-psíquica no tiene importancia para la llamada a la santidad caritativa. "La caridad, excediendo la proporción de la naturaleza humana, no depende de ninguna virtud natural, sino tan sólo de la gracia del Espíritu Santo que la infunde. Y, por lo tanto, la cantidad de la caridad no depende de la condición natural o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que distribuye sus dones como quiere" (S. Th., II-II, q. 24, a. 3).

La perfección cristiana está constituida no sólo por la oferta de la caridad según la perspectiva del Cristo integral, sino también por las disposiciones personales, por la correspondencia, por la capacidad de testimonio del don del Espíritu. La santidad se expresa como transformación de todo el ser humano según el espíritu caritativo. ¿No podría la configuración sexual de la persona constituir una predisposición que influyera en la gracia y en la caridad? La capacidad dispositiva es ofrecida por el yo

sexual, pero no en base a un perfeccionamiento natural suyo, sino por el modo en que se ha dejado espiritualizar bajo la influencia de la gracia paschal. Es cierto que santo Tomás atestigua: "Quien tiene un natural más perfecto recibe en mayor medida la perfección infusa" (1 Sent., d. 17, q. 1, a. 3). Este santo teólogo no pretende afirmar que la llamada a la gracia esté determinada por la perfección natural que cada uno posee, sino por la disponibilidad a la vocación caritativa difundida en la sexualidad personal, es decir, por la forma en que el potencial humano esté imbuido del sentido paschal.

¿No tiene de por sí la sexualidad, que caracteriza al yo personal, influencia sobre la vida espiritual? ¿No puede ser considerada como signo indicativo de la calidad de santidad a la que uno ha sido llamado? La sexualidad es el dinamismo que determina la modalidad del ser espiritual del hombre en su situación terrena. En el plano de las virtudes adquiridas, el hecho de ser varón o mujer puede predisponer a una práctica natural de las virtudes diferentes en cada caso. La llamada a la perfección, como comportamiento limitado a las relaciones humanas, puede ser sugerida embrionalmente mediante la configuración bio-psíquica del yo.

Santo Tomás había precisado: el alma es una forma proporcionada a un cuerpo determinado ("cuanto mejor dispuesto está el cuerpo, tanto más le toca un alma más noble", S. Th., I, q. 85, a. 7). El alma y el cuerpo pueden predisponer de manera diversa a las virtudes adquiridas, ya que "tanto las virtudes intelectuales como las morales están en nosotros por naturaleza según un cierto comienzo en aptitud" (S. Th., I-II, q. 63, a. 1). Es sólo una predisposición, que puede ser corregida profundamente por la gracia, por la educación y por la práctica ascética personal. En este sentido, se afirma que las virtudes "están en nosotros por aptitud e incoativamente, y no por su perfección" (S. Th., I-II, q. 63, a. 1).

La sexualidad personal afecta intensa y difusamente a la vida espiritual según como se modela en la ciudad terrena. Condiciona la manera de practicar las virtudes según su expresión humana, orienta como aptitud a las esferas que pueden desarrollarse en la comunidad cívica y sugiere las formas prácticas de ascesis personal. Pero luego debe ser sobrepasada mediante la transforma-

ción paschal para disponerse a ser vivida en el seno de la experiencia caritativa.

VIII. Imagen de Dios y sexualidad

El hecho de ser hombre o mujer, ¿es expresivo de una determinada imagen de Dios? ¿O bien la cualidad sexual es opaca a todo rasgo de imagen divina? En el principio del texto sagrado se afirma: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó" (Gén 1,27).

La sexualidad personal irradia e impregna todo el ser humano; matiza y se difunde hasta en las realidades más diversas y espirituales del hombre; influye intensa y extensamente en todo lo humano. Por la irradiación de la sexualidad en la misma facultad cognoscitiva y amatoria, y en la medida en que se asume tal irradiación, hay quien habla de imagen divina reflejada en la sexualidad; por su misma virtud, la sexualidad condiciona el aspecto espiritual humano y sigue sus vicisitudes. Santo Tomás afirma: "Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra una imagen de Dios idéntica por lo que constituye principalmente la razón de ser de la imagen, es decir, por su naturaleza racional [...]. Mas por algún motivo secundario la imagen de Dios que se encuentra en el hombre difiere de la que se encuentra en la mujer" (S. Th., I, q. 93, a. 4, ad 1).

Para otros, se puede hablar de imagen de Dios por parte de la sexualidad humana, dado que ésta es el principio de relación interpersonal: "La característica de la esencia de Dios —que consiste en ser un Yo y un Tú— y la característica del ser humano —que consiste en ser hombre y mujer— se corresponden exactamente"¹⁵. Para M. J. Scheeben, el trío creado (hombre, mujer e hijo) revela de manera visible y sorprendente la íntima fecundidad y la comunión de las personas que el misterio de la Trinidad supone en Dios; es una analogía de tipo social. Teniendo presente que Dios es uno y trino, la sexualidad, contemplada a la luz misma de la psicología, es la realidad relacional típica, que se actúa de forma completa en un ritmo de tres dimensiones: padre, madre e hijo¹⁶. En cambio, H. Doms considera que la sexualidad es la imagen de la encarnación, y más propiamente de la relación nup-

cial de Cristo con su Iglesia, como nos lo recuerda la carta a los Efesios¹⁵.

Por su parte, el hecho de que la sexualidad familiar sea designada como una analogía trinitaria por parte de los padres de la iglesia oriental, ha permitido a alguno lamentarse de que los teólogos no profundicen la doctrina de la "sexualidad como imagen de Dios-Trino, en la cual las personas se definen únicamente por su realidad relacional"¹⁶.

Frente a este coro que vitorea a la sexualidad como posible imagen de Dios, se han elevado algunas que otras voces contrastantes. San Agustín no admite que la familia humana pueda constituir una imagen de la Santísima Trinidad¹⁷. En el mismo sentido insiste santo Tomás (S. Th., I, q. 36, a. 3, ad 1). ¿Podemos aceptar como válida la afirmación de que la sexualidad constituye el presupuesto de la imagen humana de Dios? ¿Puede presentarse semejante teoría como fundamentada teológica?

Es preciso partir de una premisa teológicamente cierta: Cristo resucitado "es la imagen del Dios invisible" (Col 1,15; 2 Cor 4,4). Los hombres han sido creados no ya como imágenes perfectas de Dios, sino con la vocación de hacerse imágenes suyas, uniéndose como miembros al Cristo integral. Toda persona está destinada a hacerse "hija en el Hijo de Dios". Como imagen de Dios, el hombre no es una realidad, sino una promesa. Con la venida de Cristo, el hombre ha adquirido la posibilidad de iniciar la realización de su vocación y de comenzar a ser realmente imagen de Dios. Nos transformamos en su misma imagen [de Cristo], resultando siempre más gloriosos, conforme obra en nosotros el Señor, que es Espíritu (2 Cor 3,18; 1 Jn 3,2). Si en la vida terrena el hombre es ya en cierto modo imagen de Dios, lo es tan sólo en la medida en que participa de la vida caritativa del Señor.

La sexualidad es el sujeto en el que se inserta el desarrollo de la caridad, es decir, el desarrollo de la configuración con Cristo, imagen del Padre. El matrimonio se puede constituir en sacramento en cuanto su vida sexual de relación pueda traducirse en expresión de vida caritativa en Cristo en la Iglesia, es decir, en cuanto pueda hacerse manifestación de la imagen caritativa de Dios. Lo que constituye la verdadera imagen de Dios no es el hecho de la presencia de la sexualidad, difundida en toda la persona humana, ni el hecho de que tal se-

xualidad sea actuada como relación interpersonal familiar, sino el hecho de que la vida sexual se transforme en vida caritativa de Cristo. En otras palabras, el hombre es imagen de Dios cuando y porque "Cristo es todo en todos" (Col 3,1). Por este motivo san Pablo proclamaba la superación de toda dimensión sexual en la era escatológica: "No hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,28).

[✓ Hombre espiritual].

IX. Erotización de lo sagrado y sacralización de lo sexual

Entre los pueblos primitivos se constata la sacralización del acto sexual en formas y modos diversos. Lo sexual se considera religioso si adquiere un significado que trasciende su realidad material, si se introduce en un *logos* que le confiere un sentido superior nuevo y si se traslada del orden de la naturaleza bio-psíquica al orden simbólico.

¿Cuál es el acento simbólico que sacraliza el acto sexual? Lo sexual es vivido a veces como ceremonial religioso que conmemora los mitos de la creación, que renueva las gestas de la divinidad inherentes a la supervivencia primordial del mundo y que permite al mundo poder continuar en la existencia. Otras veces, constituye el ritual del sacrificio ofrecido a la divinidad: la mujer es asumida como la víctima inmolada por el hombre en favor de Dios.

Para que la sexualidad pueda expresar verdaderamente su propio simbolismo, se la ritualiza; los órganos sexuales son recreados en su función sagrada mediante la circuncisión, la escisión o la subincisión. El acto sexual se considera religioso no en sí mismo, sino por ser practicado según determinadas reglas, de manera que se convierte en un lenguaje cultural y se desarrolla según el *logos* del mito o de la liturgia. No se legitima una orgía sexual mediante una práctica sagrada; lo sexual se mantiene siempre dentro del orden del simbolismo.

En la sacralización del acto sexual, entre los pueblos primitivos hay ciertos elementos naturalmente comprensibles. La sexualidad afectiva, precisamente porque se encuentra en la raíz de la programación de la personalidad, entra de derecho en la experiencia cultural: se sitúa y se plantea públicamente según una riqueza creativa del hombre. Y esto

permite que la sexualidad pueda ser recreada en su íntima aspiración a significar el elemento religioso trascendente. Schlegel, recordando sus gestos de amor, observa: "No tomaba estos actos y estas obras por lo que se dice que son. Eran para mí un símbolo auténtico: todo se refería a la amada, que era mediadora entre mí yo fragmentado y la humanidad indivisible y eterna"¹⁸.

La presencia del simbolismo sexual en el cristianismo adquiere una acentuación mayor; la realidad sexual, además de ser vivida con simbolismo, aparece reducida a mero simbolismo espiritual. Los místicos cristianos, cuando quieren expresar su propia experiencia inefable de Dios y en Dios, recurren a términos y a expresiones propios de la vida de amor sexual. Ya encontramos ejemplos de ello en la palabra revelada. Los profetas inculcan el hecho nupcial entre Yahvé e Israel (Os 2,21; Is 49,18; Jer 5,7; Ez 5,13). San Pablo lo proclama existente entre Cristo y la Iglesia (2 Cor 11,2; Ef 5,23), mientras que el Cantar de los Cantares utiliza el símbolo nupcial para describir las relaciones íntimas entre Dios y las almas individualmente consideradas [✓ Símbolos espirituales]. La literatura monástica desde el s. VI al XII interpreta el tema nupcial prevalentemente en relación con la vida de la Iglesia. Desde el s. XII (sobre todo con san Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor) se da una explicación mística de este tema, aplicándolo tanto a la comunidad monástica como al alma en particular. Corresponderá a santa Teresa de Ávila con su *Castillo interior* (año 1577) y a san Juan de la Cruz con su *Cántico espiritual* (año 1586) introducir con precisión definitiva la interpretación nupcial de la vida espiritual: el símbolo nupcial valoriza el contenido real del amor espiritual e indica el correspondiente período en las últimas etapas del itinerario místico.

¿Cómo valorar la experiencia mística nupcial? Algunos psicoanalistas (J. Leuba, M. Bonaparte) han dado al simbolismo erótico de los místicos un significado específicamente sexual. Para ellos el místico se compensa de manera inconsciente por la frustración sufrida en el plano carnal y en relación con el amor sexual. Convencido de haber excluido el sexo por contrastar con la propia vida mística, el asceta goza de él, camuflado en el seno de la misma vida mística. Generalmente, los teólogos dan una interpretación opuesta. Consideran que en-

tre los místicos la terminología erótica es un simple lenguaje alegórico, puramente literario y tradicional, ajeno por complejo a repercusiones eróticas personales; un lenguaje literario no experimentado en sentido psicológico.

Da la impresión de que la solución adecuada se encuentra en una interpretación intermedia. Hay que recordar que puede existir una sexualidad camuflada en quien se entrega a una práctica espiritual; puede ocurrir que el ejercicio ascético se revele como una compensación oculta de una avidez carnal reprimida. ¿No se lamentaba ya san Buenaventura de que algunos "se mas turbaban mediante actitudes extáticas"? Ciertamente, nos encontramos aquí en presencia de formas patológicas o, por lo menos, de falsos místicos. Juan Casiano recuerda que un alma mística debe erradicar de su ser todo deseo sexual incluso inconsciente: "Una castidad no puede ser perfecta mientras no se sume a la continencia del cuerpo la integridad del alma"¹⁹. Toda la sexualidad del místico debe ser transformada por la caridad pascal; su yo ha de saber expresarse de forma integral en un coloquio íntimo con Dios.

¿Debemos pensar entonces que entre los místicos auténticos se utilizan únicamente palabras esponsales, pero sin implicar ningún componente sexual personal? Los dinamismos de la vida bio-psíquica no son fuerzas separables de las espirituales. Las energías bio-psíquicas se compenetran con las espirituales, formando una unidad completa, que constituye a la persona humana. Las mismas necesidades sexuales individuales están destinadas a apaciguarse profundamente cuando toda la persona sabe elevarse en una experiencia mística: el asceta debe adiestrarse en vaciar en el amor de Dios el dinamismo del amor erótico. No se trata de escandalizarse porque en el amor caritativo espiritual se encuentre un componente sexual: este componente se transforma en un dinamismo al servicio de un plano personal trascendente. La composición de fuerzas heterogéneas interiores expresa la estructuración de la rica composición del yo.

Por otra parte, la misma actividad sexual tiene necesidad, para expresarse en toda su riqueza personal, de realizarse poniendo en juego actividades y aspiraciones de orden superior. El placer sexual es más intenso y prolongado cuando se realiza despertando al mismo

tiempo amor y sensibilidad espiritual hacia la persona amada: las fuerzas espirituales deben ser asumidas como integrantes de la experiencia sexual.

El psicoanalista Ferenczi advierte que el orgasmo se caracteriza "por una restricción considerable o incluso por una abolición completa de la conciencia". Este salir de sí mismo en el orgasmo sexual para introducirse en una situación erótica de éxtasis puede explicar por qué el mismo éxtasis místico se describe a veces en términos de voluptuosidad erótica. La sexualidad, al llevar consigo una pérdida del yo, puede ser contemplada, más que como una variación cuantitativa del placer, como expresión de ese confundirse el yo con el tú. El místico advierte que la unión erótica extática expresa en sentido simbólico su sumergirse y su anegarse en el oceánico amor de Dios.

Hadewych de Amberes describe así en *Minne* su amor místico a Cristo: "Se acercó a mí y me tomó toda entre sus brazos y me estrechó contra sí, y todos mis miembros sentían el contacto de los suyos tan completamente cuanto —siguiendo a mi corazón— lo había deseado mi persona. Así fui satisfecha y saciada exteriormente [...]. Una sensación externa como la del amante con la amada, que se dan el uno a la otra en la plena complacencia de mirar, de sentir y de mezclarse". Hadewych es una auténtica mística; no se entretiene nunca en el sensualismo; se sirve de sus expresiones y de sus imágenes para tender con todo su ser hacia la unión caritativa con el Señor. En ella es recuperado el eros desde su raíz original religiosa, y el amor sexual es captado en su aparición primitiva como impulso nacido de Dios y tendente a sumergirse en Dios. Y a través de este contexto sexual, reordenado y replanteado en su purificación originaria tal como había salido de Dios, la mística Hadewych llega a expresar su experiencia caritativa en el espíritu de Cristo.

T. Goffi

Notas—(1) Cf san Ambrosio, *De Parad.* 47, CSEL, 32-1, 301, 16ss; *De inst. Virg.*, 24, PL 16, 325; san Juan Crisóstomo, *In Gen. sermo.*, V, 1, M. IV, 664.—(2) Cf san Ambrosio, *Epist.*, XXXIV, 17, CSEL, 82, 238, 122ss; *Exp. ev. Luc.*, IV, 66, c. 14, 130, 817s; san Agustín, *De Trinitate*, XI, 7, 10, PL 42, 1003-1004; san Juan Crisóstomo, *In Gen. sermo.*, IV, 1, M. IV, 659; *In Ep. 1 ad Cor. hom.*, XXXIV, 3, M. X, 314.—(3) S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, v. II, Paris

1949 13 (f AA VV *Donna Presenza e vocazione* Centro Studi USMI Asis 1976 K Barth *l'omo e donna* Turin 1969 H Bollet *La conditioe de la femme dans l'eglise ces femmes qui ont fait l'eglise* Paris 1975 S Cita Malard *Mujeres en la Iglesia a la luz del Vat II* Men sajero Bilbao 1969 P Daco *Enciclopedia le donne* Asis 1975 F Dumas *l'altro simile* Roma 1969 O Ganhofer *La femme dans l'eglise* Bibliographie internationale 1973 1975 Estrasburgo 1975 G Gryson *Il ministero della donna nella chiesa antica* Roma 1974 J Ge vaert *El problema del hombre* Sigüeme Sa lamanca 1976 J Y Jolif *Comprender al hombre I Antropologia filosofica* Sigüeme Salamanca 1969 E Przywara *Antropologia ti pologica* Milan 1968 —(*) *Hom in illud Propter form ux* etc 3 M III 197 —(*) *In Ep ad Eph hom X 2 3 M XI 144 145* —(*) *Exp in Ps XLI 2 M V 133* —(*) Cassiano *Coll 2 c 10 PL 49 888* —(*) S Freud *Cinque lezioni sulla psicanalisi* Boringhieri Turin 54 —(*) V Melchorre en AA VV *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno* Vita e Pensiero Milan 1956 381 —(*) San Ambrosio *De virginibus* I PL 16 187 —(*) CEI *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* 20 jun 1975 n 27 —(*) San Agus tin *De sancta virginitate* 12 PL 40 401 —(*) K Barth *Kirchliche Dogmatik* III 1 41 2 —(*) M J Scheeben *Handbuch der katholis chen Dogmatik* III 148 nn 368 374 —(*) H Doms *Dualidad de sexos y matrimonio en MS II* 544 579 —(*) A Jeannière *Anthropologie sexuelle* Paris 1962² 154 155 —(*) San Agustín *De Trinitate* XI 5 6 PL 42 1000 1003 —(*) F Schlegel *Lucunde* Anstett Paris 1943 194 —(*) G Cassiano *Conferenze spiri tuali* v II Ed Paoline Roma 1966 84

BIBL.—Alsteens A *Dialogo y sexualidad* Studium Madrid 1975 —Alvarado J *Hombre o mujer (los ideales masculinos y los ideales femeninos)* Nueva Acropolis Madrid 1981 —Alvarez Villar A *Sexo y cultura* Biblioteca Nueva Madrid 1971 —Amezua Ortega E *Religiosidad y sexualidad* Guadarrama Madrid 1974 —Bellet M *Realidad sexual y moral cristiana* Descleé Bilbao 1973 —Dominian J *La Iglesia y la revolucion sexual* Paulinas Madrid 1972 —Donval A *Un porvenir para el amor una nueva etica de la sexualidad en el cambio social de hoy* Paulinas Madrid 1978 —Forcano B *Nueva etica sexual* Paulinas Madrid 1981 —Goffi T *Etica sexual cristiana* Sigüeme Salamanca 1974 —Grant V *W Enamorarse psicología de la emoción romántica* Grijalbo Barcelona 1980 —Jonas D *Sexo y status influencia de la sexualidad en la jerarquia social* Caralt Barcelona 1977 —Kosnik A *La sexualidad humana nuevas perspectivas del pensamiento católico* Cristiandad Madrid 1978 —Muñoz Gómez R *In forme sobre lo masculino y lo femenino* Uve Madrid 1981 —Prohasca L *Pedagogia sexual* Psicologia y antropologia del sexo Herder Barcelona 1973 —Reiche R *La sexualidad y la lucha de clases* Seix Barral Barcelona 1969 —Sagrera M *Sociologia de la sexualidad* Siglo XX B Aires 1973

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

SUMARIO I Introducción Origen y uso de esta expresion I Origen material biblico 2 Historia del contenido y de la formula primera del Vat II 3 Presencia de la expresion y del concepto en el Vat II a) Citas explicitas b) Citas implicitas II Historia del tiempo cerrado al tiempo abierto III Creencia humana como lectura creacion de los signos de los tiempos 1 El rechazo del signo en nombre del presente idolatrado o la conservacion absoluta 2 El rechazo del signo en nombre del presente totalmente rechazado o la rebelion absoluta 3 La acogida del signo un proyecto en el tiempo IV Fe judeo cristiana leer y construir los signos de los tiempos V La revolucion nuclear de los signos de los tiempos 1 Revelacion y signos de los tiempos 2 Fe y signos de los tiempos 3 Teologia y signos de los tiempos 4 Historia y signos de los tiempos 5 Hombre y signos de los tiempos 6 Iglesia y signos de los tiempos 7 Jesucristo y signos de los tiempos 8 Espiritu y signos de los tiempos VI Criterios para leer e interpretar los signos de los tiempos 1 Escuchar atentamente a) La ideología b) El moralismo 2 Comprender e interpretar 3 Juzgar VII Conclusión Los signos de los tiempos en la actualidad

I Introducción Origen y uso de esta expresion

Para conocer mejor la naturaleza y el significado de una cosa es siempre necesario —ha escrito Aristoteles— ponerse a indagar su origen¹ Esta ley es mas verdadera que nunca a proposito de la expresion signos de los tiempos que parecia emerger de golpe en la terminología teologica de estos ultimos anos despues del Vat II y que en cambio tiene explicita o implicitamente una historia subterránea que nos conduce mucho mas lejos

1 ORIGEN MATERIAL BIBLICO Materialmente la expresion es biblica concretamente evangelica (Mt 16 1 3) pero en el contexto exacto en que se situa posee un significado directamente mesiánico y escatológico que trasciende de inmediatamente el sentido acostumbrado de tipo meteorológico relacionado con las estaciones del ano (del que toma ocasion el mismo Jesus) y se proyecta en el presente mesiánico de la plenitud de los tiempos Asi pues mas que de signos de los tiempos se debiera hablar en ese pasaje evangélico de “signos del tiempo” o signos de la “hora mesiánica” con una plenitud de

significado que se orienta decididamente mas alla de todo significado no sólo meteorológico sino también histórico y natural El objeto de la reflexion seria directamente el punto de encuentro de Dios con la historia en la vendida del Mesias y signos del tiempo” serian bien los ‘signos’ en sentido joaneico como reveladores de la presencia eficaz del Mesias bien el signo definitivo el “signo de Jonas” el unico que se dara a esta generacion testaruda y descarriada (Lc 11 29)² Esta creo que es la razón por la que el Vat II aun utilizando y consagrando la expresion “signos de los tiempos” no ha hecho mención de la referencia biblica Es cierto incluso que en un primer momento estaba presente esta referencia pero fue eliminada precisamente por las vivas protestas de los biblistas que advirtieron inmediatamente la falta de propiedad de esta mención dada la irreducible originalidad cristológica escatológica de la expresion biblica³ Esta claro pues que el significado que encierra esta expresion en los textos conciliares no se puede reconocer con la simple referencia material a la Escritura

2 HISTORIA DEL CONTENIDO Y DE LA FÓRMULA PRIMERA DEL VAT II Pero en el mismo momento en que se verificaba en la subcomisión conciliar el rechazo por parte de los exegetas del uso indiscriminado de la expresion biblica “signos de los tiempos” se ofrecia por encima de toda conexión exegetica una definición de lo que podria significar la expresion en si y del sentido en que su presencia o la de expresiones equivalentes podria introducirse en el texto conciliar Hela aqui ‘Los fenomenos que por su generalizacion y su frecuencia caracterizan a una época y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente’⁴ Se advierte al punto que la definición es mas bien sociológica y carente por completo de densidad teológica y que por el contrario apareciera como prevalente en los mismos textos de los documentos conciliares y sobre todo en el uso que se hara de ella en el postconcilio Pero queda el hecho de que sobre la base de esta definición descriptiva aunque imprecisa la expresion se prestaba a entrar en el texto del concilio Sin embargo la subcomisión habia aceptado en este momento la formula y habia dado una definición orientadora de ella porque se encontraba frente al

hecho consumado de la presencia de la expresion misma o de formulas semejantes en los textos del magisterio tanto preconiliar como relativo o contextual al concilio mismo

Pero también el magisterio habia estado precedido en el curso de los siglos de pensadores teólogos y pastores que habian acentuado el significado central de la historia y de sus hechos para la fe y para la salvación Ya en 1600 Melchor Cano habia señalado la historia como ‘lugar teológico’ y en nuestro siglo el cardenal Faulhaber habia tomado como consigna episcopal “Vox temporis vox Dei” Viendo a los textos del magisterio Pio XII habia anticipado el tema en varias ocasiones especialmente en el discurso consistorial de 20 de febrero de 1946 pero el término no habia entrado explícitamente en el texto mismo de la bula de convocación del concilio la *Humanae salutis* de Juan XXIII (25 de diciembre de 1961) haciendo una referencia no del todo pertinente desde el punto de vista genético y simplemente ocasional al texto evangélico⁵ Juan XXIII demostraria también en otra ocasión su predilección por esta expresion y sobre todo por su significado ya que la introducía como elemento cardinal de la arquitectura misma de la *Pacem in terris* (11 de abril de 1963) Cada una de las cuatro partes de la enciclica concluye con la indicación de diversos signos de los tiempos entre los cuales se cuentan la socialización la emancipación de los pueblos colonizados la promoción de las clases trabajadoras y el ingreso de la mujer en la vida publica También Pablo VI en su primera enciclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964) recoge la expresion el significado y la problematica de los signos de los tiempos negando que la perfección de la Iglesia se identifique con el inmovilismo y llamando la atención crítica sobre los signos de los tiempos como metodologia permanente de la vida de la Iglesia en la historia⁶

3 PRESENCIA DE LA EXPRESION Y DEL CONCEPTO EN EL VAT II Impulsados por sugerencias mas o menos explicitas y formales procedentes del pasado y de la autoridad misma de los papas mas recientes los padres del Vat II insertaron el tema de los signos de los tiempos en el texto de los documentos pero sobre todo en la trama teológica de la enseñanza conciliar No nos interesa aquí analizar todas las etapas pendulares a

través de las cuales se impuso el tema, tanto en la discusión de la comisión como en el aula, pero es cierto que nadie puede dudar de la verdad de un juicio como éste, relativo a la fórmula y a su significado teológico "La expresión debe ser considerada e interpretada como una de las tres o cuatro fórmulas más significativas del concilio mismo tanto en el desarrollo de los trabajos como en su inspiración original!" Refiriéndonos directamente a los textos con cilares, es oportuno, antes de cualquier otro análisis y discusión interpretativa aducir tanto aquellos en los que aparece explícitamente la fórmula como aquellos en que esta presente por equivalencia de significado teológico, tanto más que, en conjunto, son relativamente pocos exactamente solo nueve

a) *Citas explícitas* Son, en concreto tres, a saber "Para desarrollar este cometido [continuar la obra de Cristo], es deber permanente de la Iglesia escuchar los *signos de los tiempos* e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4) "Este santo concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los *signos de los tiempos*, participen diligentemente en la obra ecuménica" (UR 4) " [los presbíteros] estén prontos a escuchar el parecer de los laicos, considerando con interés fraterno sus aspiraciones y alegrándose de su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, de manera que puedan reconocer juntos los *signos de los tiempos*" (PO 9)

b) *Citas implícitas* Dentro de la variedad de su significación y de su complejidad, hay por lo menos seis de ellas, en la GS, ocupan un lugar ciertamente central, una de AA una de PO, otra de DH y otra de escaso valor, en SC 43 Me parece útil reseñar el contenido de cinco de ellas. Importantísimo y solemne es el siguiente texto "El pueblo de Dios, movido por la fe, en virtud de la cual cree ser conducido por el Espíritu del Señor, que llena el universo intenta discernir en los acontecimientos, en las exigencias y en las aspiraciones de las que participa junto con los demás hombres de nuestra época, *cuales son los verdaderos signos de la presencia y del plan de Dios* La fe, en efecto ilumina todas las cosas con una luz nueva" (GS 11) Este otro texto de la GS es ciertamente pertinente respecto al sentido de la expresión "Es deber de todo el pueblo de

Dios, sobre todo de los pastores y de los teólogos, escuchar atentamente, comprender e interpretar con ayuda del Espíritu Santo los diversos lenguajes de nuestro tiempo y saber juzgarlos a la luz de la palabra de Dios, para que la verdad revelada pueda ser entendida cada vez con mayor profundidad, mejor comprendida y presentada de forma más adecuada" (GS 44) También PO, desde su propio punto de vista, vuelve indirectamente sobre el tema de los signos de los tiempos "Para promover la madurez cristiana los presbíteros podrán contribuir a que cada uno sepa descubrir en los acontecimientos mismos, de mayor o menor importancia, cuales son las exigencias naturales y la voluntad de Dios" (PO 6) Con una indicación precisa, tenemos luego dos textos que concretizan los signos de los tiempos, indicados con fórmulas equivalentes, pero muy próximas en dos fenómenos actuales la creciente solidaridad entre los hombres (indicada como un "signo de nuestro tiempo" AA 14) y el reconocimiento civil del derecho a la libertad religiosa (calificada como uno de los "signos venturosos de nuestro tiempo" DH 15)

Este modesto complejo de textos constituye la base material sobre la cual tanto el magisterio postconciliar como la teología actual han articulado su fecunda reflexión a propósito de los "signos de los tiempos" y han realizado una adquisición decisivamente central de todo el discurso de la fe en nuestra época. Se ha tratado en realidad de una especie de fisión nuclear doctrinal, ya que nos hemos dado cuenta poco a poco de las múltiples implicaciones que suponia y provocaba el ingreso aparentemente irrelevante y silencioso de esta fórmula en la doctrina de la Iglesia y en la investigación teológica. Nuestra intención es ahora evidenciar precisamente este hecho: ver como a nivel de la metodología teológica de los contenidos doctrinales, de los criterios interpretativos de toda la actitud de la Iglesia y de los creyentes, la noción conciliar de "signos de los tiempos" ha manifestado y provocado notabilísimas transformaciones y redescubrimientos de amplísimo alcance. Esto supondrá ante todo una reflexión sobre la noción de *historia* implicada en la fórmula conciliar, en ese "de los tiempos", hará que reverberen sus efectos sobre la noción misma de "signo", y, después como en una progresión geométrica, sobre la noción de revelación de fe, de tradición de Iglesia

de mundo, de teología, de hombre, de Dios mismo, y así sucesivamente

II. Historia: desde el tiempo "cerrado" al tiempo "abierto"

La entrada, tan espontánea y al mismo tiempo tan prepotente de la fórmula "signos de los tiempos" en la letra y sobre todo, en el espíritu del magisterio conciliar y de la teología actual es uno de los efectos relevantes de lo que puede definirse como la mayor y más definitiva toma de conciencia explícita y orgánica de la *historicidad* en cuanto categoría fundamental y universal que viene a imprimir su huella en la concepción entera de la revelación, de la fe de la Iglesia, de la salvación y de la teología

No es este el lugar adecuado para describir en detalle el sentido y la trascendencia de esta afirmación, pero no es posible olvidar que una cierta "espiritualidad" ahistórica había impregnado toda la reflexión teológica, presuponiendo más o menos implícitamente que el encuentro con Dios y por lo tanto la salvación se situaba en una dimensión metahistórica en una cierta región del alma humana no mancillada por el tiempo y el espacio con el consiguiente alejamiento de las vicisitudes históricas que se contemplaban como marginales o puramente paralelas y exteriores al quehacer de la salvación y de la vida teológica. Por el contrario, en la reflexión teológica de los últimos decenios gracias especialmente a teólogos como Newmann Teilhard de Chardin, Congar, Chenu, Danielou, Rahner, De Lubac, Schillebeeckx etc se impone cada vez más la conciencia de que el tiempo entra plenamente en la vida del espíritu humano y constituye una característica esencial de toda experiencia humana, incluso de la experiencia de la fe, la cual tiene como objeto permanente y como lugar de realización una "economía" de salvación realizada en la historia misma. En este sentido, no hay fe sin historia, no hay salvación sin historia, no hay teología sin historia, porque la fe es respuesta a un acontecimiento, la salvación es acontecimiento en sí misma y la teología sólo puede existir partiendo de hechos concretos desde Abrahán a Cristo y a la Iglesia viva en el tiempo y en el espacio. Hacer teología no es, por lo tanto, abrir un libro cubierto de polvo y plagado de pro-

posiciones fosilizadas en el Denzinger, sino reflexionar científicamente sobre una materia viva que, a partir de la historia de la salvación, se nos comunica en la existencia histórica actual de la Iglesia. La teología nace en la historia, se lee en la historia y se orienta a la historia porque Dios se ha hecho palabra y acontecimiento tan sólo en la historia, y el cristianismo no es un sistema de ideas, sino una "economía" de salvación. Aquí radica propiamente la novedad decisiva que la revelación ha introducido con respecto al mundo anterior, tanto oriental como helénico, en el modo de concebir el tiempo y la historia misma. La comprensión del mundo no se obtiene ya eliminando el tiempo y sus particularidades, eternizando las esencias de las cosas, sino leyendo profundamente en los acontecimientos temporales mismos, que no son un mero obstáculo para el conocimiento de la verdad sino lugar único de la revelación y realización de la verdad misma. En este sentido, se tiene, con la revelación bíblica, la superación de toda concepción ahistórica de la realidad, así como toda concepción cíclicamente fatalista y cerrada a toda sorpresa.

El hombre se concibe, pues como verdadero artífice de la historia, y no como simple instrumento en las manos de un destino impersonal, de un hado superior que le abruma y le guía férreamente. El destino no existe, y la única pre-destinación de la que todavía es lícito hablar a la luz de la revelación es la llamada universal a la salvación ofrecida a todos y no impuesta a nadie, en el pleno respeto de la libertad autónoma y autodeterminante del hombre en la historia. Pero hay más: la historia misma no es ya un círculo cerrado de acontecimientos que encuentran en sí mismos y en su repetición cíclica el sentido único y real, sino una línea abierta hacia el sentido y hacia el no sentido en una secuencia de acontecimientos que son siempre fruto de una providencia misteriosamente soberana y respetuosa, y de una acogida libre y autónoma, que tiene el cometido de inventar todos los días la vida. Esto significa que el hombre es verdadera y propiamente el constructor de la historia con una autonomía viva y realista, misteriosamente vinculada, eso sí, a la acción providente de Dios pero no por ello menos real y efectiva. Esto significa también que la historia misma está gravida de significado procedente de quien la

construye. Dios y el hombre y que el encuentro histórico y real de Dios y del hombre es, a la luz de la fe, el verdadero sentido de la historia entera, la cual por eso mismo se convierte en historia salvífica y en "economía de salvación". La verdad que salva no es, pues, una idea o un complejo de ideas que iluminan desde lo alto, sino una historia, palabras, acontecimientos y personas que se nos revelan, orientadas con todo su dinamismo hacia un futuro cargado de significado posible, que tenemos que descubrir, promover, construir, comprender y crear continuamente. La salvación tiene lugar, pues, en la historia y a través de la historia, hasta el punto de que, en visión cabalmente cristiana, la historia entera se convierte de alguna forma en *signo posible* de la venida salvífica, en "signo del tiempo" precioso de la salvación.

Aquí se ha de llamar la atención sobre este "posible", ya que debemos tener siempre presente que, una vez afirmado el contenido esencialmente histórico de la salvación y de la fe, el dato histórico no es automáticamente y de por sí salvífico como puro hecho acaecido, siempre y en todas partes, sino que tan sólo se lo puede percibir en su significado salvífico dentro de un horizonte hermenéutico y de una experiencia vivida que constituyen la realidad de la fe. Solo en la fe se puede reconocer verdaderamente a Dios en la historia, sin la fe la doctrina, la experiencia vital y los mismos hechos salvíficos de nuestra historia se degradan al rango de acontecimientos casuales y sin significado salvífico.

III "Creencia humana" como lectura-creación de los signos de los tiempos

En las frases finales del apartado precedente hemos puesto el acento en la dimensión subjetiva del hombre que lee y hace la historia, así como en la no automatización de la creación misma del sentido de la historia. Esto nos fuerza a dar un paso hacia atrás con respecto a la fe cristiana y a concentrar la atención en la posible diversificación de las actitudes del hombre histórico frente al mundo y a la vida, es decir, a la historia misma. Porque no se ha dicho que el hombre esté siempre dispuesto a reconocer la historia, los hechos, la vida como signo real de una realidad ulterior,

incluso en el orden puramente temporal de la construcción de un futuro nuevo. Reconocer los hechos como "signos" significa, efectivamente, cargarlos de una pregnancia distinta de su objetividad brutal, significa leer en ellos todo lo que todavía no está del todo presente, aunque si potencialmente existente, legible y desarrollable en embrión. El concepto y la realidad misma del signo con referencia a otro, en quien se funda y en quien se orienta la intencionalidad misma del signo. Ahora bien, si es verdad que la característica esencial del hombre es su capacidad de conocerse a sí mismo y al mundo, y de vivir a sí mismo y al mundo conocido, no se dice con eso que por abrir los ojos a sí mismo y al mundo todos los hombres estén dispuestos a ver en sí mismos y en el mundo, es decir, en la historia, la realidad de signo de referencia abierta y posible a un sentido ulterior. La toma de conciencia del presente (yo y el mundo) puede conducir al hombre por lo menos a tres salidas diversas, que se configuran precisamente según la disponibilidad a ver en el presente un signo real de otra cosa o bien un hecho sin posibles significados ulteriores.

1. EL RECHAZO DEL SIGNO EN NOMBRE DEL PRESENTE IDOLATRO O LA CONSERVACIÓN ABSOLUTA - Una primera actitud frente al presente es la de la satisfacción, de la tranquilidad total de quien se contenta viendo cómo van las cosas (yo y el mundo) y desea tan sólo que continúen así. Este hombre no se sentirá impulsado a actuar, a construir lo nuevo, sino sólo a conservar las cosas tal como están, y su única acción, si es que realiza alguna, será la de impedir que los demás u otras circunstancias cambien las cosas. Ningún impulso hacia una historia real puede surgir de esta actitud. Pero un hombre de esta índole no es ejemplo de la humanidad que construye la historia, sino todo lo contrario —al menos si la historia no es un estanque inmóvil, sino un agua que corre hacia su plenitud en la búsqueda posible de un sentido real más lleno—. Para este hombre cuya vida idolatra el presente aceptado tal como es, no tiene sentido hablar de los hechos como *signo* de otra cosa más profunda. El hecho es para él signo de sí mismo es decir, no es signo de nada, es la inmovilidad como historia imposible. Sobre este hombre "instalado", seguro de sí y de la situación constituida en *statu quo*, con

servador radical, cae el desprecio de los seres humanos incluso antes que la condena y la maldición del Evangelio (Lc 12 19 20)

2. EL RECHAZO DEL SIGNO EN NOMBRE DEL PRESENTE TOTALMENTE RECHAZADO O LA REBELIÓN ABSOLUTA. Pero frente al presente se puede asumir también una segunda actitud que, aunque parezca diametralmente opuesta a la primera, llega a la misma conclusión paralizante y deshumanizadora a la vez. Puede haber efectivamente alguno que, lejos de estar satisfecho del presente y percibiendo lo absurdo del mundo juzgue negativo el *statu quo*, pero sin llegar a dar un paso más allá de esta actitud negativa pensando que no es posible hacer nada para cambiar las cosas. Es la actitud del rebelde desesperado que permanece estéril para sí mismo y para los demás si no supera su propia rebelión afirmando que es posible realizar un mundo distinto y mejor y creyendo en la realización de un futuro mayor. El mundo va bien así decía el conservador satisfecho, y consecuentemente no hacía nada al contrario impedía que los demás lo hicieran. El mundo va tan mal así dice el rebelde desesperado, que no hay nada que hacer para cambiarlo, y tampoco él si es plenamente coherente con esta tesis hace nada al menos nada realmente constructivo. Si permanece así es un ser inmóvil y sin esperanza. Es capaz todo lo más de destruir, jamás de construir, ya que no sabe si quiera que construir ni para que. También para este hombre el hecho, odiado y despreciado, es sólo signo de sí mismo, es decir, no es signo de nada, sino de la muerte de toda esperanza en el tiempo y/o más allá del tiempo.

3. LA ACOGIDA DEL SIGNO UN PROYECTO EN EL TIEMPO. Por esta razón, la única actitud verdaderamente humana respecto al presente es una tercera, que combina un primer juicio negativo (*el presente funciona mal*) —capaz de excluir la satisfacción conservadora— con una segunda afirmación positiva (*pero puede y debe ser cambiado*), capaz de excluir también la desesperación rebelde y puramente destructiva. Rechazada la actitud del necio conservador, que fosiliza la historia, y la del rebelde desesperado, que por un amor mal entendido la mega y la destruye, tenemos así la actitud de quien sabe leer en el presente, a la luz del pasado, los signos

de un futuro nuevo que avanza, y avanza precisamente por obra del hombre, que construye la historia, porque lee "los signos de los tiempos" los "signos" en el tiempo los signos de la realización de un proyecto que germina en su historia propia y en la del mundo entero. Esta es la actitud del "creyente", entendiendo por esta palabra a quien posee una fe es decir un proyecto que realizar en la historia y que construir día a día junto con los demás. El "creyente" así entendido no sabe solamente que el mundo va mal sino también que puede ir mejor que debe ir mejor que le incumbe a él y a todos los hombres la tarea de construir un mundo distinto y mejor para todos. Este conocimiento suyo es expresión de su "fe", de su "creencia" y no un puro y simple saber geométrico intelectual y abstracto sino justamente una "fe". Por eso no le bastan a este creyente los análisis científicos, ya que lo esencial es la lectura que hace de ellos, no registrando pura y pasivamente los datos de hecho sino dándoles uno u otro significado, mayor o menor valor según la correspondencia con su fe que es sabiduría⁹ (más que ciencia) y es experiencia del sabor de la vida (más que análisis intelectual de los componentes de ésta)¹⁰.

Por ello el creyente no es alguien que se limita a leer la realidad, ya que su fe implicaría una intensa y profunda actividad de descubrimiento, de creación, de invención de intuición, con sus riesgos y su perenne fecundidad creativa. Esta fe humana se convierte así en una diagnosis intelectual y vital de toda la realidad, cuyos defectos y tendencias descubre y la cual interpreta en sus principios y en sus fundamentos, que continúan inexorablemente escondidos a los ojos de quien "no cree". A través de los contornos indecisos de la incertidumbre del presente, la fe lee la figura clara de lo que será el futuro. En la oscuridad de las tinieblas llega a descubrir los reflejos del esplendor que emerge de una luz en *crecendo*. Sin negar al presente su valor, esta fe le asigna las directrices de desarrollo y de perfeccionamiento que ha de seguir y reconoce en la lectura apasionada del mismo presente los "signos de los tiempos" que le son propios, dado que lleva en sí misma la clave de la *lectura profética* de lo real, clave que no descubre el satisfecho ni el rebelde incapaces ambos, por razones opuestas, de llevar a cabo una verdadera acción creadora de un futuro

diferente, es decir, de un verdadero movimiento de fe. En este sentido, el "creyente" sabe que el mundo presente camina mal y sabe por qué camina mal, puesto que tiene en sí mismo un *proyecto vital* que le proporciona el instrumento necesario para la diagnosis del presente y las líneas de una terapia del futuro. No basta decir que el mundo está enfermo. Es preciso saber por qué y actuar sobre las causas para llevarlo a su curación y plenitud. La fe, o creencia humana, es entonces un proyecto intelectual y vital al mismo tiempo, que da al hombre la posibilidad de ser verdaderamente hombre libre y responsable de sí mismo y de la historia, capaz de escoger y forjar su futuro. Con esta premisa, está claro que leer los "signos de los tiempos" será un asunto serio y real tan sólo en la medida en que esta lectura tienda a transformar la realidad misma, es decir, a objetivarse en la realidad y no simplemente a enriquecer el bagaje de nociones de quien "lee". Esto implica que exista también en quien lee los "signos de los tiempos" la capacidad de no ser un simple soñador o un ideólogo de profesión, un bibliotecario del futuro posible, sino un testigo apasionado del proyecto que guía su lectura y que penetra en su vida, imponiéndose desde ella en la historia. Para que la lectura de los "signos de los tiempos" sea una lectura viva y creadora de historia, el proyecto debe penetrar en lo íntimo de la persona que "cree" y convertirse en "pasión", generando la "paciencia", que consiste en la capacidad real de superar los obstáculos y de soportar las pruebas, promoviendo todo germen de historia que sea signo del tiempo naciente.

IV. Fe judeo-cristiana: leer y construir los "signos de los tiempos"

El complejo proyecto-pasión-paciencia, que constituye la creencia humana en la multilateralidad de su dinamismo, no es extraño a la realidad de la fe cristiana. Vista a esta luz, la fe cristiana es un modo singularísimo de realización de la creencia humana fundamental, con la única diferencia radical de que el proyecto mismo de vida no es inventado autónomamente por el hombre mismo, sino ofrecido y donado por Dios en Jesucristo dentro de la historia de la revelación salvífica, y con la realización ple-

namente respetuosa del dinamismo de la creencia a que nos hemos referido. El creyente en Jesucristo no es (no debiera ser) el conservador de un sentido muerto y petrificado ni el rebelde que destruye todo sentido posible, sino aquel que lee y realiza un proyecto que sabe que no es suyo por derecho propio, sino solamente por gracia, por don gratuito de una libertad provocada únicamente por sí misma. Este proyecto de Dios, que él acoge libremente y hace suyo en la fe teologal, a través de la cual lee y anticipa el desarrollo de la historia, tiene necesidad de toda su pasión humana, de todo su amor creado (que, asumido por el Espíritu, se convierte en caridad teologal) y de toda su paciencia tenaz (que, reforzada por la historia de la salvación, se convierte en esperanza paciente y generadora de inaudita novedad). De esta forma toda la vida teologal: fe, esperanza y caridad, puede convertirse verdaderamente en el modo cristiano de leer y crear la historia.

Y esta constatación es especialmente feliz, pues observamos que todos los análisis que se han hecho hasta el presente convergen espléndidamente en una síntesis nueva. Por una parte, la concepción *lineal* del tiempo bíblico, con su desarrollo unitario y progresivo y con su plenitud de gracia, que se convierte en salvación, nos confirma que la fe judeo-cristiana puede constituir el horizonte de una verdadera y auténtica lectura —creación de los signos de los tiempos—, por la superación tanto del tiempo, cerrado circularmente (visión greco-pagana), como del carácter lineal e impersonal de un destino abierto, del cual, sin embargo, el hombre sería simple objeto y componente pasivo (visión fatalista del historicismo absoluto). Por otra parte, la realidad de la llamada dirigida al hombre, desde Abraham a los discípulos de Cristo, nos sitúa frente a una historia que ya no está solamente cargada del sentido que encontramos en ella (naturaleza), sino además de un sentido que se le da en cada momento (gracia), y que no anula los múltiples sentidos que cada hombre lee y crea en ella, sino que los vivifica desde dentro con un sentido definitivo y gratuito, que es el sentido del don y de la presencia de Dios en Cristo dentro de la historia humana. De esta forma, el actuar humano, es decir, la historia, es y continúa siendo siempre portador de ese mundo de significados que el hombre crea e inserta en él; pero, además, está investido

de un significado ulterior, cuya fuente es la libertad de un Dios que, idénticamente, se hace historia. El hombre crea su historia según la lógica de su necesidad y la búsqueda de su satisfacción: Dios, prometido y dado en Cristo (historia de la salvación: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y tiempo del nuevo pueblo de Dios que es la comunidad eclesial), ofrece en este horizonte la presencia gratuita de la lógica de un don absoluto.

Leer y construir cristianamente la historia es, por lo tanto, discernir y promover continuamente el advenimiento del don, de su lógica, de su nacimiento, y de desarrollarse y florecer dentro de la lógica de la necesidad y de la liberación respecto a ella. Esto significa no perder jamás el sentido de la complejidad real de cada acontecimiento humano histórico, en el que la fe verdadera sabe siempre discernir sin oposición (dualismo), pero también sin absorción total (historicismo monístico, integralismo religioso), el rostro de la libertad del hombre y el rostro de Dios, que se entrega, es decir, que viene. En este sentido, la liberación de la necesidad (historia humana hecha por el hombre) y la lógica del don (historia humana invadida por la oferta de Dios en Jesús de Nazaret) se entrecruzan continuamente en una historia que no es ya ni un libro abierto sin misterio (repetitividad prefijada sin fantasía alguna de novedad creadora), ni un enigma cruelmente impenetrable, en el que sólo el ciego acaso juega con la libertad ilógica que degrada al hombre al rango de cosa. Se abre así el campo a la obra insustituible del efectivo —discernimiento cristiano de los signos de los tiempos y de la efectiva promoción, en la misma historia, de acontecimientos que estén realmente impregnados de la lógica del don, dentro de la lógica de la liberación de la necesidad; es decir, que sean efectivamente "signos de los tiempos" en sentido total y pleno.

Así pues, "los signos de los tiempos" —es una integración que me parece completar al menos la letra de la enseñanza conciliar, aunque está profundamente inscrita en el espíritu que ha animado al mismo Vat. II— no son simplemente "escrutados", "leídos", "interpretados", "juzgados", sino que son creados, promovidos, actualizados por quien los toma en serio. Los cristianos no son lectores de la historia, sino sus artesanos, siguiendo las huellas de

Aquel que comenzó a actuar y después a enseñar (He 1,1), en consonancia natural con el grito de sacrosanta rebelión que ha declarado clausurada la época en que era posible limitarse a la lectura del mundo y llegado el momento de empezar a cambiarlo¹¹. Más bien quizá este grito sea resultado de que demasiados cristianos ni siquiera han escrutado los signos de los tiempos, satisfechos de un presente que les complacia, o se han limitado a leerlos de una forma pasiva, fatalistamente, en la seguridad de que algún otro habría hecho la historia. Estos cristianos simplemente habían dado el nombre de Dios al hado greco-latino, sin cambiar en lo más mínimo sus connotaciones horribles, que, precisamente en el Dios de la promesa, de la pascua mosaica y de Jesús de Nazaret, constituyen exactamente la cara inversa del destino pagano.

V. La revolución nuclear de los signos de los tiempos

Antes de pasar al intento de concretizar sucintamente cuáles pueden y deben ser los criterios de una lectura e interpretación de los "signos de los tiempos" y cuáles los criterios en la actualidad para nosotros creyentes de la Iglesia de hoy, me parece esencial que dediquemos algunas reflexiones a ese aspecto de "fisión nuclear doctrinal" del que he hablado [→ *supra*, I, 3b] y que para mí está representado por el ingreso de la noción misma de "signos de los tiempos" en la doctrina de la Iglesia y en la teología y praxis cristiana. Digo fisión nuclear, ya que una breve fórmula como ésta pudiera parecer inadecuada para revolucionar —tal como apenas ha empezado a hacerlo y lo hará siempre en adelante— la teoría y la praxis de la Iglesia y de los creyentes. Sin embargo, es realmente así. Las consecuencias de la presencia y de la toma en serio de esta noción son prácticamente universales, ya que afectan, tanto desde el punto de vista del método como desde el punto de vista de los contenidos, a la actitud total de la fe frente a la realidad y a toda la interpretación teológico-doctrinal de la fe misma. Es indudable, a mi entender, que esta exposición que estoy haciendo podría también invertirse, por cuanto se podría sostener legítimamente que la fórmula y la teoría-praxis de los "signos de los tiempos" han surgido como con-

secuencia de la transformación, recibida a nivel teológico y doctrinal, del modo y de la presentación de ciertos contenidos de la doctrina y de la fe cristiana. Me parece preferible ver en la doctrina de los "signos de los tiempos" el núcleo elemental de esta formidable transformación doctrinal y práctica. No es el momento desde esta misma perspectiva de decidir en cada caso concreto si las diversas transformaciones que a continuación enumerare son presu-puesto o consecuencia de la aceptación de la fórmula y de la doctrina de los "signos de los tiempos". A mi entender lo que es innegable es la importancia decisiva de esta noción, que se coloca en el centro de la revolución doctrinal y operativa que la Iglesia está viviendo con la conciencia siempre renovada de la permanencia del depósito irrenunciable, que está por encima o por debajo de toda transformación (unidad de la fe) pero con la conciencia a la vez de la necesidad y el deber de traducir esta unidad en respuesta incesante a las transformaciones históricas del sujeto vivo al que está destinada la fe misma (la humanidad) y el sujeto vivo en el que se transmite esta misma fe (la Iglesia como pueblo del Dios vivo).

1 REVELACIÓN Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS En el contexto de la doctrina de los signos de los tiempos se transforma, en el sentido indicado, el modo mismo de concebir la revelación. Esta ya no es solamente un mensaje cognoscitivo, sino también, y ante todo, un don histórico. La palabra es pues, también acontecimiento, la luz es calor, la idea es vida y el conocimiento es presencia. La revelación no es tan sólo teofanía, aparición de Dios al que se ve y habla, sino teo-ergía, presencia de Dios que actúa.

2 FE Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS Algo parecido puede decirse de la fe. Esta no es solamente realidad intelectual y cognoscitiva, sino encuentro personal del hombre con Dios que se ofrece en la historia en Cristo y en los hermanos reales, no es sólo aceptación mental de un proyecto de Dios sobre el mundo y sobre el hombre, sino pasión militante, que ejecuta este mismo proyecto histórico y metahistórico, y a la vez paciencia tenaz, que supera todo obstáculo y soporta toda lucha en la construcción de un mundo nuevo. No es ya únicamente asenso interior a formulaciones verdaderas reveladas, sino además operativa-

dad exterior por la que estas verdades se transforman en historia viva, no es sólo espera de las cosas últimas (la eternidad) sino preparación de ellas por la liberación continua de las cosas penúltimas (historia), no es sólo lectura del Evangelio como palabra de Dios, sino lectura de la historia de los hombres en la cual la palabra ha fijado su morada (Jn 1,14).

3 TEOLOGÍA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS También la teología sufre el contragolpe de los signos de los tiempos se transforma en un continuo interrogarse científicamente con todo el dinamismo de la razón (ciencias humanas y filosofía) y de la fe, sobre los modos de presentarse y realizarse la lógica del don absoluto dentro de la lógica de la necesidad vivida en una comunidad histórica (la Iglesia) de cara a una vida cada vez más comunitaria en la historia y más allá de la historia en continua fidelidad a la tierra y al cielo, por tanto, a las culturas y a las metodologías que le son propias y a la fe y su libertad soberana. Los signos de los tiempos presuponen y crean una teología distinta consciente de la historicidad de la provisionalidad de la fragilidad de las conclusiones del hombre y de la Iglesia misma en cuanto humana y, al mismo tiempo consciente del peso de eternidad que palpita ahora en la fragilidad histórica de la "carne", en sentido joánico desde el momento en que la palabra se ha hecho "carne".

4 HISTORIA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS - Así pues, la historia a la luz de la doctrina de los signos de los tiempos, es una unidad sustancial en cuanto actualizada a base de tentativas y alternándose transparen-cia y opacidad, creación y salvación, libertad humana y gracia, plan providencial de Dios y construcción responsable del hombre. Esto implica un optimismo salvífico fundamental, cuya base es verdaderamente histórica (creación promesa-encarnación) y cuyo resultado es verificación plena de todo lo que es historia en una dimensión de don que sobrepasa la liberación de la necesidad (historia humana), verificación definitiva de la encarnación y manifestación gloriosa de los hijos de Dios más allá del difícil camino en el que "toda la creación gime y está en dolores de parto" (Rom 8,22). Se da, por lo tanto, un cierto desvelarse de la historia en su dinamismo y en su lógica, pero subsiste el misterio

rio ya que es imposible que, por encima de la intuición de fe de esta unidad de camino, afirmada y testimoniada en la historia, percibamos con evidencia absoluta la unidad del camino mismo y la transparencia de la progresiva recapitulación en Cristo. "Desde ahora somos hijos de Dios, pero aun no se ha manifestado" (1 Jn 3,2) "Ahora vemos como en un espejo, pero luego veremos cara a cara" (1 Cor 13,12)

5 EL HOMBRE Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS A la luz de la doctrina de los signos de los tiempos el hombre ya no puede concebirse como una esencia natural abstracta, como un concepto "predicable" según la clasificación de género diferencia específica y especie como humanidad ideal sin referencia a la historia real de cada día y sin poner el acento en su concretísima individualidad irrepetible, pero plenamente reabsorbible en estructuras económicas y sociales. El estaticismo abstracto de una falsa metafísica tradicional, que desprecia la historia, el mundo y lo concreto, y por otra parte, el historicismo absoluto que disuelve la persona y su emergencia en el anónimo fluir de estructuras materiales o espirituales de cualquier índole no tienen espacio en el contexto de los signos de los tiempos. La historia no es una entidad aplastante para el hombre pero tampoco es algo que resbale sobre el sin tocarlo, puesto que el ser del hombre está marcado verdadera y profundamente en su interior por la sucesión de los acontecimientos históricos.

6 IGLESIA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS La misma autoconciencia de la Iglesia no podría menos de quedar modificada por la presencia de la fórmula-realidad de los signos de los tiempos en la misma enseñanza de la doctrina cristiana. A la luz de los signos de los tiempos, la Iglesia es el lugar en que el Evangelio está siempre actual y explícitamente operante en la historia, el lugar en que la palabra se convierte en acontecimiento, historia cotidiana y existencia concreta. Por eso el lugar en el que la Sagrada Escritura está viva sólo puede ser la comunidad de los creyentes, y por eso mismo la tradición de la Iglesia — que es preciso distinguir cuidadosamente de las tradiciones de los hombres, incluidos los hombres de iglesia — no es un elenco de verdades que hay que repetir de memoria, sino una herencia histórica que hay que vivir, una plataforma en la que to-

mar impulso continuo para construir una historia nueva proféticamente vivida. La vida de la Iglesia pues no es solamente anuncio correcto, es decir ortodoxia sino testimonio vital promoción del reino, liberación del don absoluto (gracia), dentro de las liberaciones auto-nomas de la necesidad (historia), o sea también ortopraxis. Por ello no hay Iglesia sin una experiencia real de la unidad en y a través de la diversidad, de forma que el pluralismo no es una realidad posible para vivir la unidad sino el único modo real de poder vivir verdaderamente la unidad. Una unidad de profesión y de doctrina no vivificada por la concreción de los acontecimientos a la luz de los signos de los tiempos no sería unidad, sino muerte, puesto que constituiría una geometrización autoritaria deshumana, inverificable, imposible de vivir clerical y eurocentrica de la fe cristiana. Marcada por la doctrina-realidad de los signos de los tiempos, la Iglesia se descubre como histórica, y por lo tanto grávida de eternidad, misionera, y por lo tanto fundamentada sobre la piedra firmísima de la fe, en camino, y por tanto capaz de reconducir todas las cosas a Cristo, im-perfecta, y por lo tanto digna de predicar la perfección, múltiple, y por lo tanto capaz de anunciar la unidad, mundana, y por lo tanto llamada a realizar el reino.

7 JESUCRISTO Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS - La doctrina realidad de los signos de los tiempos concentra nuestra atención en el "señorío" de Cristo, que no se concibe en términos metafísicos cosmológicos sino en términos histórico vitales. Jesucristo es el Señor de la historia, que vive dentro de lo que palpita que se construye dentro de ella, reconocible a los ojos de la fe en todo acontecimiento de liberación y de justicia, presente en todo grito de dolor y de piedad invocado en toda aspiración de novedad y plenitud capaz de atraer a sí todas las cosas de la historia y de la eternidad, recapitulador fraternal de todo impulso de amor verdaderamente humano que destella en la historia. Porque Jesús de Nazaret está vivo en la historia, esta es ya de alguna forma el reino y no simplemente una etapa de errores y tinieblas, un retraso malhadadamente producido en el proyecto de Dios, un paréntesis desafortunado en el océano imperturbable de una eternidad concebida según el modelo de una inmovilidad deshumana. La historia está llena de Cristo para quien lee los signos de los tiempos.

8 ESPÍRITU Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS - También el modo de concebir (y mas aun de vivir) la realidad del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de los creyentes ha sufrido una profunda transformación, debido a la doctrina-realidad de los signos de los tiempos. A su luz, es mas cierto que nunca que la era de la Iglesia peregrinante es la era del Espíritu Santo. El es el gran animador de la historia, que suscita los profetas y los santos, los testigos y los apóstoles. En los acontecimientos de salvación que fatigosamente realizamos con nuestra vida y que descubrimos con nuestra investigación escrutadora de la historia, él es la trama escondida, el verdadero agente soberano, aquel que mueve todo lo que tiende al reino, que inspira la fuerza de luchar contra todo lo que obstaculiza la realización del reino, que recapitula todas las cosas en Cristo (cf Ef 1,10). A la luz de los signos de los tiempos, el creyente busca e intuye con los ojos de la fe ciegos y a la vez penetrantes sin igual, su presencia operante en la historia propia y en la historia del mundo. El es, el Espíritu, quien manifiesta a la Iglesia, igual que al principio, cuando se revela a la luz de Cristo, él quien garantiza y suscita una penetración siempre nueva y una comprensión actualizada de la Escritura. El es la fuente de los carismas y quien esta presente allí donde se busca la unidad de las iglesias, pero también y simplemente la unidad de los hombres y de los pueblos. Los grandes acontecimientos que transforman el rostro del mundo pueden ser signos de su operatividad, voces suyas que llaman a las iglesias al reino (Ap 2,7ss), invitación del Espíritu a la esposa (Ap 22,17).

Es evidente que podríamos continuar hasta el infinito subrayando las profundas modificaciones que se han desencadenado, por lo que atañe a nuestro mismo modo de comprender y vivir los contenidos de nuestra fe, en toda la realidad de la vida de la Iglesia y de los cristianos de hoy por la simple presencia operante de la doctrina-realidad de los signos de los tiempos. Pero en este punto surgen como esenciales dos interrogantes ulteriores, que afrontaremos para concluir estas reflexiones antes de intentar una enumeración muy subjetiva de los que, a nuestro parecer, pueden estar indicados actualmente como auténticos signos de los tiempos. Los dos interrogantes mencionados afectan a la lectura-interpretación correcta de los signos de los tiempos y al tema adecuado de la misma

VI. Criterios para leer e interpretar los signos de los tiempos

A la luz de cuanto precede, es patente la afirmación de que la historia es "rica en signos de la presencia de Dios", es decir, que la historia tiene un sentido que no solo responde a la lógica de la necesidad, sino también a la lógica del don, instaurada y ofrecida en la esperanza, en la presencia y en la memoria de Jesús de Nazaret, el signo pleno y total del "tiempo", y no sólo de este o de aquel tiempo, el signo único y verdaderamente revelador del sentido pleno de la historia entera. Sin embargo, esta afirmación plantea el problema de como discernir, sin confundirlos y separarlos, los signos de la historia autónoma del hombre, que se despliegan en el agotamiento histórico de la citada lógica de la necesidad, y los signos de la presencia auténtica de Dios en esta misma historia, que se realizan en el acontecimiento igualmente histórico y libremente gratuito de la lógica del don. Para interpretar, pues, correctamente los signos de los tiempos, será preciso recurrir a algunos criterios de lectura, primero y de interpretación después, de la historia entera, que viene a configurarse como historia de la salvación en el sentido de historia en la que ya esta presente la salvación, y como "la serie de acontecimientos temporales conocidos con la luz de la fe, mediante los cuales Dios llama al hombre a la salvación y el hombre a su vez responde a esta llamada, y que a través de su mutua relación preparan progresivamente la salvación escatológica".¹² Me parece posible afirmar que de alguna forma el texto de GS 44 citado al principio [*supra*, I 3b] sugiere, aun que con cierta aproximación, los diversos niveles en que debe colocarse quien quiera leer *cristianamente* la historia. No era, evidentemente, intención del Vat II sugerir de forma explícita la respuesta a nuestra pregunta, pero cuando leemos que "es deber de todo el pueblo de Dios, sobre todo de los pastores y de los teólogos, escuchar atentamente, comprender e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo los diversos lenguajes de nuestro tiempo y saberlos juzgar a la luz de la palabra de Dios", encontramos una sugerencia que ciertamente viene a nuestro caso.

1 ESCUCHAR ATENTAMENTE. Pienso que la primera cosa que hay que hacer

es precisamente la que hemos subrayado en esta expresión con el verbo "escuchar". Ello supone una actitud profundamente respetuosa con la realidad en su configuración precisa y en sus raíces reales. En otras palabras, es importante que el hecho signo se considere ante todo como lo que es en su exacta configuración, en sus causas reales, en las dimensiones precisas que se imponen a una observación atenta. Eso significa que la lectura cristiana de la historia atenta a captar en el desarrollo autónomo de la responsabilidad del hombre como tarea (*Aufgabe*) de realización escucha de la lógica de la necesidad y la realidad incipiente y prometedora de la lógica del don (*Ausgabe*), no puede menos de poner en práctica ante todo cualquier posible instrumento de lectura humana, tomando en escrupulosa consideración los datos reales de la historia misma, estudiada con todas las riquezas y con todos los instrumentos de las ciencias históricas y de las disciplinas humanas. La lectura cristiana de los signos de los tiempos en la historia no puede por tanto, rechazar dejar de considerar o contradecir la realidad de los datos de hecho. Por eso a este nivel se descubre lo importante que es para una lectura real de los signos de los tiempos todo el complejo de las ciencias humanas, en una palabra, todo el complejo de la cultura en su sentido mas amplio que incluye las ciencias empíricas, las inspiraciones ideales y las aspiraciones morales de los seres humanos de una época determinada. El hecho tiene que ser respetado pues, en su "facticidad" (para usar un neologismo algo feo que expresa bien este concepto), y solo sobre esta base puede leerse e interpretarse a la luz de la salvación como "signo del tiempo" como "signo de la presencia de Dios en el mundo". Esto excluye de la lectura cristiana de la historia —lo cual representa una primera conclusión importantísima— dos tentaciones aparentemente contrapuestas, pero que se repiten constantemente y que tienen una estrecha relación entre sí: la tentación de lo que aquí llamo *ideología*, sin la pretensión de plegar este término absoluto al sentido que ahora le daré, y la tentación de lo que llamo *moralismo*, insistiendo en la misma precaución semántica.

a) La *ideología*. Llamo ideología en este contexto a la distorsión, consciente o inconsciente, de un hecho real con el fin de plegarlo a una utilización dentro

de un sistema preconstituido. Se hace ideología, por tanto, cuando el hecho es mutilado en su realidad concreta o cuando las proporciones reales del mismo son distorsionadas y ajustadas con el fin de que resulte funcional para una finalidad muy precisa que llega a ser capaz de pretender proyectar su luz no sólo sobre el sentido que el hecho tiene para quien lo lee, sino sobre el hecho mismo. En este contexto, la ideología es mutilación del hecho, negación de los derechos de la verdad efectiva de las cosas, inserción forzada y distorsionante de un acontecimiento en un mundo de significados que no le son conaturales. En este sentido, un ideólogo no es apto para leer cristianamente la historia, porque no lo es para leer la simple historia, no escucha atentamente los hechos, sino que se impone a ellos, los mutila o los amplifica, quiere que los hechos le sirvan a él, y para lograrlo niega su realidad. El ideólogo es siempre, en este sentido un hombre que odia la realidad, que no le reconoce derechos, que cierra los ojos a una parte de verdad, que construye todo un sistema con pretensiones de absoluto sobre un fundamento extremadamente frágil y falaz. Para aclararlo aduciremos dos ejemplos de actualidad. Es ideología reducir el complejismo hecho religioso a alienación pura y simple, a opio del pueblo, a ilusión del deseo irreal, sin respetar la notable realidad de unos hechos que estan muy lejos de ser alienantes, adormecedores e ilusorios, y que se verifican en el amplísimo ambito que es la historia real de la "religiosidad" humana, e incluso cristiana. Ciertamente que en la religión, e incluso en la religión cristiana ha habido y hay también alienación, opio del pueblo e ilusión del deseo pero los hechos observados en su realidad no pueden legítimamente reducirse a esta sola dimensión suya. Pero también es ideología falaz reducir simplemente ese enorme hecho que es el movimiento de las ideas y de la acción que arrancan de Marx al socialismo al ateísmo de Estado, al odio de Dios y al rechazo del amor. Es ideología también reducir el análisis y las instituciones de Freud a invención desacralizadora y enemiga de la fe. Será preciso tener en cuenta también, por lo que respecta al movimiento marxista, la enorme carga moral de protesta y de amor al hombre que le anima, la capacidad concreta de análisis de la realidad y de los instrumentos que se han puesto en práctica a este ni

vel por el movimiento en su compleja historia, cada vez más pluralista, las evoluciones más o menos recientes que se han verificado en él y que se encuen tran en vías de maduración. Y será preciso también tener en cuenta, ciñéndonos a los ejemplos dados, la fecundidad interpretativa y las innumerables verificaciones positivas que el análisis freudiano ha manifestado y refutado respectivamente. El ideólogo es aquel que no sabe escuchar los hechos, y, en este sentido, no hay interés de grupo, ni amor a la causa, ni espíritu de cuerpo, ni disciplina de partido o de iglesia que pueda aspirar a ocupar un espacio absoluto en una lectura cristiana de la historia.

b) *El moralismo*. La segunda tentación que obstaculiza la escucha atenta y que repercute, como veremos en el núcleo mismo de la lectura y de la interpretación de la historia (y, por lo tanto, en la de los signos de los tiempos), es la tentación del moralismo, que también puede manifestarse como una variante de la tentación de la ideología. Entiendo por moralismo en este lugar la tendencia a considerar los hechos no en el preciso contexto histórico en el que se verifican, sino en su naturaleza abstracta de negatividad o de positividad, de vez en cuando condenada o puesta como ejemplo, pero nunca comprendida suficientemente, es decir, captada en sus raíces históricas ambientales, culturales, etc. No me parece necesario extenderme en esta segunda tentación, porque creo que es una sutil variante de la primera. En efecto quien lee moralísticamente un hecho distorsiona sus raíces y sus causas, o incluso no las toma para nada en consideración, precisamente porque, consciente o inconscientemente siente el riesgo de implicaciones distintas, de una provocación incómoda o de un compromiso más profundo, que se derivaría de una consideración no satisfecha con la superficie y que llega a las raíces próximas y remotas de un hecho acontecimiento. También en este caso se trata de una repulsa a tomar en cuenta la "facticidad" real, que induce a la prisa por juzgar de forma defensiva los propios intereses y el propio poder antes de tomarse la molestia de interpretar la realidad en su naturaleza profunda y compleja. El "moralista", en este sentido, atribuye a los demás, al hado o incluso a la voluntad divina intenciones, causalidades o hechos que, si

se analizaran mas de cerca, sin miedo y con mayor calma, se le revelarían distintos, inexistentes o responsabilizantes de otra forma. El uso indiscriminado de expresiones como "voluntad divina", "mala suerte", "leyes inmutables de la historia", "necesidades políticas", "derecho a la conservación propia", "libre competencia", "leyes del mercado", etc., revela a veces qué distante y con qué profundidad puede insinuarse el moralismo al que se sitúa frente a los hechos.

2. *COMPRENDER E INTERPRETAR*. Una vez que nos hemos puesto en disposición de escuchar, no en plan ideológico ni moralístico el acontecimiento-signo y que hemos echado mano para ello de toda la riqueza de los instrumentos de observación analítica y objetiva que las ciencias nos ofrecen, se trata no simple ni inmediatamente de juzgar, sino primero de comprender (el texto latino del concilio dice *discernur*) los signos de los tiempos. Me parece que esta nueva dimensión del itinerario de una lectura cristiana de la historia, y, por tanto, de los acontecimientos vistos como signos de los tiempos y como "signos del tiempo", añade una característica esencial a nuestro camino *Discernere*, según su etimología, implica la capacidad de dividir en profundidad, de penetrar en el interior de simpatizar en alguna medida con el acontecimiento humano precisamente en cuanto humano, y, por lo mismo, implica una serie de proyectos, esperanzas, deseos, ilusiones sufrimientos, etc. Para comprender y para interpretar es, por lo tanto necesario de alguna forma ponerse en la misma longitud de onda del acontecimiento, entrar en simpatía con él, adherirse en algún grado a cuanto implica de humano. Esto significa que no puede comprender el acontecimiento-signo quien no simpatiza, quien no se expone frente a él, quien piensa únicamente en defenderse de los riesgos y evitar los peligros, quien es hostil *a priori* a la historia, quien no es capaz de arriesgarse él mismo y no sabe lanzarse en medio de las aventuras de los seres humanos. Esto no significará sin más aprobar todo o simular no ver el mal, los riesgos o las posibles distorsiones, sino que exigirá de entrada estar abierto verdaderamente a compartir, a simpatizar con los acontecimientos humanos y a no considerarlos siempre y absolutamente como enemigos. Para

comprender el mundo cristiano, es decir para leer los signos de los tiempos en el mundo, en ese mundo que "Dios ha amado tanto que le ha dado a su Hijo", es preciso mancharse las manos con él es preciso arriesgarse en él, involucrarse en su historia, estar verdaderamente "en el mundo" aunque sea sin ser "del mundo" en el segundo sentido joaneño de oposición al reino. Quien no se mezcla en la historia quien no se arriesga en ella quien no mira a los seres humanos desde ellos mismos, quien no comparte la suerte de los hermanos en todo lo que no es mal y pecado, no puede comprender cristianamente la historia y tampoco los signos de los tiempos en ella porque no los comprende de humanidad. Los pajaros de mal agüero los desconfiados *a priori*, los "nostalgicos" crónicos, que llevan la verdad en el bolsillo y están convencidos de que no tienen nada que aprender de nadie jamás comprenden la historia ni leen los signos de los tiempos y por lo tanto, tampoco los signos de la eternidad no gustan la vida, no creen existencialmente que creación y salvación son dos realidades positivamente unidas ya en el tiempo. Sin iremos fáciles y sin olvidar la presencia del mal y del rechazo de Dios y del hombre en la historia, quien quiera leer y construir los signos de los tiempos a la luz del "Signo del tiempo" que es Cristo salvador, no puede dejar de entrar en esta disposición cordial de espíritu frente a los acontecimientos sólo así los comprenderá y será capaz de interpretarlos.

No son éstas palabras sin importancia o sin consecuencias, que pueden parecer, y realmente lo son, profundamente desconcertantes. Hablar de mundo, hablar de historia significa hablar de los hombres, de la gente, del pueblo. Esto significa que quien no vive con los hombres, con la gente y con el pueblo no puede comprender y leer cristianamente la historia, aunque sea bautizado, sacerdote obispo, teólogo, teorizador perfecto de dogmas y de oraciones litúrgicas. Por esta razón alguien ha escrito que "el área de la profecía es el pueblo" y que todo depende de esto de estar en medio del pueblo. "Los hombres de iglesia cambiarían de golpe el día en que fueran pueblo y pensarán desde allí desde el pueblo"¹⁵. A esto se deben quizá, ciertos retrasos en nuestro mundo de cristianos, teólogos y hombres de iglesia para comprender la historia y vivir los signos de los tiempos

Las razones de reiterados retrasos históricos por los cuales la Iglesia en cuanto depende de nosotros los hombres puede parecer que va a la zaga al menos de una revolución cultural y que acoge las sucesivas conquistas de los hombres tan solo y precisamente cuando ellos comienzan a dudar de ellas y entran en una nueva fase cultural que les conduce a superarlas, esas razones quizá se encuentren también aquí. Nacía la sociedad burguesa, y los hombres de iglesia, separados del pueblo defendían las sociedades aristocráticas, nacían las sociedades nacionales y democráticas, y los hombres de iglesia, separados del pueblo, defendían a los monarcas y el concierto europeo salido del Congreso de Viena (1815), nacía la sociedad industrial, y los hombres de iglesia separados del pueblo elogiaban y defendían la sociedad agrícola nacía la sociedad científica, y los hombres de iglesia, separados del pueblo, veían sólo los riesgos de las ciencias para la fe y la vida cristiana intenta nacer la sociedad en que la mujer sea verdaderamente igual al hombre [Feminismo], y los hombres de iglesia, separados del pueblo, parecen cortejar todavía a una ciudad en la que el primer puesto corresponda al hombre varón. Todo esto por que, separados del pueblo cerrados en una atmósfera sacral o burocráticamente mundana a pesar de las apariencias espirituales y víctimas de un eficientismo eclesástico que no por ser tecnológicamente moderno esta más cercano del Evangelio, carecemos de los medios de comprensión, de discernimiento, de simpatía real para comprender, es decir, para discernir y después interpretar los acontecimientos.

El resultado puede ser el desconcierto la inseguridad agresiva no comprender simple y llanamente el sentido de lo que nos rodea perdersen en dia tribas carentes ya de significado alguno para el hombre (que si latin o lengua vulgar en la liturgia, si sotana, o clergyman, o traje de paisano, si comunión en la mano o en la lengua, etc.), un lenguaje de repetición automática, que no advierte siquiera que no es escuchado porque resulta objetivamente incomprendible, dada la insuperable distancia cultural entre los interlocutores. Todo esto puede llevar, y de hecho lleva frecuentemente, a la irritación victimista de los hombres de iglesia, que se sienten perseguidos, intencionadamente rechazados, hostigados y se asimilan de

buena fe a Cristo perseguido. En realidad, las cosas están todavía peor, porque la persecución, la hostilidad, etc., presuponen una relación que, por el contrario, no es muchas veces ni siquiera posible, ya que la realidad de la distancia cultural sólo permite la indiferencia. Hemos creado con nuestros retrasos no una Iglesia hostil al mundo —lo cual ya sería algo y correspondería a un aspecto del Evangelio—, sino una Iglesia indiferente, siempre y sólo por lo que depende de nosotros los hombres, y esto es infinitamente más triste. En cambio, cuando se da este estar en medio, este entrar en profundidad en el acontecimiento signo, este comprometerse con quien hace la historia y con la historia que se hace, entonces se abre el camino posible para la interpretación crítica de los signos de los tiempos en la historia.

Interpretar, en ese contexto, quiere decir precisamente poner en relación con la propia realidad de la vida el hecho-signo que se ha comprendido lo cual no se ha de dar por descontado o como algo obvio ya que los hechos signos no se sitúan automática o fácilmente en relación espontánea con la vida de quien los crea y los lee. Será preciso entonces tener en cuenta lo que aparece en la superficie del hecho signo y lo que por el contrario constituye el mensaje profundo del mismo. Será preciso considerar la relatividad coesencial ya que lo que es signo de los tiempos aquí y ahora puede no serlo en otro lugar o en otros momentos. Será preciso ejercer un análisis crítico para percibir posibles ambigüedades de sentido y seleccionar el significado descolante que supere tales ambigüedades, que de otra forma podrían resultar paralizantes. Será preciso, si no se ha hecho todavía plenamente en la escucha atenta del acontecimiento, purificar nuestra interpretación de todo residuo de ideología y de moralismo falaz o inmovilizante, respectivamente. Será preciso ser capaces de distinguir en los hechos y movimientos históricos la sustancia humana sustentadora y las circunstancias de ideología, historia y eficacia contingente que de pasar inadvertidas, podrían comprometer la verdad de la interpretación. Será preciso tener siempre presente el mundo vital de la fe, de la presencia de Dios en Cristo y en la Iglesia, de la vida concreta de las comunidades de fe, para no correr el riesgo de engañarnos en la interpretación misma de lo que debería ser estímulo posible

para aquella presencia y para esta vida. Mas en este mundo vital de la fe y de la presencia de Dios en Cristo y en la Iglesia, etc., jugará siempre un papel decisivo la libertad absoluta del don de Dios, por una parte, y la libertad humana de la respuesta histórica, por otra, hasta el punto de que será imposible, incluso en la interpretación más correcta y alerta de los signos de los tiempos, adelantar cualquier pretensión de marcar mecánicamente las futuras evoluciones y prever con exactitud las líneas de conducta de Dios y de los hombres en la historia. Esto no es secundario, ya que condena a la inutilidad cualquier pretensión de hacer inventarios de signos de los tiempos relativos al futuro, precisamente porque ni Dios ni el hombre son máquinas necesitadas, sino libertades realmente autodeterminantes, aunque en grado distinto. La única posibilidad de unidad radical entonces no en una programación *a priori* de los signos de los tiempos sino en el horizonte de una fe única, vivida en la única palabra viva, en la única comunidad que es la Iglesia. Y sin embargo, esta unidad no exige para nada del constante esfuerzo de atención actual a lo que sucede.

3 JUZGAR. He aquí por qué, después de escuchar comprender (es decir participar vitalmente) e interpretar los hechos, será necesario "juzgarlos a la luz de la palabra de Dios", según dice explícitamente la GS con el fin de captar verdadera y completamente su naturaleza de signos de los tiempos: es decir, la profunda pregnancia que los hace emerger de la simple ocasionalidad, casual o fatalista y también de la natural intencionalidad, en el horizonte de la lógica de la necesidad, para hacerlos vivir dentro de la lógica del don, o sea de la presencia viva y gratuita del reino en la historia, que precisamente en esta presencia es historia de salvación ya presente, pero *todavía* no manifestada o realizada totalmente. Porque los signos de los tiempos son siempre ambiguos de por sí y sólo revelan plenamente su fecundidad de salvación en la historia mediante el discernimiento completo y vital si aparecen iluminados y vivificados por la luz de la fe, no de manera integralista o con pretensiones monopolistas, sino mediante la docilidad real al Espíritu que habla en la fe de la Iglesia. Eso es lo que expresan explícitamente las palabras de Pablo VI: "Para nosotros los cristianos, este acto reflexivo es necesario si queremos des-

cubrir 'los signos de los tiempos', por que, como enseña el concilio (GS 4) la interpretación de los 'tiempos' es decir, de la realidad empírica e histórica que nos circunda y nos impregna debe hacerse 'a la luz del Evangelio'. El descubrimiento de los 'signos de los tiempos' es un hecho de conciencia cristiana, resulta de una confrontación de la fe con la vida. Esta es la antigua y siempre viva palabra del Señor que resuena en nuestros espíritus (*Vigilad!* (Lc 21,36)). La vigilancia cristiana sea para nosotros el arte en el discernimiento de los *signos de los tiempos*"¹⁴. Esta vigilancia debe hacer que seamos capaces de distinguir precisamente mediante el juicio emitido a la luz de la fe los signos *verdaderos* de la presencia y del plan de Dios, como dice explícitamente el concilio (GS 11) porque pueden existir también falsos signos de los tiempos: "Es verdad que en el mundo obra el Espíritu creador, pero también es verdad que en él obra igualmente el misterio de la iniquidad por lo que sin un examen a la luz de la palabra de Dios no se puede saber si una determinada corriente de ideas ha sido suscitada por el Espíritu Santo o por el espíritu maligno. Es verdad que el cristiano ha de ser solidario de los demás hombres mas solo en cuanto estos no pertenecen al 'mundo', el cual se opone a Cristo"¹⁵. Esta obra de discernimiento, es decir de juicio, tendrá criterios, y evidentemente no pueden ser otros que la luz de la palabra, como se ha dicho y la adhesión vital a la realidad global de la fe subrayada expresamente en GS 11 y atribuida de forma explícita a la presencia y a la acción del Espíritu Santo (GS 44). Por lo demás, son palabras llenas de toda la enseñanza moral bíblica la cual continua subrayando el deber de juzgar en la presencia vital de Cristo y del Espíritu lo que contribuye a la edificación del reino y lo que obstaculiza esta misma edificación.¹⁶

Como es obvio, esto se realiza teniendo en cuenta el hecho de que existe una relación íntima y connatural entre el orden y la comprensión racional de la realidad por una parte —y entiendo por "racional" todo el ámbito de la investigación humana, tanto fisiológica como científica—, y el orden y la comprensión de la gracia misma, que no está en contradicción con aquellos sino que los anima y los vivifica desde dentro por exclusiva iniciativa de Dios, que se entrega sin humillar ni destruir a la criatura. Por esta razón, entre los criterios

de discernimiento contamos también con las reglas elementales de la experiencia común de los hombres, con todas las riquezas del sentido común, de la razón, de las ciencias empíricas y humanas. Así, es sobradamente cierto que los criterios de fe jamás oscurecen ni excluyen los criterios propios de la experiencia humana, de suerte que todos los hombres tienen de alguna forma la posibilidad proporcionada a su grado de humanidad y gracia, explícita o implícitamente vivida, de reconocer la realidad verdadera de los signos de los tiempos: "Es un derecho y un deber de cada hombre y de todos los hombres actuar y ejercer este discernimiento entre los acontecimientos y el bien moral conocido por su conciencia según las palabras de san Pablo, 'para aquellos que no tienen ley, ellos mismos son su propia ley' (Rom 2,14). Por ello la teoría de los signos de los tiempos afecta a todos los hombres de buena voluntad y no es monopolio de los cristianos"¹⁷.

Con esta última indicación y con las alusiones explícitas de los textos del concilio podemos responder aunque solo sea brevisamente al segundo interrogante planteado anteriormente [✓ V, al final] el que concierne al sujeto adecuado de la lectura discernimiento de los signos de los tiempos. Es evidente que de algún modo este cometido atañe a todos los hombres, pero también esta claro que atañe plenamente al pueblo de Dios entero (GS 4,11 14) y en él y mediante él tiene sentido que se realicen los diversos modos de concretización de este cometido, que el concilio subraya expresamente. Todo el pueblo de Dios, sacerdotes y laicos —con reconocimiento formal de lo precioso que es el cometido de estos últimos— y subrayando especialmente el deber de los "pastores y de los teólogos" (GS 44), es sujeto adecuado de la lectura-interpretación discernimiento de los signos de los tiempos en la historia, que es historia de salvación. Ciertamente por esta precisión por este énfasis simultáneo y por esta múltiple concurrencia, surgirán problemas de divergencias y convergencias, de interpretaciones diferentes y de juicios discordantes pero creo que, con el respeto recíproco y escrupuloso del papel de cada uno y la oportuna autodelimitación del propio cometido frente a toda tentación de monopolio (y esto vale sobre todo para los pastores y los teólogos) o de puro y simple prurito contestativo (y esto se aplica a los teólo-

Signos de los tiempos

gos y a los laicos), estará siempre abierto el camino a una lectura al tanto de la historia en la línea del reino, condición necesaria y suficiente del camino común que han de recorrer todos los hombres y toda la Iglesia hacia los "nuevos cielos" y "nueva tierra" (2 Pe 3,13), donde el único signo será el de la eternidad, porque los tiempos no existirán ya y Dios habrá "hecho nuevas todas las cosas" (Ap 21,5). Entonces, "cara a cara y ya no como en un espejo" (1 Cor 13,12), el signo será la realidad misma, y no tendremos necesidad de preguntar a nadie (Jn 16,23), porque todo y todos seremos al mismo tiempo palabra y presencia y "Dios será todo en todas las cosas" (1 Cor 15,28).

VII. Conclusión: los signos de los tiempos en la actualidad

Llegados a este punto de nuestro itinerario, es evidente que pretender analizar detalladamente e interpretar y juzgar aquí los signos de los tiempos hoy equivaldría a pensar, rayando en la locura, que somos capaces de sintetizar todas las posibles investigaciones, análisis, interpretaciones y valoraciones sobre la vida entera de la Iglesia y del mundo actual. Por eso bastará declarar una sola vez que lo que a continuación exponemos es meramente una lista sin pretensiones de lo que hoy día le parece al autor un posible signo de los tiempos, útil en su significatividad y en su provocatividad, para seguir adelante en la línea del reino de Dios y de los hombres purificados en Cristo. Cuando nos limitamos a la enumeración de los signos de los tiempos es evidente el riesgo de malentendidos y de generalizaciones; pero los doy por supuestos anticipadamente y remito a las correspondientes voces de este género y de otros diccionarios a quien quiera buscar cada uno de los "signos de los tiempos".

Si, volviendo a la definición aducida al principio, aunque excesivamente sociológica y poco explícita desde el punto de vista teológico, entendemos por signos de los tiempos "los fenómenos que por su generalización y su frecuencia caracterizan a una época y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente", es evidente que algunos fenómenos de nuestro tiempo, a pesar de su posible ambivalencia, deben ser reconoci-

dos entre los signos de los tiempos presentes. Quedará por valorar críticamente, tanto en el plano del simple conocimiento de los hechos y de los instrumentos de investigación como en el de la interpretación y más aún en el del juicio de fe, su alcance teológico; pero su naturaleza de signos de los tiempos, como *posible* ocasión de revelación y de presencia de la salvación, no puede negarse.

He aquí, pues, una simple lista de posibles signos de los tiempos para el hoy del mundo y de la Iglesia: la socialización, la secularización, la promoción de la mujer, la civilización del trabajo, la liberación de las minorías, la promoción de la clase obrera, la descolonización, la aparición de los pueblos jóvenes, la cultura de la sexualidad humana, la crisis de la autoridad que no está justificada siempre por el servicio real, la exigencia de que las palabras correspondan a los hechos, la aparición del psicoanálisis, el análisis continuo de las causas verdaderas de los fenómenos contemporáneos por encima del moralismo y de las rigideces ideológicas, la necesidad de autenticidad y de sinceridad en todo sentido, el rechazo de una religión que aísla de los hermanos, la revaloración del laicado en la Iglesia, la continua afirmación de ciertos análisis marxistas o marxistas de los fenómenos sociales, la conciencia aguda de los fallos históricos de Occidente, el reconocimiento de la originalidad cultural de los pueblos jóvenes, incluso en relación con el posible modo de encarnar la fe, la tercera Iglesia a las puertas, el diálogo entre cristianos y marxistas y la superación del diálogo mediante la experiencia común críticamente atenta y responsablemente eclesial de una posible compenetración entre fe cristiana y cultura marxista, los problemas de la organización ministerial de la Iglesia local, el peligro de la polución ecológica, la violencia como mal en sí mismo, los rebotes de lo "religioso" en su ambigüedad y en su apertura a lo "nuevo", la creatividad social, lúdica, litúrgica y pedagógica, la aparición de la crítica de la intolerancia y de la tiranía de cualquier signo y de cualquier color ideológico y político, la exigencia de mayor transparencia evangélica de cuanto lleva el nombre cristiano, el retorno a la contemplación y al interés por la vida "mística" en el sentido renovado de las grandes tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, la crítica del centralismo

laico o eclesiástico, el surgir de las culturas alternativas, el movimiento ecuménico y sus aventuras entusiastas, la exigencia de nuevos lenguajes y de creativities renovadas en todo ámbito humano, la crisis numérica de vocaciones sacerdotales y religiosas y las nuevas posibilidades para el ministerio sacerdotal y para el ejercicio significativo de los votos religiosos, etc., etc., etc.

Toda esta riqueza de estímulos y de sugerencias procedentes de los hechos pueden hacernos comprender la importancia que tiene un exacto planteamiento no sólo en el plano sociológico y estadístico, sino en el totalmente humano y explícitamente teológico y eclesial del problema del significado real — a la luz de la palabra escuchada y vivida en la comunidad — del presente que se despliega ante nuestros ojos y entre nuestras manos. Los signos de los tiempos manifiestan entonces toda su centralidad, y se comprende por qué los acontecimientos históricos, desde que el concilio los ha consagrado definitivamente a la atención de la Iglesia entera, no terminan ya de maravillarnos y de provocarnos hacia el reino.

G. Gennari

Notas—(1) Aristóteles, *I Pol.*, 2, 1252a, 24: "Cuando se consideran las cosas en su origen, se las conoce perfectamente".—(2) Remito a las diversas voces de diccionarios bíblicos, especialmente a GLNT (Kittel), en relación con los términos *semeion*, *téra*, *óra*, *kairós*, etc.—(3) Cf M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos*, en AA. VV., *La Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus, Madrid 1970, II. D. Valentini, *Discurso teológico sui signi del tempi in Spirito Santo e storia*, AVE, Roma 1977, 194. Este ensayo de D. Valentini me ha sido de extraordinaria utilidad y me he servido mucho de él para redactar este artículo.—(4) Cf M. D. Chenu, o.c. ib.—(5) Juan XXIII, bula *Humanae salutis* (25-12-1961), 3: "Nos complaceamos en proclamar toda nuestra más firme confianza en nuestro Salvador, que nunca abandona a los que él ha redimido. Más aún, haciendo nuestra la recomendación de Jesús de distinguir 'las señales de los tiempos', entre tantas y tan densas tinieblas, nos parece entrever no pocos indicios que hacen esperar auspicios de tiempos mejores".—(6) Pablo VI, *Ecclesiam suam* (6-8-1964), 19. Id., *Discurso tras la peregrinación a Jerusalén* (8-1-1964). En ambos textos se citan expresamente los signos de los tiempos.—(7) M. D. Chenu, o.c. (nota 3).—(8) Cf M. D. Chenu, *Vox populi, vox Dei*, en "IDOC", 737 (1967), 5, donde encontramos esta definición de "economía" a la luz del pensamiento de los Padres griegos: "La realización orgánica del

proyecto de Dios en y a través de los acontecimientos, en el centro de los cuales se sitúa el acontecimiento único y supremo que orienta a los demás: la venida del Verbo encarnado a la historia".—(9) Utilizo el término "sabaduría" en el sentido etimológico del verbo latino "sapere", que incluye el saborear y el gustar la realidad. En este sentido, la "creencia" hace gustar la vida, da sabor a la realidad que se vive realizando el proyecto deseado.—(10) Esto significa que toda fe, incluida la fe cristiana, no es nunca punto de llegada *obligatorio* de un itinerario intelectual. Nunca tendremos una demostración de la fe que garantice la adhesión humana, puesto que la última instancia será siempre la de la libertad. Por eso la fe es libre y "meritoria"; la voluntad del hombre desempeña un papel decisivo cuando se trata de la fe. Cf K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967, 123-141.—(11) Me estoy refiriendo, evidentemente, a la tesis XI de K. Marx sobre Feuerbach, y califico a la consonancia de "natural" en el sentido obvio y espontáneo del acercamiento, sin intención de establecer paralelos o concordanismos, que aquí estarían fuera de lugar.—(12) D. Valentini, *Contributo alla comprensione del concetto di storia ai livelli filosofico e teologico*, en L. Sartori, J. Ratzinger, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà*, AVE, Roma 1976, 101.—(13) A. Paoli, *Camminando s'apre cammino*, Gribaudi, Turin 1977, 211-224, en particular 224.—(14) Pablo VI, *Discurso a la audiencia general del 16-4-1969*, en "Ecclesia", n. 1437 (26-4-69), 7.—(15) M. Flick-Z. Alszeghy, *El hombre en la teología*, Paulinas, Madrid 1971, 64.—(16) El concepto central de toda la actividad moral del hombre en el NT es el *dokimázein*, es decir, la capacidad de decidir en una situación concreta a la luz del Espíritu. Cf *dokimázein en GLNT*, II, 1414-1416.—(17) Card. M. Roy, *Riflessioni per il decimo anniversario della "Pacem in terris"*, en "Osservatore Romano" (11-4-1975), 3ss.

BIBL.—AA. VV., *Tiempo de Dios*, Acit. Madrid 1971.—AA. VV., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972.—AA. VV., *Prioridad de valores en el mundo técnico y social*, en "Concilium", 110 (1975).—Chenu, M. D., *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966.—Chenu, M. D., *Los signos de los tiempos. Reflexión teológica en la Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus, Madrid 1970, II, 253-278.—Davis, Ch., *La gracia de Dios en la historia*, Desclée, Bilbao 1970.—Gallo, L. A., *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, LAS, Roma 1977.—Hinnebusch, P., *Los signos de los tiempos y la vida religiosa*, Sal Terrae, Santander 1968.—Iguacén, F., *Secularización y mundo contemporáneo*, ICCE, Madrid 1973.—Liegé, P.-A., *Tiempo de reto*, Narcea, Madrid 1981.—Moureaux, J., *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1975.—Pintos, J. L., *Tiempo de buscar: ensayos y proyectos para una teología crítica*, Sígueme, Salamanca 1977.—Rahner, K., *Secularización y ateísmo*, Paulinas, Madrid 1969.—Schmackenburg, R., *Observad los signos de los tiempos*, Sal Terrae, Santander 1976.

SÍMBOLOS ESPIRITUALES

SUMARIO Introducción El lenguaje simbólico 1 Los símbolos fundamentales 2 Los arquetipos simbólicos 3 Las determinaciones particulares del símbolo II Símbolos bíblicos 1 Premisa 2 La convergencia de los símbolos en Sión Jerusalén a) Sión ciudad b) Sión mujer 3 Las grandes constelaciones simbólicas a) La dominante de la verticalidad b) La dominante de la nutrición c) La dominante del camino d) La dominante cíclica 4 Jesucristo fuente y centro de toda la simbología 5 Conclusión III La función simbólica en la vida espiritual 1 Simbolismo y dinámica espiritual 2 La apertura de la expresión simbólica 3 La función transformante IV Simbolismo y vida de fe

Introducción: El lenguaje simbólico

En el uso actual, la palabra "símbolo" se emplea en muchas acepciones, que hacen referencia al término más genérico de signo convencional hablan de *símbolos* matemáticos o químicos y los lingüistas, por su parte, definen todo lenguaje como simbólico En este artículo, en cambio, la palabra símbolo se refiere exclusivamente a la *imagen simbólica* tal como se utiliza preferentemente para expresar las realidades espirituales, Jesús, por ejemplo, se presenta como pan de vida o como luz del mundo, y sabemos muy bien que el *Cantar de los cantares*, con sus símbolos de la esposa, de las nupcias, del jardín, de los perfumes, etc., ha inspirado el lenguaje de muchos místicos

Como imagen, el símbolo nace y se desarrolla a través del contacto del hombre con el ambiente, y dado que este ambiente es al mismo tiempo natural y cultural, el símbolo puede referirse al mundo más primitivo de la naturaleza o bien al mundo social, de la familia y de la técnica Los símbolos naturales son percibidos desde la infancia y contienen una fuerte carga afectiva, mientras que los otros son más elaborados y aparecen en contextos a veces sofisticados, tampoco faltan descripciones bélicas aplicadas simbólicamente a la lucha espiritual

Sin embargo, es preciso advertir el contexto totalmente particular que puede asumir el simbolismo cristiano en la medida en que se inspira no sólo en los

diversos simbolismos antes descritos, sino también en la historia del pueblo elegido Efectivamente, a través de los acontecimientos de la historia de la salvación se abre camino un nuevo simbolismo de tipo histórico, así por ejemplo, la partida de Abrahán y el éxodo se convierten en símbolos de toda llamada divina y de toda liberación El denominador sentido espiritual de la Sagrada Escritura no es otra cosa que un sentido simbólico, cuya expresión más típica se basa en un simbolismo histórico

Es propio del *lenguaje simbólico* partir de la imagen para pasar a otro nivel significativo, la montaña, por ejemplo, se convierte en símbolo del esfuerzo moral o espiritual En cambio, la *alegoría* parte del concepto abstracto (el de la justicia, por ejemplo) y busca una traducción plástica del mismo la diosa con la balanza y la espada La *parábola* participa de ambos tipos de expresión, la parábola del sembrador contiene el símbolo de la simiente y se despliega en una alegoría apta para describir las diversas variaciones espirituales de aquellos que reciben la palabra de Dios

I. Los símbolos fundamentales

La simbología se esfuerza por determinar las grandes estructuras simbólicas que soportan la multiplicidad de las imágenes poéticas pictóricas arquitectónicas y místicas Muchos modelos se han propuesto a este respecto, todos ellos útiles para iluminar aspectos diversos del mundo de las imágenes Así, Bachelard ha estudiado el valor simbólico de los cuatro elementos primitivos tierra, agua, aire y fuego, y, en arquitectura, las figuras geométricas simples revisten una gran importancia simbólica, el círculo, el cuadrado, el centro y la cruz

Sin negar el valor de estas clasificaciones, es mejor basarse, como hace Gilbert Durand, en el sentido profundo de la vida imaginativa Partiendo, efectivamente, de la consideración de que la función imaginativa y fantástica se encuentra en el punto de contacto entre la conciencia y el cuerpo, Durand basa su tipología simbólica en los reflejos fundamentales en virtud de los cuales el niño, y luego el hombre, toma posesión de su espacio vital La función imaginativa deriva, pues, "del incesante intercambio entre los impulsos subjetivos y asimiladores y las excitaciones objetivas

procedentes del ambiente cósmico y social" Es preciso partir siempre de la presencia del hombre en el mundo para determinar las estructuras simbólicas

Este origen de la actividad simbólica explica algunas de sus características Ante todo, *el gesto* aparece como la actividad simbólica más significativa Entraña un dinamismo intrínseco e inmediato, que se encuentra en todas las demás figuraciones simbólicas toda ascensión "eleva" de hecho el alma y toda elevación invita a la ascensión concreta, cuando san Juan de la Cruz presenta el Monte Carmelo lo hace para inducir al lector a realizar el esfuerzo espiritual Pero hay que advertir que el símbolo no es nunca único así, por ejemplo, la escalera, la torre, el campanario son símbolos ascensionales, lo mismo que la montaña

Dado que la actividad simbólica deriva de la presencia en el mundo, expresa un valor afectivo La afectividad no es otra cosa, en realidad, que la resonancia que produce en la conciencia la situación del que vive en el mundo Los símbolos del pan o del agua limpia suscitan una reacción positiva mientras que el monstruo amenazador suscita una reacción negativa

1 LOS ARQUETIPOS SIMBÓLICOS Si guendo el criterio organizativo de Durand, definimos los grandes arquetipos simbólicos basados en los esquemas espaciales Sin embargo, en vez de reducir estos arquetipos al número de tres, añadiremos un cuarto, basado en el reflejo del caminar a) En el reflejo de elevarse se apoyan los símbolos de la subida, de la cabeza del cielo de la luz y, por lo tanto, los de la separación y del esfuerzo purificador b) Al reflejo de la nutrición corresponden los símbolos de la bajada, de la intimidad, y por tanto del regazo, de la madre, del calor, de la casa y del refugio c) A la actividad de caminar corresponden los símbolos del camino, la salida el progreso, el río y los medios de transporte d) Por último encontramos el esquema cíclico, que corresponde a la sexualidad, con los símbolos de la rueda, del ciclo lunar, del drama de la muerte y de la vida nueva [*infra*, II, 3 a d]

2 LOS SÍMBOLOS PERSONALIZADOS En una cierta correspondencia con los arquetipos que acabamos de describir encontramos otra serie de símbolos basados en las relaciones interpersonales

Su importancia en la simbología religiosa reclama una consideración particularizada a) Al esquema ascensional corresponde la figura del padre, que expresa bien la religión del Dios celestial b) Al esquema descendente corresponde el símbolo de la madre Como figura de la naturaleza no es solamente positivo, ya que en algunos contextos religiosos el aspecto bio-cosmico contiene un elemento de destrucción junto al de fecundidad c) El símbolo de la esposa no significa primariamente la fecundidad vital, sino la relación interpersonal de la amistad y del amor En la espiritualidad judeo cristiana, basada en la alianza de Dios con el pueblo elegido y con cada persona en particular, adquirirá este símbolo un valor y una extensión privilegiados d) El símbolo del hijo y del héroe se aplica ante todo al drama de la condición humana que es lucha vital contra la muerte y por el dominio del cosmos El significado del símbolo del hijo enlaza con el esquema cíclico, que tendrá su vértice en el drama de la muerte y resurrección de Cristo

3 LAS DETERMINACIONES PARTICULARES DEL SÍMBOLO Los esquemas antes expuestos permiten una comprensión genérica del mundo simbólico Mas es preciso completar el significado genérico con la consideración de las determinaciones particulares que nacen tanto de la situación individual de la persona que crea o interpreta los símbolos como de su situación cultural

El psicoanálisis de tipo freudiano ha puesto de relieve que el simbolismo personal se refiere a la historia de la persona el significado del símbolo se busca en la relación que una determinada imagen tiene con el pasado de la persona De ahí nacen dos consecuencias La primera es el aspecto negativo de la actividad simbólica en cuanto que enmascara los verdaderos deseos La segunda es la posibilidad de que tenga lugar un cambio de valor de los símbolos religiosos, el del padre, por ejemplo, puede suscitar una reacción negativa en ciertos sujetos

En contraste con esta interpretación C G Jung insiste en la función prospectiva, y, por lo tanto positiva, del símbolo el símbolo se orienta hacia el futuro y hacia los valores elevados A la desconfianza freudiana sucede una valoración de la actividad simbolizante

Dedicaremos una mención especial al simbolismo utilizado en la vida espiri

tual cristiana, que depende del ambiente cultural circunscrito por el uso de la Sagrada Escritura y de los sacramentos

La Sagrada Escritura es fundamentalmente simbólica en la medida en que los autores sagrados, y especialmente los del AT, estaban integrados en una cultura simbólica, cercana a la que encontramos en la vida religiosa primitiva. La interpretación de sus escritos debe tener presente este tipo de expresión

La interpretación simbólica no resuelve en sentido negativo el problema de la historicidad de la acción salvífica de Dios y de los relatos de la misma Sagrada Escritura. Antes bien, la revelación judeo cristiana, independientemente del género literario que utilice, se apoya siempre en acontecimientos históricos los cuales, sin embargo, contienen un significado expresado a través de símbolos de uso común: las fiestas litúrgicas, por ejemplo, se acercan a expresiones simbólicas de otras religiones

Resaltemos, por último, que el uso de los libros sagrados en la tradición ha llevado a privilegiar algunos símbolos que se han mostrado más aptos para expresar las realidades del misterio de salvación. La larga historia de Israel ha permitido dar al sentido de Dios una riqueza inmensa, expresada a través de los símbolos del padre del rey, del pastor, etc. Algunos libros, como los del *Éxodo* o el *Cantar de los cantares*, han sido fuente siempre fecunda de la expresión simbólica de la vida espiritual cristiana

Ch. A. Bernard

II. Símbolos bíblicos

1 PREMISA Dios es un león rugiente (Am 1,2, 5,8) una pantera al acecho (Os 13,7), un esposo celoso (Os 2), un padre lleno de solicitud (Os 11,1ss). La acción del Espíritu se compara al agua, a la lluvia, al viento y al fuego (Jn 3,6, 8, 4,14, 7,33, 39, cf Is 45,8) ¿Por qué estas imágenes y estos símbolos? La razón es evidente. La Escritura habla del Dios invisible, pero habla de él en su relación con el hombre. Por esta razón aun hablando de Dios, remite al tiempo y al espacio humano. La palabra de Dios es simbólica en toda la medida en que se proyecta hacia una realidad que —si bien situada más allá de lo sensible— se

refleja, no obstante, en ello. Consecuentemente, en la Biblia la espera de Dios se expresa en términos de aurora, sol y mediodía. El lugar del encuentro es el desierto, el Sinaí, la tierra prometida y la Jerusalén celeste. En el punto de encuentro entre simbolismos espaciales y temporales, se presentan los temas de la vida y del camino, de la montaña y de la ascensión, del germen y del crecimiento. La vida nueva se pone en relación con las reacciones biológicas elementales: el hambre, la sed, el sueño y la vigilia. El carácter interpersonal de la relación con Dios se anuncia mediante los simbolismos del padre, de la madre, del esposo del hijo, del matrimonio y del noviazgo.

Antes de examinar los símbolos bíblicos más importantes, formularemos dos observaciones preliminares: a) Es preciso destacar el estatuto particular del símbolo bíblico en cuanto realidad opuesta al mito. La revelación y el mito hacen amplio uso de la imagen y llegan incluso a encontrarse en la utilización de los mismos elementos figurativos. La Biblia no es la única en hablar del paraíso terrestre, del árbol de la vida, del diluvio, etc. ¿Dónde está la diferencia? Nos atenemos a la opinión de P. Ricoeur y de otros que distinguen entre los símbolos primarios y los símbolos secundarios¹. Hay realidades que el lenguaje es incapaz de expresar si no utiliza términos figurativos. Por ejemplo, el pecado es suciedad, peso, desviación y maldad. Este lenguaje metafórico en la superficie es existencial en su intención profunda. Tiende a dar cuenta de una experiencia espiritual representable tan sólo a través de aproximaciones imaginativas. Basta que los símbolos se desarrollen bajo la forma de relatos irreductibles al tiempo y al espacio empíricos, para que pasen al campo del mito. Las imágenes utilizadas en él reciben entonces el nombre de símbolos secundarios, porque todo el relato nace de la imagen en respuesta a un interrogante existencial: ¿De dónde viene la muerte del pecado, etc.? El símbolo es, en definitiva, más radical que el mito. El lenguaje no puede prescindir del símbolo, mientras que la narración mitológica interviene tan sólo de forma accidental y "secundaria". En compensación el mito conserva intactos, incluso en sus evoluciones fantásticas, los símbolos que ha asimilado. Sucede así que la Escritura aplica mitos "fraccionados", es decir, fragmentos mitológicos, aten-

diendo a los símbolos incluidos en ellos. Por ejemplo, Raab, Leviatán, etc., monstruos marinos conocidos en la mitología antigua sirven a los autores bíblicos para exponer la idea de que Dios tiene perfectamente en sus manos las potencias del mal (Job 40,15 41 26, Sal 89,11 104 26 Is 51,9, Am 9 3). Desde este punto de vista Egipto puede identificarse con Raab: "Vana e inútil es la ayuda de Egipto por esto le doy el nombre de Raab el ocioso" (Is 30,7). Egipto puesto en relación con el caos (informe de Gén 1 2 y con el monstruo Raab aparece como una forma histórica del mal). El uso de los fragmentos mitológicos sirve de mediación imaginativa para expresar la trascendencia. b) El símbolo no se puede leer aisladamente sino tan sólo dentro de la red de signos que lo rodean. El fuego en el campo de lo absoluto puede significar el amor más noble o la pasión más baja. La ciencia del símbolo supone el examen de sistemas organizados. Por esta razón nuestra disertación no se ceñirá a una simple nomenclatura de símbolos, sino que presentará imágenes articuladas cada una de las cuales manifiesta su sentido propio, tan sólo en relación con las demás. El símbolo es un conjunto móvil de relaciones entre varios términos.

Solo una palabra más sobre nuestro plan de trabajo. Tomaremos como punto de partida una simbología particularmente globalizante a nivel del AT, a saber la simbología de Sión-Jerusalén². Esta simbología coordina, efectivamente los arquetipos del monte, la luz, la purificación, la intimidad, el refugio, el camino (Sión es la meta), el ciclo temporal abolido (sobre Jerusalén no caera mas la noche), el padre, la madre, la esposa, etc. De ahí³ pasaremos a considerar las ramificaciones imaginativas mencionadas más arriba [1.1, clasificación de Durand Bernard]. Por último, llegaremos a una visión unificada, mostrando cómo Cristo es la fuente y el centro de toda la simbología cristiana.

2 LA CONVERGENCIA DE LOS SÍMBOLOS EN SIÓN JERUSALÉN - De por sí, "Sión" indica solamente la ciudadela de David. Pero muy pronto se extendió este apelativo para indicar el templo, toda la ciudad y la colina que le sirve de apoyo: "Grande es Yahvé, y muy laudable en la ciudad de nuestro Dios. Su monte santo (Sión), colina distinguida, es de toda la tierra la alegría" (Sal 48 2s). Sión, Jerusalén es al mismo tiempo capital

religiosa y política. En cuanto capital religiosa merece el nombre de madre de los pueblos: "Se dirá de Sión madre, porque una y otra nacieron en ella" (Sal 87,5). Sión, ciudad de piedra colocada sobre la montaña personificada como madre de los hombres y esposa de Yahvé, se encuentra en el punto de convergencia de todos los símbolos del AT.

a) *Sión ciudad*. Con Sión-ciudad enlazan los simbolismos del camino y de la montaña. Sión se presenta al término del camino del exodo como imagen de la estabilidad: "Tu los guas y los plantas en el monte de tu heredad, en el lugar de tu mansión que has preparado, en el santuario que tus manos, oh Yahvé, han levantado" (Ex 15 17). Dios habitara para siempre con su pueblo, ya establecido en la montaña santa (Sal 68 17) tema este espiritualizado por el trito-Isaías: "Yo habito una morada excelsa y santa, pero también estoy con el hombre arrepentido y humilde" (Is 57 15) y por el salmo 125: "Los que confían en Yahvé son como el monte Sión que por nada vacila y es estable por siempre" (v 1).

El pueblo hebreo experimento la presencia de Dios mucho antes de la fundación del templo, especialmente durante el exodo. Además la tradición de los patriarcas le habituó a la idea de un Dios que supera toda localización (cf 1 Re 8,27) y que acompaña a sus fieles (Dt 26,5-10). A este respecto es interesante advertir que en varios salmos continua asociada la temática del templo al simbolismo de la vida y del camino (cf Sal 5,8-9, 26,8 11, 31,2-4, 61,3-5, 91,1-11 etc.). Tras la construcción del templo, Dios se hace presente a quienes caminan hacia el: "Envía tu luz y tu verdad, y ellas me guien y me conduzcan a tu monte santo en pos de tus moradas" (Sal 43 5).

En su calidad más específica de montaña, Sión participa del doble simbolismo de la altura y del centro. Ante todo, la montaña representa un ideal de pureza moral: "¿Quién entrara, Yahvé en tu casa?, ¿quién morara en tu santo monte? Aquel que anda sin tacha y obra la justicia" (Sal 15,1-2). También aquí volvemos a encontrar asociados la marcha y la ascensión que tienen como meta la comunión con Dios. El mismo movimiento de pensamiento se expresa simbólicamente en Is 33,15s: "El que camina en la justicia, ése morara en

lugar excelso, cuidadela izada en roca será su refugio".

En otros textos, el simbolismo del centro se une al de la altura:

"Sucedirá en los días por venir que el monte de la Casa de Yahvé será afinado en la cima de los montes, y se alzará por encima de los collados. Afuirán a él todas las gentes... Pues de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé" (Is 2,2-4; cf Miq 4,1).

No se trata de la conversión de los pueblos al yahvismo, sino de su reconciliación gracias a la torá. Efectivamente, llegará una época en que las naciones se dirigirán hacia el santuario de Yahvé porque las leyes más sabias emanarán de él. La inspiración procedente de Sión garantizará al universo entero el equilibrio, la armonía y la paz.

Con la montaña de Sión va unida también la idea del juicio y de la separación entre buenos y malos. Yahvé se reviste de la armadura de la justicia para perder a sus enemigos (Is 63,15-19), mientras que para Sión y para todos aquellos que se alegran con ella, Yahvé aparece en calidad de redentor (Is 63,19; 66,10-16).

En el Nuevo Testamento, Sión-Jerusalén tiene el sentido de una etapa última al final de una ascensión dolorosa. Jesús, "al llegar el tiempo de su partida de este mundo, resolvió ir a Jerusalén" (Lc 9,51). Según el evangelio de Lucas, todo el misterio de Jesús alcanza su vértice en Jerusalén. Las palabras que se entrecruzan durante la transfiguración en el monte se refieren a la partida que habrá de "verificarse en Jerusalén" (Lc 9,31). Las pericopas siguientes recuerdan periódicamente la intención fijada con antelación (9,51; 13,22; 17,11; 18,31; 19,28), que es la elevación de la cruz. Pero una vez consumado el sacrificio, Jerusalén ya no es centro de atracción, sino punto de difusión. La evangelización parte de Jerusalén. Es allí donde los apóstoles reciben al Espíritu (He 2). Su voz llega primero a Judea y Samaria (He 6) y después hasta los extremos de la tierra (He 1,8; cf Lc 24,4ss), representados por Roma (He 28).

La concentración escatológica en Jerusalén (Is 66,18-24; Zac 14,10ss) no es una cuestión de coordenadas geográficas. La nueva Jerusalén, el rostro que

asume la creación salvada (Ap 21,1; cf Is 65,17), desciende del cielo. Su misma configuración refleja más su identidad humana que la arquitectónica. Las doce puertas, tres en cada lado mirando hacia los cuatro puntos cardinales y denominadas cada una de ellas con el nombre de un apóstol, los doce mil estadios de longitud, de anchura y de altura, los doce fundamentos, etc. etc., son otras tantas transposiciones al espacio de la realidad de las doce tribus. El Señor mismo ocupa el puesto del templo, mientras el Cordero hace las veces de lumbre. Desde el trono de Dios y del Cordero fluye el río de la vida. En la gran plaza hay árboles que fructifican doce veces al año. Suspendingo el ritmo de los días y las noches, se produce un día permanente y los elegidos reinan por los siglos de los siglos (Ap 21). En definitiva, la Jerusalén celestial representa la síntesis simbólica de todas las esperanzas escatológicas del AT (Is 54; 60; 62; Ez 40; Zac 14). Jerusalén proporciona su figura a la esperanza cristiana. Todos los datos imaginativos están tomados de la experiencia histórica, de los arquetipos vitales y de las expresiones culturales más prestigiosas.

El futuro escatológico es percibido intuitivamente a partir de la realidad vivida y experimentada. Pero el símbolo, como cualquier otra analogía, afirma y niega al mismo tiempo. Por eso las visiones apocalípticas utilizan con frecuencia la partícula gramatical "como" (Ap 21,2, y también 1,10.13.14.16.17; 4,1.3.7; Ez 1,26.28, etc.). Los símbolos bíblicos más atrevidos introducen la corrección analogizante en sus mismas imágenes. De aquí el "como" o la yuxtaposición de realidades materiales incompatibles. Por ejemplo, Is 60,19s: la luna resplandece junto al sol en un día que no conoce el ocaso.

b) *Sión-mujer*. Con Sión personificada como mujer enlazan los simbolismos de la madre y de la esposa. Sión reúne a sus habitantes en torno al templo y al rey y los protege contra los peligros exteriores, promoviendo en su interior el respeto de sus derechos. Sólo en un segundo momento la instancia simbolizante pasa de la madre a la esposa para significar la alianza con Yahvé, considerada colectivamente. El hecho de que Sión sea su esposa aporta una corrección de libertad al determinismo del arquetipo materno, naturalmente más instintivo.

Un texto que modula particularmente los dos simbolismos de la madre y de la esposa es Is 54. Sión, caída en desgracia y castigada por sus pecados, recibe la invitación a alegrarse. El sufrimiento ha terminado: "Exulta, estéril, que no has dado a luz..., pues son más numerosos los hijos de la abandonada que los hijos de la casada" (v. 1). Yahvé, asumiendo el papel de *goel*, es decir, de pariente más próximo, se compromete a suscitar una posteridad a la ciudad desierta de Sión. A decir verdad, Yahvé no ha repudiado a Sión (cf Is 50,1s) ni ésta es verdaderamente viuda —¡Dios no ha muerto!—; pero ha conocido el exilio, la soledad y el desprecio. La explicación última de la redención que se anuncia es la fidelidad de Dios. Sión es la esposa de la juventud, y Yahvé no la puede olvidar (vv. 5-6). El simbolismo conyugal expresa una historia común a Yahvé y a Israel, la historia de una alianza que ha conocido tiempos de crisis y de reanudación. En esta historia común el exilio aparecerá pronto como un paréntesis efímero (vv. 7-8). Nos viene al pensamiento el salmo 30,6: "Dura su cólera un instante, toda la vida su favor".

En la continuación de la composición poética de Is 54, el profeta lleva a cabo un verdadero *tour de force* imaginativo: Sión es al mismo tiempo una ciudad hecha de piedras preciosas y una mujer que se expande en sus hijos. El texto hebreo, valiéndose de un juego de palabras aparentemente gratuito, pero en realidad muy significativo, pasa de las piedras (*abanîm*, v. 12) a los hijos (*banîm*, v. 13). Esta relación entre piedras e hijos no es un elemento nuevo en la Biblia, y da testimonio de una profunda psicología. En Gén 30,3, Raquel, que hasta entonces había sido estéril, le dice a Jacob: "He aquí mi sierva Bala: entra a ella. Ella parirá sobre mis rodillas y mediante ella yo seré 'construida'" (es decir, tendré hijos). La mujer se expande en la maternidad y de alguna forma es "construida" por medio de sus hijos. Del mismo modo, también Sión se adorna de sus hijos (cf Is 19,48). Su transfiguración en una ciudad resplandeciente de piedras preciosas es, en realidad, la representación simbólica del misterio de su maternidad. En el mundo de la mujer, las joyas y los hijos son la prenda y el signo de un amor recibido y correspondido. Por esto Sión se contempla imaginativamente como una mujer adornada de brillantes y de hijos. El mejor modo de leer Is 54,11s consis-

te, pues, en dejarse encantar por las imágenes y percibir en ellas no ya la expresión de la utopía, sino la epifanía del símbolo.

Otros pasajes del libro de Isaías conocen los temas de Sión como madre y como esposa. Ante todo, Is 1,21-26. Ahí aparece el ejercicio concreto de la maternidad como justicia y como derecho reconocido a los débiles, a la viuda y al huérfano; pensamiento este que es confirmado por Is 60,17: "La paz te pondrá por magistrado, y por soberano tuyo, la justicia". Is 62 insiste más en el aspecto nupcial: "Como un joven con una virgen se desposa, así tu constructor se desposará contigo, y como el esposo se recrea en la esposa, así tu Dios se recreará en ti" (v. 5). En esta última composición poética vemos en particular cómo el lenguaje religioso afecta a la experiencia humana. De una forma delicada, pero clara, el texto da a entender que la alegría de Yahvé recuerda la de los esposos que se unen carnalmente por vez primera.

El simbolismo de Sión enriquece por correlación la figura de Dios mismo. Hay nuevas líneas de desarrollo, que se ofrecen a la reflexión teológica. "¿Puede acaso una mujer olvidarse del niño que cria, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella lo olvidara, yo no me olvidaría de ti" (Is 49,15). Mientras que todos los afectos electivos nacen de los encuentros casuales de la existencia y están expuestos al desgaste del tiempo dependiendo de las cualidades del ser amado, el amor de las madres se sitúa en el principio mismo de la existencia, es perseverante, no mengua y no es otra cosa que un don. No existe en toda la Escritura un texto que haga percibir más vivamente la profundidad y la gratuidad del amor de Dios. A Sión, que se lamenta de haber sido abandonada, le responde Yahvé que ella sigue siendo madre, suceda lo que suceda, y que es capaz de amar en una forma maternal con aquel amor que sobrevive a todas las pruebas de la existencia. Mejor aún: la desesperación en que se ve sumida Sión constituye para ella la mejor prueba de que el amor verdadero es indefectible. Sión ha perdido a sus hijos y no es capaz de consolarse. La fe le asegura entonces que existe en Dios idéntica ternura maternal y que ella volverá a esperar. Dios se muestra en concreto como el esposo de Sión precisamente porque se solidariza con la causa de los hijos: "Con tu

adversarios pelearé yo y salvare a tus hijos" (49 25)

En el Nuevo Testamento los simbolismos de Sión como madre y esposa se aplican a la Iglesia y de forma mas velada a la Virgen Maria Jesucristo se sitúa en una relacion de tipo nupcial con la Iglesia (Ef 5 25 cf Ap 21 2 9s 22 17) Por su parte Maria se ve engalanada con los rasgos de la hija de Sion en cuanto personifica a Israel que espera al Salvador (cf Lc 1 26 38 con Sof 3 14 16 17)

3 LAS GRANDES CONSTELACIONES SIMBÓLICAS La convergencia de las imagenes en Sion Jerusalén ha puesto de manifiesto cómo se desarrollan los simbolos mediante correspondencias incesantemente superadas hacia figuras nuevas Los simbolos forman constelaciones porque la realidad pretendida no se alcanza nunca El objeto se ofrece y huye en la medida en que se declara se disimula Atendiéndonos a la célebre definicion de G Gurvitch los simbolos revelan velando y velan revelando^{1 2} La forma mas util de marcar los limites del tema de nuestro trabajo nos parece pues presentar las constelaciones y los paquetes de imagenes simbólicas que se constituyen en torno a los ejes de significado catalogados mas arriba por Durand y Bernard [↗ 11]

a) *La dominante de la verticalidad* Crystalizan en torno a este primer eje de simbolizacion las imagenes de la ascension de la cabeza (y del padre) de la luz y de la separacion entre el bien y el mal Un ejemplo especialmente ilustrativo nos lo ofrece el salmo 36 6s (pero cf tambien Sal 57 11 71 11)

¡Oh Yahvé tu bondad llega hasta los cielos hasta las nubes tu fidelidad como los montes excelsos es tu justicia como profundo mar tus juicios!

El texto da una dimension cosmica a cuatro atributos de Dios Los tres primeros —gracia fidelidad y justicia— enlazan con el simbolismo de lo "alto" cielo nubes y montes El cuarto —el juicio— que es el triunfo sobre el mal se une a la imagen del caos es decir a la imagen del abismo el *tehom* de Gén 1 2 Yahvé rey reside en las alturas y eleva hasta si al justo rechazando al impio hacia las profundidades

Mas Yahvé está en su santo palacio Yahve que tiene su trono en los cielos Sus ojos estan fijos en el mundo sus miradas exploran a los hombres Yahvé escruta al justo y al impio Sobre los malos él lloverá brasas de fuego azufre y viento abrasador por porcion de su copa Yahve es justo y ama la justicia y los justos contemplaran su rostro (Sal 11 4 7)

Retornen los impios al seol todos los que se olvidan de Dios (Sal 9 18)

No le faltan motivos profundos al salmo 19 para asociar himnos distintos el primero de los cuales se dedica al cielo y al sol (vv 1 7) y el segundo a la ley (vv 8 14) En efecto la ley es luz (cf Sal 119 105 Prov 6 23) desarrolla sus mandatos con la perfeccion del sol que recorre los caminos de los cielos y traslada el orden celeste sobre la tierra No hace falta citar otros pasajes Nos limitamos a indicar algunos de ellos (1 Re 8 27 Is 6 59 1 2 63 15 19 64 1 4 5 Dan 2 37)

b) *La dominante de la nutricion* Las imagenes son las propias de la intimidad y por tanto la de la madre la del refugio y la de la casa Ya hemos visto hasta que punto se actualiza en Sion Jerusalem esta linea de simbolizacion En realidad Dios no es ni varon ni mujer pero se revela a través de las figuras del hombre y de la mujer a que nes él funda en su existencia Esto explica como en la Biblia la imagen de Dios puede presentar rasgos que pertenecen al mundo de la mujer Por ejemplo

Quando Israel era niño yo le amaba Y yo enseñaba a Ffraim a caminar Fui para él como quien alza a un niño sobre su propio cuello y se inclina hacia él para darle de comer (Os 11 1 4 cf Jer 31 20)

La imagen del refugio se toma frecuentemente del vocabulario militar (Sal 7 18 53 31 27 1 34 8 46) pero más de una vez se enriquece con los simbolismos de la nutricion (Sal 23 36 6 9) que confiere a la figura de Dios una nota de dulzura y de delicadeza En la

corriente sapiencial la tendencia a cargar el lenguaje religioso de simbolismos femeninos se acentua mas La Sabiduria ha construido su casa y ofrece un banquete "Venid comed mi pan y bebed del vino que yo he preparado Dejad la simpleza y viviréis y caminad por la senda de la inteligencia" (Prov 9 5s) El mandato de Dios se convierte de alguna forma en educacion materna en persuasion envolvente que se prodiga en una atmosfera de ternura

Vend a mí los que me desean y saciaos de mis frutos Porque mi recuerdo es más dulce que la miel y poseerme más dulce que el panal Los que me coman quedaran aun con hambre y los que me beban quedaran de mi sediento Quien me obedece no sera avergonzado y los que me sirven no pecaran Todo esto no es otra cosa que el libro de la alianza del Dios altísimo la ley que nos dio Moisés en heredad (Eclo y 24 18 23)

c) *La dominante del camino* Los simbolismos del camino y de la marcha son adecuados para expresar decision estilo de comportamiento y progresividad En primer lugar la decision "Por que mis pensamientos no son vuestros pensamientos ni vuestros caminos mis caminos 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 8 9) En este oraculo "cielo" indica la trascendencia mientras que los "caminos" afectan a la actualizacion de las decisiones divinas en la continuidad de una historia coherente

Aplicado al hombre el camino significa comportamiento Tambien el hombre posee su propio camino Sus actos lo quiera o no le llevan a la felicidad o a la perdición "Yahvé conoce el camino de los justos mas la senda de los impios se pierde" (Sal 1 6)

La misma historia de la salvacion ha sido y sigue siendo en cierta medida una migracion Abraham fue llamado para que dejara su pais y se lanzara a la aventura de la fe (Gén 12) Jacob se vio forzado al exilio (Gén 28) Por lo demas

su concepto de Dios es el tipico de un pueblo nómada "Si Dios esta conmigo y me protege en este viaje que estoy haciendo y me da pan para comer y vestidos para cubrirme si yo puedo volver sano y salvo a la casa de mi padre en tonces Yahvé será mi Dios" (Gén 28 20s) La fuerza de las circunstancias impele a Jose y a sus hermanos hacia Egipto (Gén 37 42) En realidad es Dios mismo quien dispuso aquel viaje para salvaguardar al pueblo futuro (Gén 46 5 8) Por su parte Moisés conoció la desventura del extrañamiento (Ex 2) para convertirse en el mayor caudillo de pueblos (Ex 3ss) Israel que se habia hecho sedentario siguio siendo sustancialmente nomada Toda su fe —y la nuestra que deriva de aquella— consiste en caminar con Dios en la justicia en el amor y en la ternura (Miq 6 8)

d) *La dominante ciclica* Clasificamos bajo la dominante ciclica los simbolismos vegetales biológicos y astrales Todos ellos llevan consigo un aspecto de repetición ciclos estacionales ciclos formados de nacimientos y muertes evolucion de los astros En realidad segun veremos la concepcion biblica corrige la mayoría de las veces la imagen ciclica con la lineal Mediante repeticiones y reiteraciones la salvacion avanza en un sentido irreversible El ejemplo mas elocuente nos lo proporciona a este respecto Is 55 10s "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven alla sin empapar la tierra sin fecundarla y hacerla germinar para que dé sementera al sembrador y pan para comer asi la palabra que sale de mi boca no vuelve a mi sin resultado sin haber hecho lo que yo queria y sin haber llevado a cabo su misión" El ciclo de las estaciones ha venido a ser en su totalidad anual el simbolo de la historia de la salvacion Esta conoce unos inicios apenas perceptibles como la vegetacion El grano se pierde en la tierra y germina timidamente para expandirse despues de una floración llena de lozanía De aqui las imagenes de la germinacion que salpican los capítulos 40 55 del libro de Isaias (42 9 43 19 43 8) La obra de Dios en el momento actual presenta un aspecto externo modesto Mas para quien sabe ver las cosas lleva en germen toda la magnificencia de la consumacion escatológica

Una concepción semejante a la que hemos observado en el caso del ciclo de las estaciones convertido en símbolo

de una historia con un fin irreversible, puede encontrarse también a propósito de las imágenes cósmicas. En Os 6,3, Israel espera la venida de Dios como si fuera un fenómeno inscrito en el automatismo de la naturaleza "Vendrá a nosotros como la lluvia invernal como la lluvia de primavera, que fecunda la tierra" Yahve se habría convertido de golpe en una realidad previsible, como el ciclo de las estaciones, a lo cual reacciona él diciendo "Mi juicio sale como la luz" Los simbolismos cósmicos continúan significando una venida la venida del juicio que sanciona y concluye la historia También aquí el elemento cíclico ha cedido su puesto al elemento lineal

4 JESUCRISTO FUENTE Y CENTRO DE TODA LA SIMBOLOGÍA¹ - En el Antiguo Testamento se da una convergencia de los simbolismos en Sion Dios se revela mediante su relación con las instituciones del templo, la dinastía y la capital En el Nuevo Testamento, la fuente y el centro de toda la simbología es Jesucristo "El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación porque por él mismo fueron creadas todas las cosas las de los cielos y las de la tierra las visibles y las invisibles" (Col 1,15s) En Jn 14,9 Jesús responde a Felipe que desea contemplar al Padre "El que me ha visto, ha visto al Padre Yo estoy en el Padre y el Padre en mí" Mediante la encarnación Jesús realiza en su persona la definición misma del símbolo imagen signo, gesto y acontecimiento cuyo valor significativo supera al que deriva de su existencia puramente fenoménica En su humanidad y a través de su ser y de su acción, Jesús es epifanía de Dios (Tit 2 11 14) narrador que describe al Padre a quien únicamente él ha contemplado (Jn 1,18), y realizador de sus obras (Jn 5,17, 9,4 10 37) En Cristo, primogénito de toda la creación, todas las demás criaturas adquieren su finalidad última y su poder significativo en el orden de la fe Por un lado, los elementos de la creación contribuyen con su expresividad a hacer comprender quien es Jesucristo luz, pan, vida, etc., por otro, con ser asumidos por Cristo transmiten y representan figurativamente su acción santificadora los sacramentos Así, el agua del bautismo el pan de la eucaristía el aceite de la unción etc

Cristo, fuente y centro de toda la simbología lleva a su plenitud las domi-

nantes arquetípicas que hemos examinado a nivel del Antiguo Testamento

Toda su vida es un éxodo hacia el Padre (Jn 13 1) Vencedor de la muerte, es entronizado a la derecha de Dios (He 2,36, Rom 14,9, Flp 2,9-11) para ser allí príncipe de la vida (He 3,15, 5,20), dador del Espíritu (Rom 8 11, 2 Cor 1 21s, Ef 1,13s) y cabeza de la Iglesia (Ef 1,22, 4,15, Col 1 18) Este es el sentido de la ascensión "Subió a lo más alto del cielo para que se cumplieren todas las cosas" (Ef 4,10) La vida cristiana es correlativamente una marcha hacia la casa del Padre (Jn 14 6) Todo el estilo de vida cristiano no es otra cosa que un "camino" (He 9,2, 18 25, 19,9 23, etc.) Se aplican a la Iglesia de Cristo todos los simbolismos maternos y nupciales (Gal 4,26, Ef 5,21 33, Ap 12) Por último, en Cristo se rompe el círculo vicioso vida-muerte que hace que toda criatura sea un ser-para-la muerte, en beneficio de la vida "Al que cree en mí aunque muera, vivirá" (Jn 11 25) En Jesucristo, la filiación no se reduce ya a garantizar la sucesión de las generaciones El Padre lleva a cabo por medio de Cristo su plan que sustrae a los hombres a la mortalidad "¿Dónde está, muerte tu victoria?, gracias a Dios que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 15,55s) La vida humana recibe de Cristo, alfa y omega (Ap 1,8 21,8, 22,13), su orientación e incorruptibilidad (Rom 6,8-11, Gal 2,20, 2 Cor 5 14s)

5 CONCLUSIÓN Tomar conciencia del carácter simbólico de las Escrituras significa a) Para el intérprete no traducir el símbolo en nociones y conceptos, sino enriquecerlo partiendo de la experiencia humana Semejante forma de interpretación, que sabe atesorar la experiencia de la vida, del arte y de la literatura exige finura sensibilidad y cultura Se trata, efectivamente de dominar las imágenes de la propia época para interponerlas entre el libro y sus lectores b) Para todo creyente dejarse llevar por los símbolos hasta las realidades que ellos significan Todo símbolo auténtico es por su propia naturaleza escatológico Suscita el deseo, pero no lo puede satisfacer Por ello el Evangelio apela a nuestro hambre de riquezas para inducirnos a vender nuestras perlas a cambio de la única perla, que es el reino

R Lack

III. La función simbólica en la vida espiritual

1 SIMBOLISMO Y DINÁMICA ESPIRITUAL La situación concreta del hombre espiritual supone un aspecto dinámico fundamental, que se expresa a varios niveles de la vida a nivel biológico, en dependencia inmediata de los impulsos corporales como continuación de éste a nivel cósmico, que suscita los símbolos elementales, como son el agua el fuego, el cielo, el mar etc a nivel de las relaciones interpersonales, y, por último, a nivel de los valores religiosos que en la vida cristiana se condensan en la realidad del reino de Dios en Cristo

La singular situación de la vida cristiana no reside en el hecho de que exigiera estructuras simbólicas propias sino en que el mundo espiritual se concibe como un mundo real, a saber que Dios es verdaderamente Padre Hijo y Espíritu, y que, encarnándose el Hijo, se ha servido de la realidad cósmica para conferirle una dignidad nueva en el orden de la expresión y en el de la comunicación de vida La presencia de la gracia santificante en nosotros y la continua acción de Dios que atrae hacia sí al alma suscitan un dinamismo espiritual análogo al dinamismo vital natural y, por lo tanto, una expresión simbólica del deseo y del alimento espiritual, así decimos que tenemos hambre y sed de Dios y que nos acercamos a la doble mesa de la palabra y de la eucaristía

Advirtamos, en particular, como la relación de alianza vivida en la vida mística apela al símbolo del matrimonio y del amor humano No se trata solamente de símbolos genéricos sino de la descripción particularizada de todos los aspectos característicos del desarrollo del amor humano Siguiendo el ritmo del *Cantar de los cantares* —busqueda del amado mutua complacencia y unión—, muchos místicos han descrito su aventura espiritual aplicando todos los símbolos que están presentes en el poema bíblico

Pero no basta con decir que los místicos se han aprovechado de las modalidades expresivas ofrecidas por el *Cantar* es preciso añadir que su experiencia toma su inspiración del mismo texto en la medida en que han vivido su propia relación con Dios bajo el perfil de una alianza personal

La frecuencia de este tema en la vida cristiana ha llevado a los doctores místicos como santa Teresa de Ávila y san

Juan de la Cruz a hacer de la expresión "matrimonio espiritual" (y su correlativa "noviazgo espiritual") una expresión técnica que define un grado preciso de la unión espiritual Pero, aun reconociendo el valor de su doctrina, no debemos restringir el uso de tal símbolo a esta expresión técnica, sino conservar la elasticidad característica de toda expresión simbólica Digase otro tanto de la "noche de los sentidos" y de la "noche del espíritu", el símbolo de la noche (y sus correlativos *tinieblas* del pecado y *tuebla* de la trascendencia de Dios) se entiende siempre en sentido genérico

2 LA APERTURA DE LA EXPRESIÓN SIMBOLICA - Si el símbolo tiene como primera función la de expresar el dinamismo espiritual, deberá contener, como signo expresivo, un aspecto dinámico intrínseco Y es precisamente éste el carácter que todos los lingüistas resaltan cuando establecen el contraste entre la expresión simbólica y la conceptual, que se concibe como estática Si decimos, por ejemplo que Cristo es el buen pastor, incluimos en esta expresión simbólica toda la riqueza del uso veterotestamentario de una imagen primitiva, comprendiendo en la afirmación de Jesús "Yo soy el buen pastor" (Jn 10) Y si representamos al buen pastor con una escultura, esta lleva no solo a un acto de fe en la protección y en el amor de Cristo, sino también a un impulso afectivo de confianza y de abandono Ningún concepto podría contener semejante carga expresiva y afectiva

Del mismo modo ayuda insistir en el sentido simbólico de los números, éste no se reduce al aspecto cuantitativo, sino que sugiere misteriosamente la plenitud (3 o 7), o la oposición complementaria (2) o la incompleta (6), o la unión (5)

Frente a la expresión conceptual, la simbólica tiene una profundidad que significa el paso de un nivel de significación a otro Mientras que en el lenguaje conceptual la palabra se define como precisión unívoca por su contexto el símbolo orienta el espíritu hacia un significado que supera la representación conceptual, el árbol no es considerado según su especie y el uso práctico que de él se hace, sino como símbolo de la vida

¿Cuál es el origen de esta apertura del símbolo? No proviene del objeto, el cual induce a la inteligencia a una consideración unívoca, sino del sujeto, que

posee un dinamismo innato Podemos decir todavía mejor el símbolo nace del encuentro entre el dinamismo del sujeto, que intenta expresar la propia vida espiritual, y la realidad objetiva que proporciona una correspondencia al dinamismo vital Cuando se trata de la vida espiritual, el dinamismo interior es análogo al de la vida natural la cual busca imágenes que correspondan a su modo de ser como el ser vivo debe nutrirse progresar, tener hambre y sed, descansar, etc. así el hombre espiritual es sujeto de operaciones análogas y las expresa con símbolos de la vida natural

La creación de símbolos expresivos de la vida espiritual supone, por lo tanto la percepción de una realidad objetiva que supera la posibilidad de la expresión conceptual y el movimiento hacia esta realidad, así por ejemplo el salmista puede decir "Tiene mi alma sed del Dios viviente" (Sal 42 3) Esta expresión contiene varios aspectos cognoscitivo, afectivo y funcional, es decir revela una cierta experiencia espiritual y lleva al alma a revivirla

El movimiento contemplativo paralelamente al de la cualidad supone una cierta sintonía con la expresión simbólica Quien no tiene ninguna experiencia de la relación con Dios, difícilmente puede captar el significado de la expresión simbólica "sed de Dios" Las disposiciones subjetivas son, pues, de suma importancia en la comprensión simbólica

3 LA FUNCIÓN TRANSFORMANTE A través de la función representativa aparece claramente el valor original del simbolismo Mas esto no basta Para comprender exactamente su importancia en la vida espiritual litúrgica y mística, es preciso considerar otra función, cual es la de transformar la conciencia espiritual, guiada por el dinamismo del símbolo, la conciencia asciende al nivel espiritual y se identifica con el objeto espiritual contemplado

El fundamento de esta función transformante se debe reconocer en el hecho de que la actividad simbólica se apoya en la continuidad de los diversos niveles de la vida Si no hubiera en ella una cierta continuidad por medio de la unidad de la conciencia no se comprendería el dinamismo de la expresión simbólica Ahora bien, semejante continuidad se presupone como fundamento de la unificación de la conciencia, a la que

se orienta la actividad espiritual, la cual se propone someter toda la personalidad a los valores espirituales Si efectivamente, al comienzo de la vida espiritual se advierte una cierta oposición entre los diversos niveles vitales (corporal racional, de fe y de caridad universal) el proyecto espiritual se propone llegar a una conjunción cada vez más estricta de los diversos niveles bajo el primado de la caridad

Así pues la actividad simbólica se nos presenta como un medio privilegiado para llegar a la continuidad y a la unidad vital, cuando el pan se convierte para nosotros en símbolo de la verdadera vida, el hambre corporal es considerada como el símbolo de un hambre más fundamental, y mediante esta consideración se someten a los valores espirituales los valores biológicos elementales Por otra parte, la actividad simbólica es el signo de una unidad ya operante, efectivamente como podemos observar en la literatura mística, el hombre espiritual que ha alcanzado la madurez, se hace capaz de considerar su relación con el universo de la naturaleza y de las personas mediante su relación con Dios, su sensibilidad se orienta hacia la vida espiritual, así se llega a la espiritualización de la sensibilidad En este punto encontramos la doctrina de los sentidos espirituales, ya esbozada en Juan y desarrollada después por Orígenes y los autores sucesivos Con la expresión "sentidos espirituales" no nos referimos a nuevas entidades psicológicas, sino a la sensibilidad misma elevada a la dignidad de participante de la vida espiritual

Podemos prolongar esta perspectiva en dos direcciones

De un lado, vemos cómo la integración de la conciencia supone una integración en el ambiente cósmico natural O mejor quizá el hombre no puede comprenderse plenamente a sí mismo si no se considera en su relación con la naturaleza, a la que esta tan profundamente vinculado, el símbolo tendrá la función de significar y de actuar la relación con el mundo de la naturaleza cósmica El ejemplo insuperable sigue siendo el de san Francisco de Asís en su *Cantico de las criaturas* Una vez llegado a la simpatía universal mediante una perfecta unificación de la personalidad, Francisco podía considerar a todos los elementos naturales en su fraternidad universal, tornando así la armonía primitiva y estimaba, por ello, que su *Cantico* podía servir para aplacar las disensiones entre hermanos

enemigos de las ciudades, que se encontraban en guerra continua

Por otro lado, la unificación interior lleva a la pacificación de toda la personalidad tal como se describe al término del *Cantico espiritual* de san Juan de la Cruz También el celebraba mediante su canto la reconciliación con el mundo exterior y la unidad interior reconquistada La señal de esta reconciliación total es la paz que repercute también en la sensibilidad "Los cuales (los sentidos) en este estado dice aquí la esposa que descienden a vista de las aguas espirituales porque de tal manera esta ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recogen a participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios esta comunicando al alma en lo interior del espíritu según lo dio a entender David cuando dijo 'Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo' (Sal 83 3)" (*Cantico espiritual*, 40,5) A esta meta tiende la vida espiritual según el testimonio de los místicos

Esta valorización de la sensibilidad humana confiere a la experiencia espiritual una dimensión nueva, aportando a toda la humanidad una riqueza inestimable Según observan psicólogos como Jung y Baudouin, nuestra vida moderna se caracteriza por un grave desequilibrio, mientras que los aspectos racionalizantes y técnicos llevan a un exceso de abstracción (reflejado por el lenguaje técnico y filosófico) disminuye cada vez más la parte de la sensibilidad y la poesía, con la consecuencia de suscitar reivindicaciones de la sensibilidad por ejemplo en el erotismo o en la droga De ahí que, mediante las actividades que se sirven del simbolismo —es decir, las actividades artísticas—, el hombre moderno debería ir a la búsqueda de un mayor equilibrio entre los diversos componentes de su psiquismo Compete a la actividad simbólica establecer un sano equilibrio en favor de la cualidad de la vida humana

No puede decirse que la vida cristiana no se resentía también de este predominio del racionalismo, así se ve en la formación teológica, demasiado abstracta y orientada a la pura objetividad científica Por su parte, la vida espiritual intenta contrapesar el exceso de racionalismo de la vida cristiana En la medida en que, gracias a las actividades simbólicas de la liturgia, del arte sacro de la expre-

sión poética etc., el cristiano sea capaz de alcanzar una expresión más concreta y más cercana a la condición encarnada del psiquismo humano, en esta medida asistiremos al logro de un equilibrio afectivo y espiritual

IV. Simbolismo y vida de fe

Se plantea ahora un último problema dada la importancia de la realidad simbólica en la vida cristiana ¿no existe quizá el peligro de reducir la vida cristiana a la actividad simbólica, hasta el punto de olvidar o negar la intervención divina, que nos comunica una vida sobrenatural irreducible a la natural?

La respuesta se articula en dos proposiciones por una parte, los sacramentos cristianos revisten una condición simbólica, aunque posean una eficacia propia y por otra la encarnación del Verbo hace de la vida de Jesús una manifestación simbólica de la realidad divina

En los sacramentos no podemos separar efectivamente el rito de la palabra, que les confiere plena significación estos dos elementos constituyen a los sacramentos de forma que significan lo que realizan y realizan porque significan Los gestos y las materias sacramentales pertenecen *de jure* a su significado y los convierte en ritos simbólicos de comunicación de vida divina, expresamente querida y determinada por Dios mismo en Cristo Desde este punto de vista la vida litúrgica cristiana crea y mantiene siempre un espacio para la expresión simbólica

El sentido profundo de los sacramentos cristianos esta bastante claro, simbolizan los grandes temas de la vida espiritual del hombre el nacimiento, el crecimiento el renacimiento espiritual, la alimentación, la comunión con Dios y con los demás la purificación, la curación y la santificación de los estados de vida Ahora bien estos temas principales son los temas de toda religión no hay que extrañarse, por tanto, si la misma estructura simbólica determina todos los ritos religiosos Esto no significa una negación de lo específico de la vida cristiana, que se basa en la intervención histórica de Dios en Cristo, sino solamente en el arraigo de la vida religiosa en las profundidades de la condición humana

Sirviéndonos del ejemplo del bautismo, vemos cómo se entrelazan los aspectos simbólicos con su relación con la

historia de la salvación, de la cual extraen su virtud santificante.

Sumergirse en el agua simboliza el retorno a las aguas míticas portadoras de muerte y de vida y que sugieren la salida del seno materno. A esta significación universal se añade, sin embargo, la relación histórica con el misterio pascual de Cristo. El significado del bautismo cristiano no es, pues, tanto el de ser participación en el rito universal de muerte y resurrección necesario para recibir una vida nueva, cuanto ser participación de la muerte y resurrección de Cristo mediante la adhesión de la fe.

Así pues, el significado del bautismo cristiano se enriquece con todos los valores contenidos en el misterio de la incorporación mística a Cristo, es decir, con todos los aspectos relacionados con la liberación del pueblo hebreo, con la lucha contra el enemigo espiritual y con la agregación al nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia.

En la praxis pastoral, el punto más delicado de la catequesis sacramental consiste en hacer comprender el valor simbólico de los signos queridos por Cristo. Al presente, este valor no lo perciben ya inmediatamente muchos contemporáneos nuestros, que sufren la influencia de la civilización técnica. Resulta por ello necesario adquirir una cierta cultura bíblica, que haga comprender el significado simbólico de los ritos. Lo que se dice del bautismo, que hemos analizado, aplíquese también a los demás sacramentos; es preciso percibir en ellos el sentido simbólico, fundado ya sea en el significado natural de los signos, ya en su significado propio dentro de la historia de la salvación.

La actividad sacramental no agota la función simbólica de la vida cristiana. Es preciso, en efecto, tener en cuenta la actividad contemplativa, centrada en la meditación de la persona y del mensaje de Cristo. Ahora bien, según lo demuestra la praxis de la Iglesia, la contemplación de Cristo supone la percepción de la presencia de Dios en la humanidad de Jesús. Según la frase del evangelio de san Juan: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (14,9). Jesús afirma que es la manifestación de Dios Padre, y por ello lo podemos considerar como símbolo de Dios. No es que neguemos en modo alguno la realidad histórica del Verbo de Dios encarnado; más bien queremos insistir en el hecho de que en su vida concreta Jesús de Nazaret es siempre símbolo de una realidad distinta de la que

vemos; él revela al Padre, su poder, su bondad, su misericordia, etc.

De una forma misteriosa, al contemplar la vida de Jesús en sus diversos misterios, entramos mediante la fe en la percepción de la presencia activa del Padre, que se revela como sabiduría, vida, luz y amor. Jesús se ha transformado para nosotros en el único camino que conduce a la verdadera vida.

Siendo Cristo plenitud de la revelación del Padre y medio de la comunicación de vida divina, todos los aspectos de nuestra vida espiritual encuentran su justa expresión en él. En consecuencia, todos los símbolos que expresaban la realidad espiritual prometida y deseada bajo la antigua alianza adquieren en Cristo un cumplimiento nuevo: la viña de Yahvé, la luz de la ley, el pastor, etc. Por otra parte, los símbolos que expresan el deseo de la vida eterna se enlazan en Cristo con los símbolos antiguos: el banquete, la ciudad santa, el paraíso. Según la expresión de Juan, siendo el cuerpo de Cristo resucitado el templo verdadero, en él se manifiesta toda la gloria de Dios que resplandecía en el templo de Jerusalén.

En Cristo, el símbolo es verdad: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6).

Ch. A. Bernard

Notas—(1) P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969.—(2) Citado por J. Chevalier en *Dictionnaire des symboles* (dir. por J. Chevalier), XVIII, Laffont, París 1969.—(3) L. Alonso Schökel, en *Concilio Vaticano II. Comentarios a la const. Dei Verbum* (dir. por L. Alonso Schökel), Ed. Católica, Madrid 1969, 562-564.

BIBL.—AA. VV., *Simbolismo, sentido y realidad*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1979.—Azcué, E. A., *Arquetipos y símbolos celestes*, B. Aires 1976.—Cassirer, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.—Eliade, M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1955.—Guenón, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Edit. Universitaria, B. Aires 1976.—Jiménez, J. O., *El simbolismo*, Taurus, Madrid 1979.—Jung, C. G., *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona 1981.—Mulago, V., *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, Ed. Católica, Madrid 1979.—Rosa de Luna, M., *El simbolismo de las religiones del mundo y el problema de la fidelidad. Comentarios a "la doctrina secreta"*, de H. P. Blavatsky, Eyras, Madrid 1977.—Urech, E., *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972.—Véase bibl. de la voz *Artista*.

SOCIOLOGIA (y espiritualidad)

«SUMARIO: I. Sociología y religión: Precomprensiones culturales: 1. Sociología e historia de la espiritualidad; 2. Espiritualidad y condicionamientos socio-culturales; 3. Relación dialéctica entre lo espiritual y lo temporal - II. La espiritualidad del sociólogo: 1. Actitudes anti-espirituales; 2. Hacia una nueva ética profesional del investigador social: a) La sociología como investigación participada, b) La sociología como instrumento diagnóstico y como poder desmitificador - III. Nuevas relaciones entre sociólogos y teólogos: 1. Sociología y eclipse de lo sagrado: a) Cambios del fenómeno religioso, b) Readaptaciones del hecho religioso a la nueva sociedad, c) Supervivencias de la religión en la edad secular; 2. Relativización de la sociología; 3. Previsiones sociológicas sobre el futuro de la religión; 4. Indicaciones sociológicas para una espiritualidad auténtica.

I. Sociología y religión: Precomprensiones culturales

La hostilidad de los cultivadores de la teología frente a las ciencias psicociológicas se remonta al siglo pasado. Precisamente de estos sectores habían partido ataques a fondo, que también se difundieron rápidamente a nivel popular, contra la religión y la espiritualidad, degradadas a expresiones omíacas y delirantes de las criaturas oprimidas en busca de evasiones consoladoras, o reducidas a formas ambiguas de cobertura y soporte de las clases dominantes. Estas clases, se argüía, con tal de no ceder el paso a nuevas fuerzas hegemónicas, con tal de conservar el poder y no alterar los equilibrios socio-económicos fatigosamente conquistados, estarían siempre dispuestas a instrumentalizar el aparato institucional eclesiástico y las mismas actitudes religiosas de fondo. En las perspectivas marxistas relativas al tema de la religión y la espiritualidad—perspectivas ampliamente aceptadas e incluso agravadas y racionalizadas a consecuencia de la afirmación de la mentalidad positivista y científicista—hay que ver una de las razones principales de que la investigación sociológica, aunque diversamente orientada, haya encontrado serias dificultades antes de obtener el derecho de ciudadanía en el ámbito de las ciencias religiosas, incluso sólo en función de *partner* de la filosofía, tradicionalmente *ancilla* del saber teológico.

Debido, sin embargo, a la progresiva disminución de las precomprensiones

negativas frente a la religiosidad, demostrada por importantes corrientes de la investigación sociológica, se ha venido abriendo camino también entre los estudiosos católicos la idea de que los mismos fenómenos de la vida religiosa, en cuanto fenómenos humanos socialmente condicionados, son susceptibles de investigación empírica. Es de recordar la influencia positiva de Max Weber, el cual, aunque era personalmente agnóstico, favoreció el ingreso masivo de estudiosos cristianos en el campo de la investigación sociológico-religiosa con la teoría del poder carismático y, sobre todo, con una serie de penetrantes intuiciones acerca del origen y el desarrollo de la religión y de las iglesias. Mientras Marx presentaba la religión como una simple derivación superestructural de variables sociales consideradas más fundamentales y, por lo tanto, como un epifenómeno desprovisto de valor y, en definitiva, contra-productivo de cara a los efectos de la innovación social, Max Weber tiende a demostrar, manteniéndose fiel a la metodología empírica y no-valorativa del saber sociológico, que el papel de la religión es el de un elemento causal independiente, que influye positivamente en el curso de la historia, al menos desde el momento en que las objetivaciones religiosas se aproximan al tipo de la secta, del carisma y del profeta. En cambio, cuando la religión se institucionaliza en Iglesia y en lugar del *carisma* y de la profecía, aparece en ella el *oficio*, se verifican fenómenos de conservación, burocratización e inmovilismo. Es bien conocida la tesis weberiana, según la cual el desarrollo de las estructuras socio-económicas marcadas por una racionalización sistemática del trabajo (capitalismo) se encontraría precisamente ligado al predominio de formas religiosas inspiradas en el *ascetismo mundano* y caracterizadas por experiencias *profético-carismáticas* vividas en el cuadro organizativo de la *secta* (protestantismo-calvinista)¹.

Actitudes comprensivas frente a la religión y a su función social se fueron manifestando en años ya más cercanos a nosotros en corrientes sociológicas americanas² y también, en la misma área cultural de inspiración marxiana, en el marxismo abierto y crítico. La pretensión exclusiva y totalizante del científicismo es abandonada, como sucedió en la escuela de Franckl y en pensadores aislados, por lo cual la misma

lectura "materialista" del fenómeno religioso ha sugestionado a algunos estudios católicos³. De ahí un cambio radical por parte de los teólogos modernos en relación con la sociología y las ciencias del hombre, que, especialmente en las teologías "socializadas" (teología política, teología de la revolución, teología de la liberación...), se convierten en el nuevo *locus theologicus* de que parte la reflexión teológica y con el que se confronta incesantemente⁴.

1. SOCIOLOGÍA E HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD - La teología actual se muestra cada vez más concorde con la idea de que no existe una fe (y, consecuentemente, una espiritualidad) ahistórica y atemporal⁵. Es lógico, por lo tanto, que un saber sociológico fiel al método empírico y respetuoso de sus propios límites interpretativos resulte precioso para los fines de una reflexión teológica que se proponga la actualización y la reinterpretación del mensaje: "La palabra de Dios, que nos ha sido dada únicamente en la forma histórica de palabras humanas y lenguaje de la experiencia humana, exige, en realidad, una hermenéutica 'concorde con los datos reales'...; pero, en cuanto mensaje cristiano que es, la reproducción interpretada tendrá que ser inteligible, accesible y adecuada también para nuestro tiempo. De ahí que, a causa de nuestros distintos presupuestos, se exija una reinterpretación"⁶. Para conocer "las comprensiones", situaciones y tendencias de desarrollo típicas de nuestra época, resulta necesario el recurso a la sociología. Pero esta colaboración se impone por otra razón: se advierte cada vez con mayor agudeza la exigencia de esclarecer los orígenes de las tradiciones concretas y conceptuales de la teología, así como la función y consecuencias sociales —no sólo normativas, sino también prácticas— de la teología, de la predicación y de la doctrina de la Iglesia⁷. Sin embargo, como tendremos ocasión de aclarar más adelante, este encuentro dialogal entre sociología y teología no se produce sin problemas ni dificultades.

También para conocer la evolución de la espiritualidad y comprender mejor la sucesión de las diversas formas que ha asumido en el curso de la historia, la aportación del saber sociológico puede resultar fecunda. El, en efecto, sugiere hipótesis interpretativas sobre por qué algunas de estas formas de espirituali-

dad aparecen bien integradas en la realidad histórica de la que surgen, mientras otras aparecen disociadas de la vida real; la sociología ayuda a descubrir condicionamientos estructurales y muchas veces revela las intenciones objetivas, reales pero ocultas, que están por encima de las piadosas intenciones subjetivas y superficiales⁸.

Estudiosos modernos de la evolución de la espiritualidad cristiana admiten, junto a criterios de orden ontológico, otros de naturaleza psicológica. Los primeros se refieren a la presencia y a la acción del Espíritu, protagonista de la vida interior del creyente, quien, por su propia naturaleza, escapa a toda pretensión de análisis empírico. Los otros criterios, en cambio, son susceptibles de constataciones precisas⁹. Generalmente se coincide, en efecto, en afirmar que la evolución psicológica condiciona la vida espiritual en su conjunto: las actitudes frente a Dios, la oración y los estados místicos: "Nuestro comportamiento interior frente a Dios no es el de hace diez, veinte o treinta años ni el que será dentro de un determinado número de años, porque nuestra vida interior, en el sentido más general del término, comporta una cierta evolución en todos los ámbitos"¹⁰. Es raro encontrar un reconocimiento tan abierto de los condicionamientos socio-culturales de la espiritualidad; efectivamente, faltan investigaciones rigurosas que, sometiendo a examen los diversos tipos de espiritualidad, pongan de manifiesto las situaciones estructurales que los han condicionado. Está claro que el peligro sería establecer un paralelismo riguroso entre los criterios "ontológicos" y los de orden psicológico y social, o, peor aún, olvidar prácticamente la acción del Espíritu dando una preferencia exclusiva a los datos sociológicos.

2. ESPIRITUALIDAD Y CONDICIONAMIENTOS SOCIO-CULTURALES - Precisamente porque está orientada a diagnosticar el estado de la sociedad y a auscultar sus ritmos, la sociología pone de manifiesto los nexos existentes entre los hechos y las ideas, entre las situaciones socio-económicas y las variaciones culturales, entre las funciones "latentes" —es decir, consecuencias objetivamente observables de un comportamiento, pero que no entran en su motivación— y las funciones "manifiestas". Por esta naturaleza suya desmitificadora en gran medida, la sociología ofrece aportaciones

notables a la comprensión de los procesos de historización e institucionalización de la fe, de las diversas modalidades individuales y sociales, oficiales y populares de la religión, así como de las actitudes diversas de la espiritualidad que acompañan a dicha evolución. Tampoco puede separarse la relación interior de quien cree en Dios, o sea, la espiritualidad, de las condiciones sociales concretas en que está situada la persona del creyente, aun cuando muchas veces éste piense de buena fe que es capaz de aislarse y vivir su relación personal con Dios bajo la acción directa del Espíritu, poniéndose al resguardo de toda influencia socio-cultural extrínseca.

No pocas veces se han perfilado —y vuelven a presentarse en las encrucijadas históricas— ciertas actitudes espirituales de individuos y de grupos definibles como "espiritualidad de fuga"¹¹, precisamente porque rehusan sumergirse y encarnarse en la dialéctica histórica con la pretensión —proclamada con vivacidad y legitimada teológicamente— de cerrarse en la intimidad de Dios, solos con el Solo, y de esquivar así los condicionamientos negativos de este mundo pasajero. Pues bien, sería cometido propio del análisis sociológico descubrir si semejante pretensión, prescindiendo de su legitimidad teológica, está objetivamente fundada o si no oculta también condicionamientos sociales precisos. Se advierte, efectivamente, que estas actitudes espirituales prevalecen en momentos en que las culturas dominantes no aceptan a la Iglesia naciente y ésta sufre persecuciones, o bien cuando, una vez afirmada institucionalmente y convertida en cultura hegemónica, la institución religiosa y eclesial se mundaniza. A las espiritualidades de fuga les suceden —y alguna vez les acompañan— las espiritualidades de encarnación, de testimonio misionero y de confrontación dialogal, las cuales, sin embargo, experimentan también notables variaciones, en las que siempre se encuentra en una cierta medida el condicionamiento histórico: cuando la cultura cristiana es hegemónica y cuando la Iglesia tiene una posición de fuerte control social, la espiritualidad del creyente y la acción pastoral asumen fácilmente unos caracteres triunfalistas: cuando la hegemonía cede el paso a una situación distinta de carácter pluralista, el creyente, al tomar más conciencia de la naturaleza trascultural de la fe e instruido por los "sig-

nos de los tiempos", intenta los caminos difíciles del encuentro con Dios a través de la confrontación con las diversas culturas para animarlas cristianamente allí donde sea posible o impugnarlas cuando la animación resulta imposible.

Es muy ilustrativo a este respecto el estudio sociológico de las diversas modalidades de la experiencia de lo sagrado y de la apelación a Dios en los diversos contextos socio-culturales; cuando éstos se ven afectados por un escaso desarrollo de los instrumentos racionales aplicados al conocimiento del hombre y de la naturaleza, prevalece una *modalidad sacra* de la religión con fuertes caracteres mágico-supersticiosos, enmarcados en la perspectiva del "Dios-tapagujeros". Pero esta misma modalidad "sacral" puede surgir también en momentos de gran desarrollo de la racionalidad científica y tecnológica, precisamente como "reacción a las pretensiones totalizantes de la ciencia y como 'segunda línea de defensa' contra las inevitables decepciones provocadas por las insuficiencias e incongruencias de la racionalización"¹¹. Por el contrario, la *modalidad secular de la experiencia de lo sagrado* —en la que maduran fácilmente las espiritualidades marcadas por el diálogo y la encarnación en la dialéctica histórica—, modalidad caracterizada por la tendencia a concebir la presencia de Dios en el mundo en términos de trascendencia, surge especialmente en las épocas en que el desarrollo científico y técnico establece las premisas para una progresiva autonomía de lo profano y ofrece los instrumentos cognoscitivos idóneos para la comprensión y utilización del mundo.

Así pues, parece que una historia de la espiritualidad cristiana y de cualquier otra espiritualidad surgida en diversos contextos religiosos, no puede prescindir de estas consideraciones sociológicas, si quiere ser adecuadamente interpretativa y superar la crónica supraestructural de las experiencias de lo divino. La mentalidad y la metodología sociológicas resultan también útiles para captar la influencia de las diversas espiritualidades en la convivencia civil y eclesial por lo que concierne a sus aspectos estructurales y funcionales. Si, efectivamente, es cierto que las situaciones socio-culturales dejan su impronta en las diversas espiritualidades —monásticas o laicales, abiertas o cerradas, monolíticas o dialogales, de gueto o de animación— éstas, a su vez,

dejan sentir más o menos profundamente su influencia en la convivencia humana no sólo eclesial sino también civil. Como ejemplo típico, piénsese en la influencia de la espiritualidad benedictina o franciscana en los contextos socio-culturales del pasado, y en la influencia que las espiritualidades subyacentes a movimientos religiosos contemporáneos —institutos seculares, grupos de intenso compromiso religioso y social— pueden ejercer también en nuestra ordenación social. Sería interesante a este respecto llevar a cabo un cuidadoso análisis sociológico de las mutuas interferencias entre las corrientes teológicas de la liberación y las situaciones de subdesarrollo y dependencia típicas de América Latina.¹²

Un sector particularmente interesante y bastante estudiado en la actualidad es el de las relaciones entre religiosidad oficial y religiosidad popular. El tipo de espiritualidad subyacente a la primera presenta los caracteres propios de una espiritualidad más bien elitista y orientada a la consolidación institucional de la religión, en cambio, la segunda, en cuanto expresión prevalente de las clases subalternas expresa una espiritualidad de resignación, pero con notables potencialidades incluso innovadoras [✓Religiosidad popular]. La sociología, ayudada por la psicología social, que interpreta mejor los elementos subyacentes a nivel subconsciente, puede ayudar al estudio de los fenómenos religiosos a descubrir lo “latente” de estas formas religiosas además de concretizar sus correlaciones con las estructuras socio-económicas que las condicionan.

3 RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE LO ESPIRITUAL Y LO TEMPORAL. Son de sobra conocidas las antiguas y recientes diatribas en torno a esta relación¹³, cuya comprensión exacta se ve comprometida incluso por motivos semánticos, puesto que los términos espiritual y temporal están cargados de significados distintos, que les hacen ser ambiguos. El problema de dicha relación vuelve a plantearse también en materia de sociología de la espiritualidad, en cuanto que del análisis fenomenológico parece obligado deducir que la misma vida interior de la persona y su contacto íntimo con Dios, lejos de poder ser considerados como una variable independiente exclusivamente ligada a la acción atemporal e incondicionada del Espíritu, se insertan en un contexto no

sólo psicológico sino también socio-cultural, cuya diversa actitud condiciona etapas y expresiones de la misma espiritualidad.¹⁴

Las dificultades se acrecientan cuando se trata de determinar la naturaleza del condicionamiento que, según la ideología marxista clásica, habría que interpretar en sentido determinista y exclusivo. En tal caso, la autonomía y el carácter específico de lo “espiritual” se perderían obviamente. En cambio, si el condicionamiento se plantea de manera que se excluya un rígido determinismo y se renuncie a toda teorización ambigua del primado de lo temporal sobre lo espiritual, pero tomando nota con serena objetividad de la mutua correlación dialéctica entre la vida espiritual y sus condiciones históricas, el análisis sociológico resultará evidentemente fecundo.¹⁵

II. La espiritualidad del sociólogo

La espiritualidad cristiana, por su carácter totalizante, da nervio y sustancia a la ética de las diversas profesiones [✓Trabajador]. No está, por tanto, fuera de lugar intentar una determinación provisional y abierta a ulteriores desarrollos, de los caracteres espirituales y de las constataciones de valores en que debiera inspirarse la deontología profesional del investigador, y especialmente del sociólogo. Mas en este punto, análogamente a la metodología seguida en otras voces, es oportuno preguntarse cuál es la “vivencia” de los sociólogos en la actualidad y si en la multiplicidad de las orientaciones ideológicas, muchas veces contrastantes es posible identificar denominadores comunes, ya sean de signo negativo ya de signo positivo.

1 ACTITUDES ANTIESPIRITUALES - La historia de las diversas corrientes sociológicas y la observación de la realidad contemporánea revelan la permanencia de determinadas investigaciones sociológicas que rechazan deliberadamente toda inspiración ideológica abierta, privilegiando de forma exclusiva la metodología científica “libre de valores”. Es la actitud típica del cientificismo, que no acepta interlocutores y declara “carentes de sentido” todas las formas de saber que no entran en el estrecho perímetro de la verificabilidad empírica. Como ya advertíamos, por las desmentidas que la

misma historia da a la presunción cientificista y debido a las revisiones metodológicas más atentas llevadas a cabo por insignes cultivadores de las ciencias del hombre esta actitud neopositivista va atenuándose y con ella se van cambiando también los prejuicios antiespiritualistas originados por el cientificismo. Cada vez son más numerosos efectivamente los investigadores que se marcan como pauta el respeto a la realidad humana, conscientes de su autonomía y densidad, como canon fundamental de su propio esfuerzo. Este respeto es ya un elemento de espiritualidad natural, que el fermento cristiano acepta y desarrolla. No obstante, en el ámbito de nuestra sociedad consumista queda abierta la posibilidad —nada teórica ni remota— de instrumentalizar la investigación según las intenciones del comitente con propósitos de poder y de lucro y, por tanto en un sentido netamente antiespiritual e inmoral. Con ello, los datos de la investigación no son respetados, sino forzados, secundando los fines ambiguos de los patrocinadores, ya sean dirigentes industriales o personalidades del mundo político.

2 HACIA UNA NUEVA ÉTICA PROFESIONAL DEL INVESTIGADOR SOCIAL - A estos horizontes estrechos y ambiguos se contraponen los espacios de una espiritualidad abierta y humanística susceptible por eso mismo de una animación espiritual y cristiana, precisa y específica de tipo caritativo y pascual. El sociólogo de inspiración cristiana se da cuenta —quizá con pesar— del límite de su propia investigación y es consciente del carácter provisional y falsificable, tanto de las hipótesis de trabajo formuladas como de las interpretaciones avanzadas sobre la base de los datos recogidos y descifrados. Tiene presente constantemente la enorme complejidad del hombre, cuya realidad sobrepasa el perfil observable de los comportamientos y acepta consecuentemente las referencias y las confrontaciones de carácter interdisciplinar con otros saberes y enfoques de la realidad humana, que permiten lecturas más amplias y profundas. Una deontología profesional del sociólogo inspirada cristianamente, a la vez que evidencia la necesidad de la competencia —que impone una actualización teórica incansante y un contacto continuo con los sujetos vivos y cambiantes de la propia investigación—, subraya la exigencia de una seriedad

moral responsable y vigilante, apoyada en la convicción de que la ciencia, lejos de ser abstractamente “neutral”, objetiva y ajena a la mezcla, se ve involucrada en la dialéctica histórica e instrumentalizada por los diversos centros del poder. El investigador cristiano no podrá, por lo tanto, dejar de valorar los fines que guían a sus patrocinadores y debiera avanzar sus propias objeciones de conciencia frente a operaciones inhumanas o antipersonales, sin buscar excusas en la presunta “neutralidad” de la investigación. Igualmente resistirá a las tentaciones de lucro y de poder, que podrían inducirle a elaborar investigaciones complacientes *ad usum delphini*.

Por último, la inspiración cristiana llevara al sociólogo a una comprensión profunda de su propia profesión en el ámbito de una espiritualidad de servicio, animación y participación, que, al decir de eminentes cultivadores de esta disciplina, caracterizan precisamente a la sociología.¹⁶

a) *La sociología como investigación participada*. La mejor deontología es la que toma en serio la profesión y es capaz de desarrollar todas sus implicaciones positivas. Ello está en consonancia con una *espiritualidad de encarnación*, como la auspiciada en los documentos del Vat II que, sobre todo en el tema de la espiritualidad del laicado (AA 22ss), estimulan a buscar la unión con Cristo en el cuidado de la familia y en los demás compromisos seculares, que convergen en el cometido grave y sublime de la instauración y animación cristiana del orden temporal. Las consideraciones que propone Ferrarotti sobre la fisonomía de una sociología “participada y participante” constituyen una buena base de partida para un tipo de deontología de la investigación animada por una espiritualidad “encarnada”, por ello nos permitiremos resumirlas brevemente.

Una sociología que pretenda ser abstracta, neutral ajena a la mezcla y objetiva igual que una investigación física, termina siendo una “evasión”, fácil de instrumentalizar. Por el contrario, una sociología participada, es decir, acompañada de la conciencia intensa y apasionada de la propia función al servicio de la sociedad y no de los intereses peculiares de los patrocinadores, no se resuelve nunca en una evasión ni pierde su propia autonomía conceptual y ope-

rativa. Una sociología que se proclama no participante, desprendida y neutral se reduce muchas veces a una simple colección de datos útiles para los patrocinadores, a una descripción rigurosa y minuciosa, pero delimitada y sectorial, que, por carecer de nexos con la sociedad más amplia, se transforma en una justificación de la situación de hecho, en una descripción de los cambios sociales, estructurales y supraestructurales que no saca consecuencias, es decir, que no valora ni juzga en nombre de la neutralidad científica y de la respetabilidad académica, contribuyendo así a echar tierra sobre los problemas y a aplazar *sine die* las posibles soluciones alternativas.

Una sociología no participe acaba muy fácilmente siendo una filosofía de nivel medio para la sociedad industrial, una filosofía inhibida, incapaz de pensar hasta el fondo sus propias ideas; o bien una filosofía incapaz de trascender esta misma sociedad y, por lo tanto, obligada a soportarla y justificar su lógica¹⁷.

b) *La sociología como instrumento diagnóstico y poder desmitificador.* Con el fin de comprender mejor las posibilidades que ofrece la investigación sociológica a una espiritualidad que se proponga la realización del amor cristiano en términos concretos de servicio y de animación de la convivencia civil y eclesial, convendrá tener presente algunos otros caracteres y funciones del análisis sociológico. Este análisis, llevado con la necesaria severidad, ayuda a aclimatar el desarrollo industrial de forma que no altere la estructura local más de lo necesario; no hace descender de lo alto los procesos innovadores, sino que constituye en protagonistas activos a los interesados en el desarrollo, estimula el nacimiento de una conciencia común en torno a los problemas comunes, ayuda a desmitificar los prejuicios, identifica las necesidades reales y esclarece sus términos, hace que frente al juicio de los planificadores reaccione el juicio de la comunidad, juicio que viene a representar una nueva variable que hace aclimatar localmente el proceso de desarrollo por encima del paternalismo discrecional y del juicio tecnocrático unilateral¹⁸.

Como es fácil comprender, una investigación sociológica que responda a estos caracteres y se fije previamente estos objetivos constituye una forma de servicio de gran trascendencia cristiana

a las personas y comunidades locales; impide su manipulación y las implica activamente en los procesos evolutivos. Obviamente, el juicio global sobre los modelos de desarrollo y el tipo de convivencia que se nos propone crear impone la apelación a otros saberes meta-científicos; sin embargo, la aportación del saber sociológico permanece fundamental. Aunque no señale como ciertas metas preestablecidas dogmáticamente, ni prescriba fines a la acción social, ni juzgue moralmente las opciones, la sociología, "quizá más que cualquier otra disciplina científica, plantea un problema de compromiso social y humano a sus cultivadores"¹⁹.

En opinión de Ferrarotti, los sociólogos no son dispensadores de paz, felicidad y sabiduría referidas a fines últimos, sino *testigos* o —según se expresa Friedmann— moralistas de la sociedad industrial, que nos hacen tomar conciencia de la situación real y específica en la que nos encontramos inmersos y por la que estamos condicionados; nos informan sobre las líneas tendenciales de desarrollo de esta misma sociedad; nos ayudan a atacar los mitos, los prejuicios tradicionales y los estados emotivos carentes de justificación racional y a desmitificar las construcciones ideológicas y las prácticas políticas que, saltando las oportunas mediaciones culturales, pretenden tener un carácter científico de alcance universal. El efecto del impacto sociológico sobre las religiones políticas laicas y sobre las ideologías mistificadas es explosivo, como bien saben los regímenes autoritarios, que no conceden pleno derecho de ciudadanía a la investigación sociológica, sino que tienden a excluirla o a manipularla²⁰.

III. Nuevas relaciones entre sociólogos y teólogos

Aunque no exista una sociología cristiana —expresión todavía en uso, si bien un tanto ambigua, para indicar la enseñanza social cristiana—, es evidente que, en el marco de una sociología participada, la inspiración cristiana personal del sociólogo y el cuadro de valores en que cree influyen en la misma investigación: en la elección de objetos a los que aplicarla, en la formulación de las hipótesis de trabajo y, sobre todo, en la conciencia del servicio prestado a la comunidad civil y eclesial mediante el riguroso empleo del análi-

sis científico. Esto se ha verificado especialmente en el ámbito de la sociología religiosa, donde eminentes estudiosos han realizado aportaciones tan importantes y significativas, que han inducido a los teólogos a deponer aquella actitud de desconfianza que había marcado sus primeras relaciones con la ciencia sociológica. Incluso —como ya se advertía— las cosas han cambiado hasta el punto de que no pocas corrientes teológicas han dado la impresión de querer que la sociología y las ciencias del hombre suplanten absolutamente a la filosofía, *partner* tradicional de la teología. Con la conciencia cada vez más viva de la naturaleza de la teología, entendida como reflexión humana sobre la palabra de Dios o, mejor, como fe en actitud de búsqueda y de inteligencia crítica, los teólogos han advertido la ineludible exigencia de conocer mejor al hombre históricamente situado en orden a actualizar el mensaje y reinterpretar e inculturar la fe dentro de categorías sintonizadas con las experiencias, el universo simbólico y las precomprensiones de este hombre. De aquí que *cada vez sean más numerosas y confiadas* las apelaciones a la interdisciplinariedad, al recurso a las ciencias humanas y especialmente al análisis sociológico. De este diálogo con la sociología, ¿qué esperan los teólogos? Obviamente, no sólo informaciones sobre las condiciones y estructuras de la vida social de nuestros días, sino también reflexiones e interpretaciones globales sobre la condición socio-cultural de hoy en orden a poder desarrollar conceptos fundamentales y normas antropológicas para la actuación ético-política. Mas en este punto surgen graves problemas de método y de contenido; se nos puede preguntar, efectivamente, qué posibilidades cognitivas ofrece un método empírico y, sobre todo, cuáles son los límites de sus capacidades operativas. Se nos puede preguntar también si los conceptos y los procedimientos de las ciencias sociológicas —hipótesis, experimentos y control de resultados— pueden ser criterio para establecer la posible falsedad de expresiones del proceso teológico de conocimiento: "¿Pero no se acaba de esta forma por abolir la prioridad fundamental de la palabra de Dios?, ¿no se acaba por destruir el carácter doxológico de las afirmaciones teológicas?"²¹. Otros interrogantes y cuestiones se plantean en torno al tema de la sociología religiosa, a los que, es-

pecialmente por parte de los estudiosos alemanes y franceses, se ha intentado dar una respuesta. ¿Cuáles son las afirmaciones que pueden obtenerse con los medios propios de la investigación sociológica empírica respecto a la fe de los miembros de la Iglesia? ¿Qué implicaciones y qué criterios de validez caracterizan a este método? ¿Dónde se encuentran los límites de su facultad de observación? ¿En qué condiciones podría surgir un entendimiento entre la sociología y la teología sobre el tema de la fe?²²

Por último, se han suscitado problemas todavía más graves quizá por parte de las corrientes teológicas que dan la preferencia al enfoque sociológico, llegando incluso a constituirlo en punto de partida de la reflexión teológica. Los teólogos de la liberación, por ejemplo, ven en la situación histórica de dependencia en que se encuentra América Latina y en la praxis de la liberación un lugar teológico que desvela la verdad cristiana y obliga al teólogo a reinterpretar profundamente el significado de la fe y el contenido de la misión de la Iglesia. Ahora bien, aunque ningún teólogo de la liberación llegue a pretender que la situación de dominio —tal como la entiende y la interpreta— es el *único* lugar teológico, eliminando todo recurso a la Escritura y a la tradición, sino que todos reconocen una relación dialéctica entre el mensaje de la fe y el de la realidad, eso no quita que semejante interacción entre el análisis sociológico de las infraestructuras sociales y los datos de la fe constituya una relación muy densa de problemas. Esto vale, sobre todo, para autores como Assmann, Gutiérrez y Galilea, que mayormente insisten en la necesidad de integrar el discurso teológico con el discurso sociológico. "No es difícil medir el peso de esta exigencia. Hablar de la infraestructura no es solamente cambiar de vocabulario; es introducir en la teología opciones ético-políticas, puesto que el lenguaje socio-analítico no es nunca ideológicamente neutro"²³. Esta es la razón por la que también ciertos teólogos de la liberación —como Pirionio— se niegan a admitir que la praxis histórica con sus opciones ético-políticas forme parte constitutiva del discurso teológico. De ahí el interrogante que, entre otras cosas, se dirige a este modo nuevo de hacer teología y a esta nueva forma de espiritualidad que comportaría su puesta en práctica: "¿No redundaría

en detrimento de la *Palabra* fundarse en la *experiencia*, puesto que aquélla se cita a *posteriori* y a título justificativo?²⁴

Sin embargo, a pesar de estas dificultades y conflictos, el diálogo del teólogo con los expertos en sociología continúa siendo objeto de una demanda urgente, aunque menos ingenua y más crítica. Aparte de las razones expuestas, esta confrontación resulta preciosa para el teólogo, en cuanto le ayuda a desmitificar su mismo trabajo humano de reflexión, el cual, aunque animado y conducido por la fe, no se sustrae a ciertos condicionamientos; por ejemplo, un teólogo que se preocupe de mantener fielmente el patrimonio dogmático del pasado, sin esforzarse por poner de relieve las diferencias frente a las circunstancias reales del presente, se pone inevitablemente al servicio de la consolidación de lo que hoy día está en decadencia en el mundo: "La teología aparece así como un factor de estabilización y, además, de legitimación de la realidad"²⁵. Por eso la sociología le será de gran ayuda al teólogo en orden a eliminar todos aquellos presupuestos objetivos en virtud de los cuales la fe asume muchas veces el aspecto falso de una ideología. Finalmente, por lo que respecta a la inculcación del mensaje de la fe, la aportación de la sociología, especialmente en el sector moral y pastoral, es demasiado obvia para que sea necesario ponerla aquí más de relieve. Hoy justamente se insiste en la necesidad de "inculturar" la fe y el mensaje ético del cristianismo, evitando los mecanismos de rechazo que no se derivan ya del inevitable (y saludable) escándalo de la cruz, sino de una falaz presentación de la fe misma, que concede demasiados privilegios exclusivamente a una determinada cultura y pretende imponerla sobreponiéndose a otras²⁶. Es ejemplar a este respecto la confrontación que establece Schillebeeckx entre el análisis crítico-sociológico de la escuela de Francfort y una investigación teológica que evita precisamente el peligro de la incomprensión y del rechazo, porque instaura un diálogo dentro del horizonte cultural de nuestro tiempo, percibiendo y criticando sus precomprensiones fundamentales de igualdad y de liberación²⁷. Una teología que se abandonara a una hermenéutica puramente teórica, sin entrar en la relación con la historia de la libertad-emancipadora, no representaría ningún papel en la creación de

la historia del futuro. Se reduciría a ser un sistema de ideas compartido por una minoría cada vez más exigua, que no tendría ningún mensaje liberador que transmitir al mundo. Ahora bien, precisamente la correlación entre teoría y praxis tal como la propone Habermas es "de vital interés, caso de que uno quiera formarse una idea correcta de la teología como actualización hermenéutica de la fe apostólica"²⁸.

1. SOCIOLOGÍA Y ECLIPSE DE LO SAGRADO - Auscultando la sociedad industrial, la sociología de la religión ha intentado evidenciar los contragolpes que esta sociedad ha inferido al fenómeno religioso y espiritual con sus ritmos de desarrollo acelerado, sus programas eficientistas y productivistas y las correlativas mitificaciones y desmitificaciones (especialmente el desencanto del mundo y la alteración de la relación hombre y naturaleza). Tanto en publicaciones como en congresos se ha hablado de eclipse de lo sagrado y de muerte de Dios; posteriormente, ya con mayor tranquilidad, los estudiosos han pasado revista a los cambios experimentados por el fenómeno religioso, a los intentos llevados a cabo por la sociedad industrial en orden a adaptarlo a sus propios ritmos y, por último, a lo que de él sobrevive incluso en la época secular²⁹.

a) *Cambios del fenómeno religioso*. Los sociólogos ponen de relieve los cambios de *carácter cuantitativo*; es decir, disminuye el número de comportamientos y de actos de connotación religiosa entre las personas que se profesan tales. Cambios de *carácter cualitativo*, es decir, nos orientamos hacia una religión más secularizada (uso secular y no sacral de lo sagrado), fundada en diversas formas de conceptualización más cercanas a la praxis vital, a las modalidades de conocimiento y a los contenidos de la sociedad industrial. La religión parece cambiar también en cuanto a *difusión*; es decir, cambian los espacios socio-geográficos en que se difunde juntamente con las personas que se profesan religiosas. Cambia, por último, en *intensidad*, porque se atenúa el sentido de lo sagrado y, dentro del fenómeno religioso, disminuye el peso y el significado del aspecto místico-ascético, o sea de la espiritualidad en sentido fuerte³⁰.

b) *Readaptaciones del hecho religioso a la nueva sociedad*. La sociedad in-

dustrial ha intentado por varios caminos captar el hecho religioso y adaptarlo a su naturaleza específica. Enumeraremos a este propósito: la *subjetivación de los modelos de creencia*, que, al no ser ya transmitidos dentro de estructuras creíbles y homogéneas, son reconstruidos personalmente; la *neutralización de los esquemas oficiales de creencia*: la integración del individuo en la sociedad no se produce ya mediante los esquemas oficiales de la Iglesia católica, sino a través de los de la sociedad industrial propagados por los medios de comunicación social; *reconstrucción individual de los modelos* en función de lo que ofrece el mercado: junto al modelo oficial ofrecido por la Iglesia, el individuo encuentra, efectivamente, toda una gama de modelos alternativos, incluso irreligiosos, en el ámbito de la sociedad pluralista y secular.

Obviamente, la sociología de la religión ha avanzado hipótesis interpretativas de estos fenómenos de cambio y de adaptación del hecho religioso, buscando sus causas en el proceso de secularización y de desacralización, en el fin del uso sacral y mágico de lo sagrado, en las nuevas imágenes de Dios, de la práctica religiosa y de la vida eclesial consiguientes a los cambios socio-culturales típicos de la edad industrial y tecnológica. Según Sabino S. Acquaviva, que frecuentemente se refiere al último Maritain, la causa predominante habría que buscarla dentro mismo de la vida de la Iglesia: "La Iglesia católica, en lugar de secularizarse consagrándose, se seculariza desacralizándose. Así pues, paradójicamente, por primera vez en su historia el impulso desacralizante y destructivo surge desde el interior de la estructura eclesial"³¹.

c) *Supervivencias de la religión en la edad secular*. A pesar del incesante declive de la religiosidad oficial eclesial, registrado por tantas encuestas y análisis sociológicos a todos los niveles, precisamente los estudiosos de sociología de la religión advierten la presencia de lo sagrado incluso en la sociedad secular³². Según algunos, el fenómeno religioso permanece en nuestra sociedad urbanizada, secularizada e industrializada en "formas no específicas", es decir, como concepción del mundo y sentido totalizante de la existencia, que puede llamarse religioso en cuanto trasciende el flujo de la experiencia in-

mediata³³. Otros, por el contrario, considerando acertadamente que el elemento específico de la religión lleva consigo una referencia a la experiencia del absolutamente Otro, destacan la persistencia y la reaparición del hecho específicamente religioso, bien sea *extra moenia*, o sea en los mismos fenómenos de disidencia religiosa que se pueden encontrar en grupos juveniles o no, y dentro del mismo marxismo, ya sea *intra moenia*, en los nuevos fermentos y tensiones religiosas de carácter espontáneo, individual y comunitario que han madurado en el ambiente postconciiliar³⁴.

2. RELATIVIZACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA - Cuando se tienen presentes los mentís que la misma realidad se encarga de dar a las generalizaciones y previsiones demasiado fáciles de los sociólogos, aparecen bastante oportunas y objetivas las consideraciones adelantadas por algunos estudiosos americanos (Luckmann, Berger, Bellah...). Por un lado, la sociología se configura como ciencia desmitificante y relativizante por antonomasia; la sociología del conocimiento, por ejemplo, teoriza las estructuras de atendibilidad, en virtud de las cuales un conocimiento se considera válido mientras el contexto social lo considera como tal, y pierde atendibilidad cuando este mismo contexto se resquebraja. Por otro lado, sin embargo, esta desmitificación relativizante —que tanto miedo ha dado a los teólogos y a los políticos, quienes han intentado escamotearla desterrando con varios pretextos la sociología— acaba perdiendo su carácter negativo, si se piensa que idéntica relativización puede dirigirse contra la misma sociología; en este caso "los relativizadores quedan relativizados; los desenmascarantes desenmascarados: en realidad, la relativización acaba siendo de algún modo liquidada"³⁵. En efecto, según los autores recordados, la crisis de atendibilidad de la religión en el mundo moderno tiene su origen en la situación pluralista típica de la sociedad industrial, que lleva consigo la división del trabajo, la estratificación social y la socialización diferenciada desde las primeras etapas de la vida de la persona. En consecuencia, cada uno de nosotros debe asumir roles diversos y a veces discordantes, por lo cual llegamos a sentir un cierto distanciamiento respecto a algunos de ellos, aceptándolos sólo de manera superficial. A diferencia del

hombre primitivo que por vivir en una sociedad sencilla sufre el impacto de una sola estructura de atendibilidad el individuo moderno se encuentra inmerso en una pluralidad de estructuras de atendibilidad que intentan prevalecer una sobre la otra y que algunas veces se contradicen entre sí. De ahí se sigue que cada una de ellas por el simple hecho de coexistir con las demás estructuras de atendibilidad se encuentra en situación mas débil.³⁶

Ahora bien si la causa mas importante aunque no unica de la disminuida atendibilidad de las tradiciones religiosas debe buscarse en esta multiplicidad pluralista de perspectivas que acompaña indeclinablemente al proceso de secularización el saber sociológico resulta liberador a este respecto. Por que mientras las demás disciplinas nos liberan del peso muerto del pasado la sociología nos libera de la trama presente ilustrándonos sobre nuestra propia situación de seres socializados nos libera por tanto de las certezas que nuestro tiempo divulga como tales. El mismo Berger en unas paginas muy sugestivas y con la intención de susstraer la teología al efecto del viento cambiante de las orientaciones y modas culturales del mundo pasajero intenta engancharla a una antropología humana fundamental a los gestos humanos prototípicos (no escondidos en las profundidades del inconsciente como los arquetipos de Jung sino constatables en la experiencia comun de cada día) en los cuales se pueden percibir los signos de la trascendencia y la presencia del absolutamente Otro. Tendencia al orden dimension ludica del hombre sentido del humorismo esperanza que implica también el negarse a claudicar frente a lo inevitable de la muerte y llamada a la condenación de acontecimientos ante los que aparece inadecuado todo castigo humano.³⁷

3 PREVISIONES SOCIOLOGICAS SOBRE EL FUTURO DE LA RELIGION. La futurología esta de moda. Aunque tiene conciencia de los riesgos que entraña adelantar previsiones sobre todo a largo plazo la sociología moderna ha cedido a la tentación futurologica tambien en el campo religioso. Sin embargo honestamente muchos han sabido desenganarse tal como se deduce del contraste de opiniones en simposios de sociología religiosa celebrados a intervalos de diez años mientras en 1969 se proclamaba 'la

muerte de Dios" y el 'eclipse de lo sagrado' en el año 1975 se adelantaban perspectivas bastante mas cautas en el segundo simposio de sociología religiosa de Baden y se sometian a atento examen las nuevas manifestaciones religiosas de la época secular.³⁸

Actualmente los estudiosos han alcanzado ya una cierta unanimidad viendo para la religion no un futuro uniforme sino una pluralidad articulada de evoluciones proyectadas e interpretadas en formas diversas.³⁹ Las numerosas investigaciones empiricas y teoricas ponen de manifiesto lo inadecuado del modelo de prevision que anuncia de forma simplista y unilateral la desaparicion de la religion en la sociedad industrial y postindustrial al menos a plazo corto o medio. En cambio es mas realista la prevision que subraya algunas modalidades caracteristicas del cambio que aun se encuentra en marcha.

Milanesi del que hemos tomado las presentes sugerencias considera que es posible sintetizar estas modalidades en cuatro lineas principales de orientacion: 1) desacralizacion y degradacion de lo sagrado que no excluye sin embargo la reaparicion de numerosas sacralizaciones referidas a objetos de naturaleza profana (fenomeno de la dislocacion de la simbología religiosa) y la existencia de religiosidades "laicas" como las llama Bellah.⁴⁰ 2) agravacion de las tensiones dentro de las instituciones religiosas. 3) proliferacion de formas religiosas extraeclesiales a las que subyace una espiritualidad de notable incidencia (Jesus Movement interes extraordinario por las religiosidades orientales budistas e hinduistas movimientos religiosos holandeses nuevas religiones africanas nuevas religiones urbanas en el Japon sectas misticas americanas sectas espiritistas en America Latina etc.) 4) expansion del secularismo (y del ateísmo en sus diversas formas).

Y he aqui la conclusion: "En la multiplicidad de fenomenos previsibles a corto y medio plazo parece que sólo una hipótesis puede excluirse con seguridad la separacion definitiva y total de toda forma de religiosidad en la sociedad industrial. En cambio se puede hablar con mayor precision de una metamorfosis de la religiosidad contemporanea que va reduciendose en sus modalidades institucionales pero persiste en formas latentes y manifiestas individuales y colectivas. El destino de la reli-

gion no parece concluir aun en su función de expresar los esfuerzos humanos de comprension de sí mismo y del mundo documenta con su propia crisis profunda la situación de transición en que se debate la sociedad pero tambien contiene en su persistencia radical la certeza de que puede alcanzarse un significado trascendente.⁴¹

4 INDICACIONES SOCIOLOGICAS PARA UNA ESPIRITUALIDAD AUTÉNTICA. A la luz de las sugerencias sociológicas brevemente referidas relativas a la situación socio cultural en que se mueve y modifica la vida religiosa del hombre moderno en las sociedades muy industrializadas y sobre todo a la luz de las lineas de tendencias concernientes a los desarrollos de un futuro próximo ¿es posible y legitimo recabar algunas indicaciones a proposito de una espiritualidad autentica y optima bajo el perfil sociológico? Seria una ingenuidad deplorable pensar que compete a un saber empirico determinar las cualidades intrinsecas de la relacion interior con Dios y dictarle normas. La espiritualidad cristiana se diferencia de cualquier otra espiritualidad porque toma su elemento específico y caracterizador de la intervención directa de Dios en el mundo del hombre de Cristo Hijo de Dios que entra en la historia y actúa continuamente por obra del Espíritu Santo en la Iglesia y en lo intimo de cada uno de los fieles. Obviamente esta contrasena fundamental de la religiosidad y de la espiritualidad cristianas tan solo puede fundarse y explicarse mediante una exposición teológica.

Sin embargo en base a lo que venimos destacando acerca de la relación dialéctica entre espiritualidad y situaciones historicas entre niveles socio culturales y expresiones religiosas parece correcto adelantar alguna que otra insinuacion —que deba ser calibrada posteriormente por un razonamiento teológico— de carácter sociológico relativa a una espiritualidad sintomizada con la historia y con la cultura contemporaneas. Como se ha visto las religiones y la espiritualidad desarraigadas de la tendencia de fondo de nuestra época (por la liberación emancipadora) y disociadas por el calibre de los conflictos que la reconocen aparecen fatalmente en declive. Por el contrario ciertas modalidades de desarrollar lo sagrado y algunas experiencias religiosas animadas por una espiritualidad

unitaria consiguen incluso hoy día hacer mella y afirmarse con el vigor tipico de las minorías proféticas. De ello se sigue desde un punto de vista sociológico la necesidad de superar todo modelo dualista de vida espiritual que separe la vida interior de la acción social la evangelización del compromiso de liberación y de promoción humana favoreciendo las condiciones que garanticen una vida religiosa y una espiritualidad unitaria y totalizante es decir en la que el Espíritu asuma la totalidad del proceso historico conflictivo.

Este camino que exige el esfuerzo convergente de las ciencias empiricas teológicas y deontológicas para lograr una adecuada praxis pastoral no esta carente de dificultades. Precisamente al contrario los estudiosos de la espiritualidad han puesto de relieve que este camino implica una crisis radical efectivamente mientras cierra un cuadro de la historia profundamente marcado por dualismos tipicos de la cultura occidental y platonizante abre una nueva fase en la que los valores de la tradición, liberados de formas y modalidades ambiguas o anacronicas podran encontrar adecuada realización. "Un nuevo lenguaje de síntesis nos ayudará a intentar unir las necesarias polaridades de la vida cristiana acción y contemplación compromiso histórico y celebración sacral desgarramiento conflictivo de la cruz y luz escatológica de la gloria, ya presente en la lucha histórica del tiempo. Pero tanto las síntesis nuevas como las interpretaciones y lecturas de las experiencias y de las tradiciones no podremos ya considerarlas 'definitivas' o 'clausuradas'. Habrán de quedar disponibles a la pluralidad dialogal de un catolicismo en marcha abierto a la infinita posibilidad de lo real y del Espíritu."⁴²

G Mattai

Notas—(1) Para una valoración critica del pensamiento de Marx sobre el tema de la religion véase una colección de textos marxianos precedidos de una amplia y profunda introducción en *Marx e la religione* (dir por O. Todisco) Città Nuova Roma 1975. Las obras de Max Weber sobre la religion estan contenidas en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Mohr Tübingen 1920 1921. La obra más significativa y famosa en torno a la influencia de la espiritualidad calvinista en el nacimiento del capitalismo es *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905) (vers cast. La ética protestante y el espíritu del capitalismo Edicions 62 Barcelona). Para profundizar en el tema cf. L. Cavalli

Max Weber religione e società Il Mulino Bologna 1968 F Ferrarotti *Durkheim e Max Weber di fronte al fenomeno religioso* en AA VV *Culturologia del sacro e del profano* Feltrinelli Milan 1966 *Id Max Weber e il destino della ragione* Laterza Bari 1965² —(3) Nos referimos a las corrientes que para la comprensión del fenómeno religioso se han servido del análisis estructural funcional. Entre las aportaciones más significativas merecen especial relieve las de T Parson *La estructura de la acción social* Guadarrama Madrid Para un primer enfoque sintético pero bastante metódico y bien informado cf G Milanese *Sociologia della religione* LDC Turin 1973 698s (Vers cast *Sociologia de la religion* Central Catequética Madrid 1974) —(4) La supervivencia de la religión dentro de las sociedades que han aplicado el modelo marxista de manera sistemática ha motivado el interés creciente por parte de sociólogos de orientación marxista para una información escueta y profunda sobre este tema cf E Beseghi *Il problema religioso nel neo marxismo* Borla Turin 1975 Por lo que respecta a la obra de F Belo *Lectura materialista del evangelio de Marcos* Verbo Divino Estella 1975 vease A Rizzi *Verso una lettura materialista della Bibbia* en RivTeolMor 8 (1970) 29 9 50 *Id Confronto critico con Fernando Belo* ib 30 179 210 —(4) Cf H N Janowski A Schmidt *Teologia e sociologia* Cittadella Asis 1973 y F X Kaufmann *Sociologia e teologia Rapporti e conflitti* Morcelliana Brescia 1974 Sobre la problemática que lleva consigo el diálogo y la interacción entre sociología y teología especialmente tratándose de la teología de la liberación volveremos más adelante —(5) Cf H Geyer *Il diritto della soggettività nel processo di socializzazione* en AA VV *Teologia e sociologia* o.c (nota 4) 20ss E Schillebeeckx *Interpretation de la fe* Sigueme Salamanca 1975 192ss —(6) E Schillebeeckx o.c 41 42 —(7) Cf H N Janowski *La teologia come scienza di orientamento critico* en AA VV *Teologia e sociologia* o.c (nota 4) 88 —(8) Cf F Urbina *La vida espiritual es una tentación* en Concilium 109 (1975) 3 397ss Según el autor durante la primera mitad del s XIX la espiritualidad católica parece identificarse cada vez más con los grupos dominantes en el clive que buscan seguridad a toda costa de fensa del orden establecido y consolación espiritual cuya actitud ante la vida es fundamentalmente el miedo (400) Urbina propone varios tipos de lectura interpretativa de la vida espiritual cristiana en su dinámica histórica interpretación psicológica interpretación socio histórica interpretación histórica teológica e interpretación espiritual evangélica —(9) Cf L Cognet *I problemi della spiritualità* Borla Turin 1967 145ss —(10) L Cognet o.c 143 —(11) G Milanese o.c (nota 2) 99 —(12) Cf G Mattai *Theologia crucis e giustizia sociale* en RivTeolMor 6 (1974) 24 598ss —(13) G Girardi en el congreso de Bolonia de Cristianos por el Socialismo (sept 1973) defendió *Una nuova scelta teologica il primato del temporale* (véase *Nuovi Tempi* sept 1973) invirtiendo el orden de la imposición tradicional a la que se remita una nota

maritainiana. Después de haber examinado la fórmula primado de lo espiritual en su versión constantiniana y en la postconciliar el autor afirmando el primado de lo temporal no entendiéndose referirse a la relación hombre Dios sino al hecho innegable de que todo el discurso religioso se integra en una esfera profana y que una religiosidad trascendente ajena a las luchas sociales no existe en realidad Girardi denuncia además la ambigüedad del materialismo histórico que pretende el primado de la realidad material unas veces en sentido metafísico otras en sentido funcional afirmando el carácter primario y fundamental de la esfera económica en la acción y cultura humanas —(4) Cf F Urbina o.c (nota 8) 405ss —(5) Cf G Mattai *L'uomo e i suoi condizionamenti socio-culturali* en *Anime e corpi* (1976) 65 257s sobre el tema de los condicionamientos y determinismos es particularmente interesante la obra de G Gurvitch *Determinismi sociali e libertà umana* Città Nuova Roma 1969 para una profundización filosófica cf J Gevaert *El problema del hombre Introducción a la antropología filosófica* Sigueme Salamanca 1976 187ss —(6) Cf F Ferrarotti *La sociologia Storia Concetti Metodi* ERI Turin 1965 306ss —(7) Cf F Ferrarotti o.c 352ss —(8) *Ib* —(9) *Ib* 307 —(10) *Ib* 310 —(11) H N Janowski o.c (nota 7) 55 —(12) F X Kaufmann o.c (nota 4) 50 —(13) J van Nieuwenhove *Le teologie della liberazione in America Latina* en AA VV *Teologie della liberazione in America Latina* Città Nuova Roma 1975 92 —(14) M Michel *Conclusioni i problemi posti* ib p 137 —(15) H Geyer o.c (nota 5) 108 —(16) Cf *Esortazione apostolica Evangelium nuntium* di (1975) en Regno Documenti 21 (1976) 15 *Evangelizzazione delle culture* —(17) Cf E Schillebeeckx o.c (nota 5) 158ss —(18) *Ib* 218 —(19) Para las indicaciones bíblicas relativas a estos argumentos de sociología religiosa véase el ya citado (nota 2) G Milanese c IV y ss —(20) Cf S S Acquaviva G Guzzardi *Religione e irreligione nell'epoca industriale* AVE Roma 1971 19ss —(21) *Ib* 48 —(22) Cf R Bellah *Al di là delle fedi le religioni in un mondo posttradizionale* Morcelliana Brescia 1975 A Greeley *El hombre no secular* Cristiandad Madrid 1974 —(23) Así por ej piensa T Luckmann *La religion invisible* Sigueme Salamanca 1973 67s —(24) Cf S Burgllassi *Le cristianità nascoste* Dehoniane Bolonia 1970 G Milanese o.c (nota 2) c VII 117ss —(25) P L Berger *Rumor de angeles* Herder Barcelona 1975 80 —(26) P L Berger o.c 82 y T Luckmann o.c (nota 33) —(27) P L Berger o.c 89ss —(28) LFP Romano *Quale Dio nel futuro dell'uomo?* en *Dimensioni* Nuove 4 (1975) 6 55ss muy interesante a este propósito el conocido libro de S S Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* Mensajero Bilbao 1972 —(29) Cf G Milanese o.c (nota 2) 149 —(30) Cf R Bellah o.c (nota 32) —(31) G Milanese o.c (nota 2) 158 —(32) F Urbina o.c (nota 8) 408

BIBL.—AA VV *Vida de fe y conflictos humanos* en Concilium 109 (1975)—AA VV

Prioridad de valores en el mundo técnico y social en Concilium 110 (1975)—AA VV *Fe cristiana y cambio social* Sigueme Salamanca 1975—AA VV *Religiosidad postconciliar* Mensajero Bilbao 1978—AA VV *Sociología de la religión y teología* Estudio bibliográfico Cuadernos Diálogo Madrid 1975—AA VV *Cuadernos de la religion* *Notas críticas* Cuadernos Diálogo Madrid 1976 (parte del libro anterior)—Berger P L *Rumor de angeles* Herder Barcelona 1975—Chenu M D *Los cristianos y la acción temporal* Estela Barcelona 1968—Floristán Samames C *La verdad pastoral de la sociología religiosa* Eset Vitoria 1960—Goffi T *Etica cristiana en una cultura marxista* Sal Terrae Santander 1978—Greeley A *El hombre no secular* *Persistencia de la religion* Cristiandad Madrid 1974—Gutiérrez G *Teología de la liberación* Sigueme Salamanca 1972—Irazaz López J *Sociología y religion* Edit Nacional Madrid 1965—Maldonado L *Religiosidad popular* *Nostalgia de lo mágico* Cristiandad Madrid 1975—Nicolas A *Teología del progreso* Sigueme Salamanca 1972

SOLIDARIDAD

SUMARIO I Diversas perspectivas de la solidaridad I Perspectiva filosófica antropológica 2 Perspectiva sociológica 3 Perspectiva teológica II La *koinonía* utopía cristiana I *Koinonía* con Dios en la *koinonía* con el hermano 2 La solidaridad cristiana Iglesia Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo III La solidaridad cristiana en el mundo actual 1 Desafíos de una solidaridad eficaz a) Un mundo de desigualdad opresión e injusticia b) La lucha de clases y el amor cristiano c) Solidaridad con los pobres y evangelización 2 Caminos concretos de acción solidaria a) La denuncia de la injusticia B) La defensa y promoción de los derechos humanos C) La acción internacional IV Líneas de una espiritualidad de la solidaridad internacional 1 Experiencia de Dios como Señor de la historia 2 Experiencia de una fraternidad universal exigente 3 Experiencia de la conversión como despojo y compromiso V Conclusión

Uno de los "signos de los tiempos" en la sociedad actual son los movimientos de solidaridad que se multiplican en todos los niveles y en los más diversos campos de la actividad humana. Personas desconocidas y distantes física social y culturalmente se unen ante situaciones problemas desafíos del mundo de hoy. De esto surgen esfuerzos comunes para lograr un objetivo de carácter político social económico religioso. Las expresiones de solidaridad son variadas reacciones de protesta o de presión social adhesiones masivas espon

tañeas creación de cooperativas y sindicatos. Un caso típico en esta última línea es el Sindicato de los Trabajadores Polacos "Solidaridad" que en 1980 ha puesto de relieve la fuerza de las agrupaciones sociales para lograr mejores niveles de vida y para garantizar el ejercicio de derechos humanos fundamentales.

Los medios de comunicación social han roto todas las barreras y han aumentado las tendencias solidarias al comunicarse a los hombres entre sí y hacer que sientan que forman parte de una sola familia humana. Cada vez más se va teniendo a nivel de naciones y a nivel internacional una conciencia colectiva que no acepta la resignación y el fatalismo sino que impulsa a una acción solidaria y responsable para lograr la liberación de todo tipo de esclavitud y opresión¹. 'La solidaridad ha venido a ser algo así como la categoría secularizada de la caridad'².

I Diversas perspectivas de la solidaridad

El concepto de solidaridad se ha ido enriqueciendo a lo largo de la historia. Factor importante para ello han sido las diferentes perspectivas desde las que se ha ido considerando a partir de un primer enfoque jurídico. En el *Derecho Romano* la solidaridad tenía el sentido de una obligación moral in solidum³ de varios sujetos en relación con un objeto único e idéntico que los comprometía en una responsabilidad colectiva. De este significado jurídico se fue pasando poco a poco a otros enfoques filosóficos antropológicos sociales teológicos. En ellos se fueron poniendo de relieve aspectos del hombre como individuo abierto a las relaciones con los demás.

1 PERSPECTIVA FILOSÓFICO ANTROPOLÓGICA. El concepto que se tiene de solidaridad en el campo filosófico antropológico depende básicamente de la idea que se tiene de la persona humana. En la línea de la filosofía griega el acento se puso en la individualidad e in comunicabilidad. Aparecieron así elementos válidos para la concepción del ser personal pero al mismo tiempo se dejó a un lado como parte fundamental de la persona humana el elemento relacional en el que insiste el pensamiento moderno. En él la persona humana está constituida por un centro independiente

y libre pero que es relación comunión dialógica. El hombre se encuentra en relación con el mundo con Dios y con el prójimo. La más fundamental categoría del ser humano es la "tunidad"⁵. El hombre está hecho para el otro y debe encontrarse con él a través de la simpatía que lleva a una comunión. No existe una sola palabra fundamental "yo" sino dos "Yo Tu" en las relaciones entre personas y "Yo Ello" en las de las personas con otros seres. En la relación "Yo Tu" se da un encuentro que lleva a un compromiso. De él surge el "Nos otros" que se sustenta en el "entre" en la relación de amor. Los otros seres materiales en cambio son incapaces de una respuesta dialógica y por eso la relación entre el "Yo Ello" es una relación de posesión y de dominio.⁴

A partir de este fundamento el hombre aparece íntimamente ligado a los demás seres humanos y está llamado a construir con ellos un mundo más solidario y fraternal.

2 PERSPECTIVA SOCIOLOGICA La conciencia de un origen, una existencia y un destino comunes es el punto de partida de una solidaridad social. En ella se acepta implícita o explícitamente que el desarrollo individual está condicionado por la colaboración con los demás y que a su vez el individuo al disponer libremente de sí mismo de sus cualidades y recursos de los bienes, lo debe hacer cooperando para que los demás vivan y desarrollen su ser de personas creando comunidad. Esto implica el ejercicio de la justicia social en la participación política en la organización económica en el reconocimiento para todos de los derechos sociales tanto a nivel nacional como internacional.

En esta perspectiva sociológica aparecen diversos tipos de solidaridad desde el que se constituye exclusivamente por un interés común de partido, clase o nación hasta aquel que lleva a profundizar las relaciones interpersonales y crea vínculos más profundos de comunión desde el que se limita a la familia, clan o grupo hasta el que se abre a todos los hombres de todos los pueblos.

La evolución de la sociedad, la facilidad de las comunicaciones, la interdependencia han abierto dimensiones y exigencias mundiales a la solidaridad. Ya no es suficiente una solidaridad que no tenga en cuenta las relaciones internacionales.⁵ El progreso en la ciencia y en la técnica, la interdependencia eco-

nómica social y política invitan a una colaboración de dimensiones mundiales y a una solidaridad universal.

3 PERSPECTIVA TEOLÓGICA Estas exigencias de solidaridad humana tienen su fundamento en el Evangelio. Allí aparece Dios como el "Tu eterno"⁶ que crea al tu y al yo humanos y los invita a un diálogo con el y entre sí.

Dios ha creado al hombre "no para vivir aisladamente sino para formar sociedad"⁷ para vivir en solidaridad. Dios elige a los hombres y quiso salvarlos no solo como individuos sino como miembros de una comunidad de un pueblo.⁸ En Jesucristo en su encarnación en su obra y en su doctrina se perfecciona y consume este carácter comunitario y solidario de la historia de la salvación. La Iglesia continuadora de la obra de Jesucristo es en él "como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"⁹ que se abre paso en la historia hasta llegar a su plenitud cuando "Dios sea todo en todos" (cf 1 Cor 15 28).

Cristo al asumir la naturaleza humana unió a todos los hombres en una profunda solidaridad al constituirlos hermanos (cf Mt 23 8) y al comunicar el Espíritu que los hace capaces de amar a Dios y a los hermanos (cf Rom 5 5). La solidaridad aparece así como una expresión de la *koinonia* cristiana, comunión con Dios y con el prójimo. Desde este ángulo la solidaridad está orientada a lo definitivo. Es un don que Dios nos ha comunicado pero que se va viendo de manera imperfecta hasta el momento de su consumación al final de la historia. En este sentido la solidaridad es una utopía, un punto, una meta capaz de generar un dinamismo que lance a su consecución. El dinamismo de la utopía exige concretizaciones históricas que la pongan en camino. De este modo se evita el peligro de caer en un idealismo desencarnado o en un pesimismo de carácter asolador al confrontar la meta con la realidad limitada e imperfecta.

La solidaridad cristiana hunde sus raíces en el proyecto salvífico de Dios. Este va en la línea de la comunión y participación "que han de plasmarse en realidades definitivas sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo como señor, con las personas como hermano y con Dios como hijo"¹⁰. Dios en efecto se mani-

fiesta en la revelación bíblica como al quien que quiere hacernos sus hijos y que nuestras relaciones con él sean de confianza y responsabilidad en lugar del fatalismo de los que viven sin esperanza y sin Dios en el mundo (cf Ef 2 12). Sin Cristo la situación de los hombres era de separación, indiferencia, odio. El nuestra paz nos salvo haciéndonos hermanos para la solidaridad en el servicio mutuo en el amor de una familia por encima de razas, clases, sociales, sexo (cf Gal 3 26 28 5 13 Ff 2 14). Las relaciones del hombre con el mundo están igualmente presentes en el proyecto de Dios. En él se orientan en una línea nueva. El hombre debe pasar de un uso de los mismos que lo aliena, lo esclaviza y lo lleva a oprimir a los demás a un uso de la libertad que lo hace compartir las cosas con los hermanos en una solidaridad de la que brota una sociedad justa y humana. En el plan de Dios en efecto los bienes son un lugar de encuentro con el y con los demás. La creación sometida por el egoísmo humano a una utilización desviada de esclavitud, opresión que genera la división, anhela ser liberada de la servidumbre de la corrupción para ser puesta al servicio de la comunión en el amor solidario (cf Rom 8 19 22)¹¹.

Por todas estas razones el amor de Dios que nos transforma se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás y participación fraterna. Esta exige un trabajo por la justicia porque no puede haber verdadera comunión si no se proyecta sobre las realidades temporales.¹²

II La "koinonía" utopía cristiana

La solidaridad cristiana como lo señalamos se funda en la *koinonía* con Dios y con los hermanos que Cristo nos comunica y que los cristianos debemos testificar (cf 1 Jn 1 4). Esta *koinonía* comunión en la solidaridad que parte de Dios expresa la utopía del reino en tendida no como ideal inalcanzable sino como una realidad ya presente que tiende a anticipar en realizaciones imperfectas en la historia la plenitud definitiva. Todo el plan salvífico de Dios apunta hacia ese desarrollo y esa meta de la *koinonía*. Encontramos por ello en la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento una presentación clara de

las exigencias del amor a Dios y al prójimo que son el camino para la realización del reino y la transformación de la historia. Al mismo tiempo se señala en la Escritura la solidaridad cristiana a través de la presentación de la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo.

1 'KOINONIA' CON DIOS EN LA KOINONIA CON EL HERMANO Tanto en el AT como en el NT la experiencia de fe es una experiencia que compromete en la vida. El compromiso se da de manera especial en las relaciones con el prójimo. El amor al hermano aparece en la Biblia como el camino para la experiencia de Dios y como la expresión de su autenticidad.

Los profetas expresan de muchas maneras esta experiencia de Dios en el amor eficaz y concreto al prójimo. Hay en sus escritos varios conceptos que pertenecen de la vida y que constituyen un criterio para discernir la autenticidad de una experiencia de comunión con Dios. Entre ellos destaca el de conocimiento de Yahve: "En él se manifiesta una relación existencial con Dios que compromete profundamente con el prójimo".

Conocer a Yahve es "juzgar la causa del humillado y del pobre" (cf Jer 22 16 Mq 6 8).

Hay otra idea afín a la anterior que señala también el sentido de la experiencia de Dios a través de la fe. Es lo que podemos llamar "religión interior" o religión auténtica. Según este concepto el hombre se encuentra con Dios, llega a tener un "conocimiento" de él en la práctica de la justicia, el derecho, la misericordia (cf Jer 9 22 23). Esto es junto con la fe, el fundamento de la verdadera religión. En ella no hay lugar para pseudo experiencias del Señor en el formalismo y ritualismo que pretenden tranquilizar la conciencia. El amor a Dios es fruto y expresión del amor al prójimo. En el Deuteronomio aparece como la principal obra del amor a Dios, la observancia de sus mandatos y estos se refieren en gran parte a las relaciones con el prójimo (cf Dt 5 2 21).

La misma doctrina en forma más perfecta se encuentra en el NT. Juan escribe su evangelio y sus cartas a partir de una experiencia de fe de lo que es la comunión con Dios en la experiencia de la vida fraterna. La fe y el amor son para Juan los criterios para ver si existe una real comunión con Dios o si se trata sólo de una experiencia imaginada y

vacía de contenido real (cf 1 Jn 1,1-4; 3,10-18). El evangelista contempla, a la luz de la fe, las manifestaciones de Dios, su manera de actuar en la historia de la salvación. Reflexiona especialmente sobre el don que el Padre nos hizo de su Hijo (cf Jn 3,16), y llega a la conclusión de que "Dios es amor". Esta experiencia del amor de Dios a los hombres tiene una consecuencia para la vida del creyente: hay que imitarlo en las relaciones con el prójimo. Es aquí donde se encuentra a Dios con seguridad (cf 1 Jn 4,11-20).

El amor al prójimo es la respuesta del hombre al amor de Dios y de Cristo. Debe ser un amor que se manifieste en obras, un amor efectivo (cf 1 Jn 3,18), ya que su fuente y modelo es el amor de Cristo y la unidad que existe entre el Padre y el Hijo (cf Jn 17,20-23,26). El amor nos da confianza para el día del juicio, pues como Cristo es actualmente (vive en el amor del Padre), así el que practica el amor. Este amor excluye el temor servil (cf 1 Jn 4,17-18).

Vivir en el amor es para san Pablo manifestar el amor de Cristo. Esto debe extenderse incluso a los enemigos. Como el de Dios, el amor cristiano debe ser universal, generoso, gratuito, de iniciativa, eficaz, manifestado en obras. El amor dirige la fe y la esperanza activa (cf Gál 5,6; Rom 5,5-11); es el primer fruto del Espíritu (cf Gál 5,22); es el vínculo de la perfección, que une y sostiene todas las demás actitudes cristianas (cf Col 3,12-14). Por el amor participamos en el que Dios nos tiene (cf Ef 1,4; Rom 5,8; 8,32), y en el de Cristo (cf Gál 2,20). El amor cristiano es superior a todos los carismas (cf 1 Cor 12,31) porque en él se encuentra la plenitud de la ley. La fe actúa, es decir, despliega su fuerza y su poder, por medio del amor (cf Gál 5,6); la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (cf Rom 5,5-11).

El amor fraterno es una manifestación del amor que el Padre nos ha mostrado en el don de su hijo; es su imitación del amor de Cristo. En él encontramos la respuesta perfecta del amor al Padre y a los hermanos: "Vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por vosotros" (Ef 5,2). Hay que amar a todos los hermanos, sin cansarse de hacer el bien (cf 2 Tes 3,13), procurando vivir en paz con todos (cf 1 Tes 5,13). Sin el amor los carismas perderían su fuerza y su sentido. El amor resume toda la ley y los profetas (cf Mt 22,37-40).

2. LA SOLIDARIDAD CRISTIANA: IGLESIA. PUEBLO DE DIOS Y CUERPO DE CRISTO - La solidaridad en la historia de la salvación aparece ya en el AT. Dios elige a un pueblo; hace una alianza con él, que refuerza la solidaridad de quienes lo forman y concretiza las exigencias de la misma.

Cristo realiza la nueva alianza anunciada por los profetas (cf Jer 31,31-34; Mt 26,27-28). Jesús fundó el Nuevo Pueblo en su sangre y él es la cabeza de ese pueblo (He 20,28; Ef 4,15). Pablo insiste en la unidad en la diversidad que se da en la comunidad cristiana. Hace derivar la unidad del plan divino de salvación: "Hay un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y por todos y en todos" (Ef 4,5-6). En esa Iglesia tienen cabida todos los hombres, judíos y griegos, esclavos o libres, varones o mujeres (cf Gál 3,28; Ef 3,6). Cristo ha destruido la barrera que había entre ellos; ahora todos son participes de la única salvación (cf Ef 2,16).

La Iglesia es el Nuevo Israel que peregrina (cf 1 Cor 10,1-11); es el pueblo de Dios "celador de buenas obras" (Tit 2,14). Los creyentes son bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo (cf 1 Cor 12,13). Este cuerpo es el Cuerpo de Cristo porque él es la cabeza (cf Col 1,18; Ef 1,22-23), el redentor (cf Ef 5,23-27), la fuente de su crecimiento y de su vida (cf Ef 4,15-16; Col 2,19). El Espíritu es la causa de la unidad del Cuerpo, porque une al cristiano con Cristo en el bautismo (cf 1 Cor 6,11; Rom 6,1-11) y a los creyentes entre sí (cf 1 Cor 12,13).

En ese Pueblo de Dios se dan diversos carismas: dones que comunica Dios gratuitamente para el servicio mutuo (cf 1 Cor 12,4-11; Rom 12,4-8; Ef 4,7-16). Entre los carismas existe unidad, porque los comunica el mismo Espíritu; y diversidad, para que se cumplan todas las funciones del Cuerpo de la Iglesia (cf Ib). Hay entre los carismas una jerarquía que se deriva del mayor o menor servicio que prestan a la comunidad. Un doble principio de orden rige la actividad de los carismas: el amor, que es superior a ellos, y la dirección apostólica como centro de comunión y discernimiento. La unidad solidaria de la Iglesia no se identifica con la uniformidad. Por el contrario, se da en un pluralismo de concretizaciones de la misma fe y de la misma caridad (cf Gál 2,11-14).

Una expresión de la solidaridad cris-

tiana de la *koinonía* que Cristo nos ha comunicado es la comunidad de bienes. Con ella desaparecen las categorías "rico-pobre": "no había entre ellos indigentes" (He 4,34). Este paso del egoísmo y de la injusticia a la justicia y al compartir aparece en el episodio del encuentro de Cristo con Zaqueo. La *koinonía* con el Señor trae un cambio para él, que le lleva a repartir sus bienes y a restituir lo defraudado (cf Lc 19,9-10). La verdadera riqueza cristiana es precisamente esta capacidad nueva de compartir: de abrirse al prójimo en la *koinonía*, convencidos de que todo es nuestro, nosotros de Cristo y Cristo de Dios (cf 1 Cor 3,22-23).

III. La solidaridad cristiana en el mundo actual

La doctrina de la *koinonía* cristiana ha tratado de convivir de acuerdo con las circunstancias de cada época. Ya desde los principios de la Iglesia aparece que los creyentes no se limitaron a anunciar el Evangelio del amor, sino que se esforzaron por vivirlo en la fraternidad de sus comunidades. Allí la *koinonía* fue encontrando sus cauces de expresión: comunidad de bienes, atención a los más necesitados, preocupación por todos los que sufrían. Surgieron las más diversas iniciativas como manifestación concreta de solidaridad cristiana. Estas formas de caridad eclesial se fueron adaptando a los diversos contextos sociológicos. Algunas se transformaron; otras desaparecieron con el pasar del tiempo. En la base de la evolución y del cambio estuvo la conciencia de que la fe tiene que manifestarse en obras de amor eficaz. Lo que pudo servir en un momento de la historia se reveló ineficaz en otra situación; lo que apareció como oportuno en un determinado ambiente cultural y social resultó contraproducente en otro.

Estas constataciones han hecho comprender la necesidad de releer, a partir de un conocimiento de la realidad social, las exigencias de un amor eficaz que exprese, en cada época, la solidaridad cristiana.

El análisis de los mecanismos sociales en el mundo de hoy ha llevado al descubrimiento del prójimo necesitado, sumergido en condicionamientos de todo tipo, esclavizado por estructuras injustas, impotente como individuo para superar la injusticia y la deshumanización

de la sociedad. Se ha tomado conciencia de que las causas de esas situaciones no son fortuitas, sino estructurales: colonialismos y neocolonialismos internos y externos, imperialismos, dependencia, economías de guerra. La solidaridad de tipo asistencial, que no deja de ser necesaria, se revela ahora insuficiente.

1. DESAFÍOS DE UNA SOLIDARIDAD EFICAZ - La solidaridad humana y el amor fraterno están exigiendo hoy la búsqueda de estructuras más justas en el campo económico, social y político, tanto a nivel nacional como internacional. En otras palabras, la solidaridad debe expresarse a nivel institucional, porque los medios de la caridad individual son cada día más limitados. En eso consiste la dimensión social o política de la caridad. Su ejercicio se enfrenta con una serie de desafíos que hay que tener presentes.

a) *Un mundo de desigualdad, opresión e injusticia.* La toma de conciencia de la unidad de la familia humana y de la interdependencia de los pueblos y naciones, al mismo tiempo que ha hecho crecer el sentido de la solidaridad, ha descubierto las grandes divisiones e injusticias sociales, económicas, raciales e ideológicas que caracterizan la realidad humana¹⁵. A pesar de los esfuerzos que se han hecho, existen en el mundo profundas desigualdades y divisiones que están exigiendo una transformación de los sistemas sociales, políticos y económicos en las naciones y en la comunidad internacional. El poder económico y de decisión está en manos de pocos; millones de personas viven en condiciones infrahumanas, mientras ingentes capitales se gastan en armamentos. Por otra parte, persisten aún las discriminaciones raciales, que son un desafío a la concepción cristiana del hombre¹⁴.

Ante esta situación, el amor cristiano pide una solidaridad que impulse a trabajar por la creación de estructuras sociales más justas. A partir de un cambio de mentalidad, que el mismo trabajo por la transformación social va pidiendo, se deben superar las actitudes egoístas. Sólo así se evitará que la organización social degenera en una nueva dominación de unos por otros. Para respetar los valores de fraternidad, solidaridad, igualdad y personalización, se requiere una conversión continua. Con realismo cristiano hay que ver, por otra parte, las tensiones que surgen cuando se em-

prenden caminos concretos a partir de un análisis de la sociedad y de opciones prácticas. Estas tensiones son un primer paso para la construcción de una sociedad solidaria y fraterna.

b) *La lucha de clases y el amor cristiano*. No se puede negar que existe en la sociedad una división que no depende solo del factor económico pero que en gran parte está condicionada por él. Esto genera conflictos, enfrentamientos y luchas. El amor cristiano no puede negar esa realidad pero debe buscar superarla en la justicia. El amor eficaz hacia el oprimido por una violencia institucionalizada lleva a asumir su causa, incluso como un modo de expresar el amor hacia el opresor. No se trata de destruirlo sino de liberarlo a través de la implantación de la justicia que haga posible una auténtica fraternidad y brinde las condiciones para la paz.

El creyente guiado por el amor está llamado a participar en los proyectos de liberación de un modo profético, encarando su fe en un trabajo de solidaridad con los hermanos. En la comunidad de oración y discernimiento a la luz de la Palabra, ira aprendiendo a reconocerse como hijo de Dios, ira descubriendo sus derechos y los de los demás, podrá organizarse para acciones en el ámbito social y político. De esta manera, manifiesta una actitud crítica ante todo proyecto y ante toda ideología, sin dejar por ello de trabajar con otros hombres de buena voluntad en la construcción de una nueva sociedad más de acuerdo con el plan de Dios. En ese plan no caben la opresión del hombre por el hombre de unas clases sociales por otras y de unos países por otros.

c) *Solidaridad con los pobres y evangelización*. Al definirse la Iglesia del Vaticano II como Iglesia de los pobres no estaba haciendo otra cosa que tomar conciencia de su misión evangelizadora. Ella continúa la de Cristo que vino a evangelizar a los pobres (cf. Lc 4, 18-19). Solo desde el pobre y en solidaridad con él se puede evangelizar como Jesús a los demás sectores de la sociedad en orden a una conversión con consecuencias sociales. La opción de los pobres es una exigencia de fidelidad evangélica. Jesús la presenta como señal mesiánica (cf. Mt 11, 6). Además es uno de los "signos de los tiempos" en los que Dios habla.

El servicio de evangelización libera

dora, genera dificultades y persecuciones. Estas exigen una purificación constante que también se origina en la experiencia de ser evangelizado por los pobres. La evangelización liberadora está en conexión necesaria con la promoción humana, el desarrollo.¹⁵ Busca liberar al hombre de la esclavitud del pecado personal y social de todo lo que divide en la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo para que se vaya abriendo paso en la historia a *koinonía* en la que estén presentes no solo las dimensiones espirituales sino también lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones.¹⁶

2 CAMINOS CONCRETOS DE ACCIÓN SOLIDARIA. El amor cristiano está íntimamente ligado a la acción (cf. 1 Jn 3, 18). La caridad no se opone a la lucha necesaria en favor de la justicia, más bien la anima y sostiene. El mandamiento del amor es algo subversivo y liberador, porque pide "construir un mundo en el que cada hombre sin exclusión de raza, de religión, de nacionalidad pueda vivir una vida plenamente humana, libre de esclavitudes que provienen de los hombres y de una naturaleza no dominada suficientemente".¹⁷

a) *La denuncia de la injusticia*. La situación injusta en la que viven millones de hombres de todos los países es contraria al plan de Dios. Sus condiciones de vida son infrahumanas, sus derechos prácticamente ignorados o incluso aplastados, son víctimas de todo tipo de opresiones. Identicas injusticias se cometen a nivel de relaciones entre los diversos pueblos y naciones.

Esta conciencia de la injusticia está pidiendo de la Iglesia una denuncia profética. No se puede callar ante "hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creo para todos".¹⁸ Hay que ser voz de los que no tienen voz para impedir que las sociedades se sigan construyendo de acuerdo con esquemas anticristianos e inhumanos. Es sumamente importante partir de un conocimiento de la realidad y de una reflexión desde las bases para lograr en comunión eclesial una mayor fuerza en la denuncia pública. Cuanto más amplia sea la solidaridad en la denuncia, mayor presión ejercerá en las estructuras para el necesario cambio.

b) *La defensa y promoción de los derechos humanos*. En la base de muchas injusticias sociales está la violación sistemática de los derechos humanos. Un análisis de este fenómeno revela que las violaciones proceden generalmente de una estructura social. Ella margina a sectores mayoritarios de la población y les priva de los medios para poder ejercer sus derechos y participar en el desarrollo de la sociedad.

Existe hoy en el mundo la conciencia de la dignidad humana y de la necesidad de promover los derechos de las personas. Los cristianos como parte de la familia humana y como testigos de la vida del Señor Jesús¹⁹ están cada vez más comprometidos en la defensa y promoción de los derechos humanos en colaboración práctica con todos los hombres de buena voluntad. La Iglesia ha comprendido que esa promoción es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio.²⁰

c) *La acción internacional*. El progreso ha hecho al mundo pequeño. Eso ha traído como consecuencia una creciente interdependencia de las diversas naciones. Ante esta evolución de la humanidad, las instituciones nacionales son en muchas ocasiones insuficientes para resolver los problemas de la paz, de la pobreza y de la miseria del hambre, del progreso técnico e industrial de los países en vías de desarrollo de la economía. "El hombre debe encontrar se con el hombre, las naciones deben encontrarse como hermanos y hermanas como hijos de Dios",²¹ para poder edificar el futuro común de la humanidad.

La solidaridad cristiana, si quiere ser eficaz, debiera extenderse en círculos concéntricos: individual, comunitario, nacional, hasta llegar al de los organismos internacionales. El concilio Vaticano II invitaba a los cristianos a cooperar en la edificación de un nuevo orden internacional más justo participando en las instituciones que lo promueven y procuran.²²

Consciente de la necesidad de una acción internacional, el mismo concilio sugirió la constitución de un organismo de la Iglesia universal para fomentar en todas partes la justicia y el servicio a los más necesitados. En 1967, Pablo VI realizaba este deseo con la institución de la Pontificia Comisión de Justicia y Paz. Se le señalaba como finalidad la de suscitar en los cristianos un conocimiento de lo

que significa hoy su misión para que promuevan el desarrollo de los pueblos y la justicia social entre las naciones.

IV Líneas de una espiritualidad de la solidaridad internacional

El trabajo comprometido en una evangelización liberadora para conseguir una solidaridad de los hombres entre sí que haga posible la comunión y participación a las que Dios nos llama, origina algunas experiencias espirituales.

1 EXPERIENCIA DE DIOS COMO SEÑOR DE LA HISTORIA. El trabajo para ir logrando cada vez más una solidaridad humana y cristiana hace percibir la acción de Dios en la historia. El aparece guiandola desde dentro. En las luchas y esfuerzos difíciles en el camino de construcción de una sociedad más justa y más humana, Dios aparece animando y conduciendo a los hombres de buena voluntad hacia metas nuevas y por caminos antes insospechados.

Una espiritualidad de la solidaridad va teniendo una conciencia creciente de que es Dios quien da sentido a la historia de los hombres y de que Jesucristo es inspirador de los cambios sociales. En él, el Padre ha querido crear una nueva humanidad con la colaboración libre y responsable de los hombres.

Esta experiencia de Dios como Señor de la historia hace surgir la esperanza como seguridad de que con la colaboración humana, el realizara los anhelos de solidaridad que infunde en el corazón de los hombres. La esperanza lleva a juzgar con sentido crítico la vida personal y social, orienta y sostiene los esfuerzos por vivir como una familia de Dios que manifiesta la *koinonía* que será plena al final de los tiempos. La acción del Señor de la historia suscita en cada época una nueva forma de esperanza que asumiendo los valores del pasado, se abre con disponibilidad a los nuevos horizontes de la historia.

2 EXPERIENCIA DE UNA FRATERNIDAD UNIVERSAL EXIGENTE. El amor cristiano cobra hoy dimensiones universales y se vuelve por necesidad comunión de amor con todos y participación fraterna y principalmente "obra de justicia para los oprimidos, esfuerzo de liberación para quienes más la necesitan, proyec-

tada sobre el plano muy concreto de las realidades temporales"²⁵.

Las exigencias de la fraternidad, dinamizada por el amor cristiano, superan las de una sociedad simplemente justa. Llevan incluso a sacrificar los propios derechos por los derechos de los demás en actitud solidaria que compare todo.

La fraternidad cristiana revela, en el compromiso por la solidaridad, una dimensión universal que tiene su origen en la paternidad de Dios sobre todos los hombres, a quienes ha hecho hijos suyos y hermanos de Cristo. La solidaridad que pide el amor cristiano no se encierra en los límites estrechos de nacionalismos exagerados o regionalismos mal entendidos. Hay en ella una apertura a la universalidad. Los hombres estamos llamados a vivir como una familia de Dios.

3. EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN COMO DESPOJO Y COMPROMISO - Los cambios rápidos y profundos que se están realizando en el mundo traen consigo una carga muy fuerte de inseguridad e incertidumbre. El rostro nuevo de la solidaridad cristiana impulsa a una búsqueda constante. En ella la conversión acentúa el aspecto de despojo y de compromiso.

Ante todo, se hace necesario un desprendimiento de modos de pensar y de ser. Se requiere un cambio de lugar social para ver la realidad desde los pobres y marginados, y desde allí evangelizar a todos. Hay que estar disponibles para vivir nuevos estilos de organización y de convivencia social que favorezcan una mayor justicia y respeten la dignidad humana de todos. Y esto supone renuncias a situaciones de privilegio personal o de grupo.

Al despojo debe unirse el compromiso. No basta experimentar sensiblemente "los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres"²⁴. Se requiere aceptar los cuestionamientos que presentan y, sobre todo, empeñarse en un trabajo solidario para la transformación de las estructuras injustas e inhumanas, con todas las consecuencias que eso trae consigo.

V. Conclusión

En el contexto sociológico actual, la solidaridad cristiana es la expresión concreta de la *koinonía*. Hoy se ve cla-

ramente que la acción por la justicia y la transformación del mundo son una dimensión constitutiva de la evangelización²⁵. Esta toma de conciencia, vista a la luz de la fe, aparece como un "signo de los tiempos", en el que Dios habla y cuestiona a los creyentes. La preocupación por el respeto de la dignidad humana y los derechos de los individuos y de las naciones, por la igualdad social, por la justicia en las relaciones internacionales, está dando una nueva comprensión del amor cristiano y de sus exigencias. El Evangelio nos está enseñando que "ante las realidades que vivimos no se puede hoy... amar de veras al hermano y, por lo tanto, a Dios sin comprometerse a nivel personal... y a nivel de estructuras, con el servicio y promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales"²⁶. En la perspectiva nacional e internacional, éste es el sentido y éstas las consecuencias de una solidaridad cristiana auténtica hoy

Camilo Maccise

Notas—⁽¹⁾ Sinodo de los obispos 1971, *La justicia en el mundo*, Introducción.—⁽²⁾ Bocos Merino, A. *¿Por qué hablar hoy de la solidaridad de los religiosos?*, en *La solidaridad de los religiosos*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid 1980, 35.—⁽³⁾ Cf Scheler, M. *Nature et forme de la sympathie* Paris 1928.—⁽⁴⁾ Cf Buber, M. *Ich und Du*, Leipzig 1922.—⁽⁵⁾ Cf *Pacem in terris*, n 41.—⁽⁶⁾ Cf Buber, M. *o c* (nota 4).—⁽⁷⁾ *Gaudium et spes*, 32.—⁽⁸⁾ Cf *Lumen gentium*, 9.—⁽⁹⁾ *Ib*, 1.—⁽¹⁰⁾ *Puebla*, 322.—⁽¹¹⁾ Cf *Gaudium et spes*, 40-43.—⁽¹²⁾ Cf *Puebla*, 327.—⁽¹³⁾ Cf *Gaudium et spes*, 4.—⁽¹⁴⁾ Cf Sinodo de los obispos 1971, *La justicia en el mundo*, Introducción.—⁽¹⁵⁾ Cf *Evangelii nuntiandi*, 31.—⁽¹⁶⁾ Cf *Puebla*, 482-483.—⁽¹⁷⁾ *Populorum progressio*, 47.—⁽¹⁸⁾ *Puebla*, 267.—⁽¹⁹⁾ Cf *Lumen gentium*, 38.—⁽²⁰⁾ Sinodo de los obispos 1974, Mensaje: *Derechos del hombre y reconciliación*—⁽²¹⁾ *Populorum progressio*, 43.—⁽²²⁾ Cf *Gaudium et spes*, 84.87.90.—⁽²³⁾ *Puebla*, 327.—⁽²⁴⁾ Cf *Gaudium et spes*, 1.—⁽²⁵⁾ Cf Sinodo 1971, Introd.. *Ev nuntiandi*, 31.—⁽²⁶⁾ *Puebla*, 327.

BIBL.—AA. VV. *Opción por los oprimidos y evangelización*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977.—AA. VV., *Praxis de liberación y fe cristiana*, en "Concilium", 6 (1974).—AA. VV. *Los pobres y la Iglesia*, en "Concilium", 4 (1977).—Arrupe, P. *La Iglesia de hoy y el futuro*, Sal Terrae, Santander 1982.—Boff, L. *El destino del hombre y del mundo*, Indo-American Press, Bogotá 1975.—Bourgeois, L. *Philosophie de la solidarité*, Paris 1902.—Bu-

ber, M. *Ich und Du*, Leipzig 1922.—Juan XXIII, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963).—Pablo VI, *Octogesima adveniens* (1971) y *Catholicam Christi Ecclesiam* (6-1-1967, para constituir la Comisión de "Justicia y Paz")—Juan Pablo II, *Laborem exercens* (1981)—Equipo Teólogos CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, Indo-American Press, Bogotá 1977.—Galilea, S. *Espiritualidad de la liberación*, ISPAJ, Santiago de Chile 1975.—Id. *Vivir el Evangelio en tierra extraña*, Indo-American Press, Bogotá 1976.—Id. *Espiritualidad de la evangelización*, Indo-

American Press, Bogotá 1979.—Girardi, J. *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971.—Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.—Lubiano, J. B. *Las grandes rupturas socio-culturales y eclesiales*, CLAR, Bogotá 1982.—Metz, J. B. *Teología del mundo*, Sígueme Salamanca 1970.—Id. *La fe, la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.—Mou-roux, R. *Creo en ti*, Flors, Barcelona 1984.—Sinodo de los obispos (1971). *La justicia en el mundo*—Velazquez, P. *Dimensión social de la caridad*, Secretariado Social Mexicano 1962

T

TENTACION

SUMARIO: I. Definición - II. Ilusiones atractivas y deseos ilusorios - III. El significado del tentador - IV. *Aversio a Deo, conversio ad creaturam* - V. Colapso moral: 1. Ideas ilusorias; 2. La desesperanza - VI. El camino de la muerte: 1. La sensualidad; 2. La posesividad; 3. El intelectualismo; 4. El egocentrismo; 5. Monoteísmo radical - VII. El yo autocreador: 1. La voluntad humana absolutizada; 2. La incredulidad; 3. El autoengaño; 4. Apetitos desordenados; 5. La división del hombre - VIII. Tentación social - IX. La superación: las tentaciones de Jesús: 1. La primera tentación; 2. La segunda tentación; 3. La tercera tentación - X. Las renunciaciones bautismales: 1. Exigencia de la familiaridad con Dios; 2. Participación en la autodonación de Cristo.

La tentación expresa la proclividad humana a la caída grave moral y espiritual, a la disgregación personal y social. Los individuos y las naciones pueden verse "tentados" a proseguir políticas de autodestrucción; unos y otras están sujetos a la "tentación" de actuar de una forma irrazonable e irresponsable. Las tentaciones apelan al lado más oscuro del hombre; a las potencialidades, presentes en cada uno de nosotros, de egocentrismo ilimitado, de soberbia y presunción, de ambición despiadada, deshonestidad y engaño; a la potencialidad de odio, hostilidad y abuso de los demás, unas veces de forma persuasiva, otras veces de forma brutal. Son capacidades latentes, escondidas bajo una variedad de actitudes virtuosas aparentes, de valores aparentemente auténticos, de comportamientos presuntamente respetables. La tentación puede estar adormecida, mas nunca ausente; puede ser contrastada, pero no eliminada. El cristiano necesita orar siempre para no caer en la tentación. La vida cristiana es una constante confrontación y una

superación continua de la tentación a faltar gravemente a los compromisos con Dios y con el prójimo, sin los cuales no puede darse a ningún nivel una vida auténticamente humana. La tentación se afronta esforzándose en poner al desnudo la falsedad de ciertas ideas, de ciertos credos, de afectos, deseos, imágenes y asuntos, *intentando reconocer todas estas cosas en lo que son realmente ante Dios.*

I. Definición

K. Rahner y H. Vorgrimler definen la tentación como "la incitación al pecado". Estos autores explican que la libertad humana necesita, para actuarse, conocer por experiencia los valores, ya sean reales o aparentes¹. En la medida en que esta motivación, necesaria para la actividad de la vida humana, toma forma de concupiscencia, la motivación al mal moral asume su aspecto característico de tentación, tal como se verifica tras la caída en el actual orden de cosas. La concupiscencia persigue, en efecto, su propio bien particular, independientemente del bien moral universal del hombre, y, por lo tanto, nunca puede integrarse por completo en la opción fundamental del hombre por el bien. Esta tentación sigue existiendo en el hombre aun cuando por obediencia a Dios la rechace; coexiste con esta misma actitud de rechazo y, en consecuencia, oscurece a los ojos del hombre su propia situación. De ello se deriva que el hombre no puede dar presuntuosamente por descontada su propia salvación. Al mismo tiempo, el hecho de que persista la tentación no destruye la libertad y la responsabilidad del hombre (Mt 26,41). La fe y la esperanza (Ef 6,16) y el ascetismo activo puede vencer la tentación.

Lo que nos impulsa al pecado es un elemento de la condición humana que existe antes de nuestra decisión libre. *Este elemento puede entenderse como el contexto histórico en que vivimos (los principados y las dominaciones), o bien como nuestras personales disposiciones interiores (sarx).* Los principados y las dominaciones, es decir, el conjunto de fuerzas mundanas que cargan el ambiente con valores opuestos a los revelados en Cristo. El mundo hostil a Dios es todo lo que en el mundo incita al pecado y lo concretiza en el contexto humano. Aunque los cristianos no pueden dejar de estar "en el" mundo (Jn 17,11), tampoco pueden ser "del mundo" (Jn 18,36). *Sarx* es todo lo que en el hombre opone resistencia al don del Espíritu Santo (1 Cor 5,5; Gál 6,16ss).

II. Ilusiones atractivas y deseos ilusorios

En su búsqueda de valores auténticos, el hombre está tentado a creer que todo su bienestar se funda solamente en sí mismo, en una sola persona o en un solo objeto. Es la tentación de transferir todas las posibles motivaciones humanas a un único objeto creado que el hombre debe poseer para ser feliz. El hombre es tentado de egoísmo, de preocupación exclusiva por su propio interés y su propio crecimiento, tendiendo a concentrarse totalmente en sí mismo. Es tentado a rechazar la autotranscendencia y a pensar que sólo en sí mismo puede encontrar luz y amor. Es tentado por deseos ilusorios, por un género de vida existente únicamente en la fantasía, que le protege contra la realidad, tergiversa los acontecimientos cotidianos, amortigua el choque de la verdad y le mantiene en un mundo ficticio de su invención. El hombre es tentado a seguir la luz crepuscular de la fantasía y de la ilusión; una vida falsa, en la que no se siente llamado a responder a los valores externos a sí mismo, valores que debería respetar, cultivar y fomentar. El hombre es tentado a esconderse de los demás, presentando una imagen de sí mismo que no es auténtica. Es tentado a servirse de los demás para satisfacerse a sí mismo; a manipularlos en nombre de la amistad y del amor, para subyugarlos a sus propios deseos. El miedo y la inseguridad le tientan a esconderse de todo lo que podría proyectar luz sobre su necesidad de ayuda; porque el

desarrollo auténtico de la vida del yo está condicionado por una cándida apertura a las realidades personales, de los demás y del mundo. *La tentación quisiera alienar definitivamente al hombre de su ser verdadero y real, del solo y único mundo en que puede gozar de una existencia auténtica. Si el diablo es "mentiroso y padre de la mentira" (Jn 8,44), su programa se cuenta entre los peores engaños para la vida del "yo".*

III. El significado del tentador

Satanás, o el diablo, aparece frecuentemente en la Biblia como el responsable de la tentación, como aquel que se atreve a tentar incluso a Cristo. Aparece como el príncipe de este mundo (Jn 12,31), representante de todos los falsos ideales que dominan a la sociedad. Satanás se viste de ángel de luz (2 Cor 11,14) y bajo las falsas apariencias de amigo incita al hombre a *oponerse* a Dios. Sus tentaciones van asociadas a la *separación* de Dios, al *dominio* del mundo secular (Mt 4,8ss), al *poder de manipulación* de las mentes humanas (Mt 4,3) y a la *negación* [✓ Diabolo/exorcismo II]. Satanás tienta al hombre para que se *niegue a reconocer y aceptar la verdad* de su propia realidad particular y de la realidad general. Este rechazo encaja en el deseo de dominar la realidad con la idea de destruir la verdad cuando ésta repugna. La ingrata necesidad de mirar de frente a la verdad negada es la base de la evasión y de la violencia. Las tentaciones de Satanás tienen el carácter de obligaciones contractuales: "Nadie puede ser esclavo de dos señores... No podéis servir a Dios y al dinero" (Mt 6,24). El hecho que aquí se sobreentiende es que todo hombre ha elegido aliarse con el verdadero Dios o con su adversario; el hecho de que todo hombre se ha sometido a un poder más alto para obtener lo que considera mejor en la vida; el hecho de que cada uno está obligado por un contrato que lo vincula al poder. El hombre reconoce implícitamente la imposibilidad de llevar una existencia independiente, que al mismo tiempo sea completamente segura y esté garantizada contra la necesidad.

La idea que nos hacemos de Satanás está condicionada por nuestro modo de entender la tentación. San Ignacio de Loyola, por ejemplo, indica a Satanás como "el enemigo del género humano".

definición esta que alude a la hostilidad de la tentación contra el auténtico bienestar del hombre en cuanto individuo y en cuanto miembro de la sociedad. La exclusión de Satanás del paraíso terrestre y el hecho de que esté "abandonado a sí mismo" caracterizan a la tentación como el propósito de alejar al hombre de la comunión con Dios, induciéndole a buscar una existencia falsamente independiente. Satanás, como símbolo de una existencia personal absolutamente cerrada en sí misma y alienada, en conflicto con cualquier otra existencia, refleja el carácter nihilista de la tentación, que no atribuye valor a nada, sino a la propia obstinación. También refleja la separación entre Dios y el "propio pequeño dios" personal.

Jacques Lacarrière, en su historia de los monjes del desierto de la cristiandad antigua², alude al carácter interior de la tentación y cuenta de cierto asceta que, atento a la llegada de un observador con el presentimiento o la certeza de que se trataba del diablo, terminaba a veces por descubrir que ese visitante, ya bastante cercano para ser reconocido, no era otro que él mismo, su propio desdoblamiento, que venía a su encuentro desde un lejano horizonte.

IV. "Aversio a Deo, conversio ad creaturam"

La tentación se concibe como una seducción a la que es probable que ceda el hombre. Jesús amonesta a sus discípulos a rezar para no caer en tentación. El motivo de esta invitación es que, a pesar de la buena disposición del espíritu, la carne sigue siendo débil (Mt 26.41). En este mismo sentido hay que entender la oración del Señor cuando nos hace pedir al Padre que no nos deje caer en la tentación (Mt 6.13). Según el pensamiento bíblico del Antiguo Testamento, implícito en esta petición, Dios puede perfectamente inducir a la tentación, como hizo con Job y con Abrahán. La oración pide que el cristiano sea liberado de la seducción del pecado, en el sentido de una liberación asegurada como la que aparece en la literatura apocalíptica, donde la tentación es una característica de las tribulaciones escatológicas (Ap 3.10; 2 Pe 2.9)³.

Como incitación al pecado, la tentación implica una *aversio a Deo*, que ha de entenderse a la vez como una *conversio ad creaturam*. Lleva implícito en sí

misma el pecado fundamental de la idolatría, la tendencia a fundamentar la propia vida en las criaturas, quizá en sí mismo, y a entender la vida y a darle significado en términos de simples criaturas finitas, excluyendo ese sentido y ese valor definitivos que se revelan en Jesucristo. La tentación es una incitación a dar a la criatura una importancia que compete exclusivamente a Dios; el único resultado de todo esto no puede ser otro que una terrible distorsión de nuestra existencia. San Pablo, hablando de la perversion de la vida humana ocasionada por el pecado, culmina su razonamiento señalando que la idolatría es la fuente de este desorden: "Trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y dieron culto a la criatura en lugar de al creador" (Rom 1.25).

El hombre es tentado a idolatrarse a sí mismo y a su poder, y ello le hace caer en los pecados de soberbia, que, en último término, son quizá los más destructivos y terribles, porque perturban las relaciones entre hombre y hombre. El Antiguo Testamento ha sabido ver la trascendencia que adquiere entre los seres humanos la aspiración a ser dioses (Gén 3.5; 11.6). Pero la tentación del hombre a idolatrarse a sí mismo y a ser dios de sí mismo se cuenta entre los abogados defensores de un cristianismo "sin religión", que han caído ellos mismos bajo la influencia de idéntico tipo de antropolatría. En el extremo opuesto, la tentación de idolatrar las cosas lleva a pecados de laxismo y de codicia. Es la tentación típica de la era tecnológica y de la sociedad de consumo, en las que la multiplicación de los instrumentos de la técnica ha hecho crecer, a su vez, las necesidades y los deseos. El resultado de ello es la tentación de medir el valor último de los individuos y de la sociedad por su capacidad de producir y poseer todos los instrumentos y lo que de ellos se deriva. La consecuencia deshumanizante y despersonalizadora se advierte en el hundimiento de las relaciones humanas a todo nivel, basado en la falta de respeto a los pobres en su calidad de individuos, de clase social y de naciones del Tercer Mundo. Un resultado diametralmente opuesto a la caridad fraterna, que comunica al mundo el sentido de Cristo.

La tentación puede también ser sinónimo de un compromiso mal orientado, como el que se traduce en actos pecaminosos. Mal orientado, porque, en definitiva, hace al hombre esclavo y extra-

ño a su propio ser, a su prójimo y a Dios. En la terminología de Paul Tillich, la tentación posee la capacidad de transformar cualquier cosa no definitiva en un centro de interés definitivo. El compromiso mal planteado se convierte en el punto focal de un interés existencial aberrante, que acaba destruyendo el ser de quien es fiel a semejante compromiso. La adoración del verdadero Dios es liberación de la fuerza seductora y mortífera de la idolatría, liberación obtenida mediante la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, gracias a la cual nos fue dado el poder de ser hijos del Padre, hermanos del Hijo y poseedores del Espíritu del Padre y del Hijo. Testigo de esta liberación es el cristiano, que llama al Padre "Abba" y que hace del Padre el centro vital de su ser consciente de Jesús. Así es como el Padre responde a la petición del Hijo de que nos libre del mal. El se sitúa en el centro de nuestra conciencia amorosa, liberándonos de las influencias seductoras y mortíferas de los dioses falsos.

V. Colapso moral

La tentación es incitación a la pecaminosidad, a la privación de un amor total, una dimensión radical de falta de amor. Esta dimensión, como la describe Bernard Lonergan⁴, puede estar velada por una superficialidad prolongada por la evasión de los interrogantes últimos, por el apego a cuanto el mundo ofrece para desafiar nuestra inventiva, debilitar nuestro cuerpo y distraer nuestra mente. Pero esta evasión no puede durar por siempre, y entonces aparece la inquietud por la falta de realización personal, por la búsqueda de diversión, por la carencia de *alegría*, por la ausencia de paz, y aparece el disgusto, un disgusto depresivo o un disgusto maniaco, hostil y hasta violento frente al género humano.

1. IDEAS ILUSORIAS - La tentación puede entenderse también en términos de colapso, hundimiento y disolución⁵. Lo que los individuos, la sociedad y la cultura han construido lentamente con gran fatiga, puede hundirse por el solo hecho de haber cedido a la tentación de ideas ilusorias. ¿Pueden los valores auténticos, tan fatigosamente conquistados, sostener el paso exorbitante del placer carnal, de la riqueza y del poder? Existe la tentación de considerar la religión como

un consuelo ilusorio para las almas más débiles, como una especie de opio que los ricos proporcionan a los pobres para amansarlos, como una proyección mítica hacia el cielo de la excelencia del hombre. Al principio no a todas las religiones se las declara ilusorias, sino solamente a alguna en concreto; así, no todos los preceptos morales se rechazan como ineficaces e inútiles; no toda verdad es rechazada, sino sólo algunos tipos de metafísica, a los que se liquida como simples patrañas. Pero a partir de este mismo momento, la eliminación de una parte genuina del todo significa que una totalidad anterior ha sido mutilada, que un cierto equilibrio se ha roto y que todo lo demás se falseará en el intento de compensar lo que falta⁶. La creciente disolución inducirá a los hombres a una mayor división, incomprensión, desconfianza, miedo, hostilidad, odio, violencia. Impulsará a los hombres al escepticismo intelectual, moral y religioso; minará la base de la autotranscendencia intelectual, moral y religiosa⁷.

La tentación es una presión a fallar en lo que constituye la esencia de la espiritualidad cristiana, que, teórica o prácticamente, debe abarcar una *visión del mundo*, una celosa custodia de los valores que le son propios y una serie completa de instrumentos capaces de realizar tales valores. El pecado fundamental de la idolatría entraña el desfonde de cada uno de estos tres órdenes de cosas: una criatura domina nuestra visión del mundo, nuestra escala de valores y el sentido de nuestro servicio. Esta misma criatura se convierte en centro constante de las actitudes de fondo, de los temas y modelos de nuestra vida interior; se hace fundamento definitivo de nuestra experiencia y de nuestro modo de entender y de juzgar las cosas.

2. LA DESESPERANZA - La tentación del pecado es de manera implícita una tentación a la desesperanza: a abandonar la esperanza rechazando voluntariamente tanto nuestra conciencia y reconocida dependencia de nuestros semejantes y de Dios como nuestro deber de buscar la perfección y la salvación en armonía con ellos. La tentación puede asumir la forma de la indiferencia moral (pereza), que esquivo el esfuerzo necesario para seguir a Cristo y prefiere su propia visión del mundo, sus propios valores, a los revelados en Cristo por la gracia de Dios. Los que pierden la espe-

ranza han cedido a la tentación de vivir exclusivamente para sí mismos; rechazan arbitrariamente la posibilidad de volver a cifrar su esperanza en Cristo; se rebelan por tener que depender de alguien para su realización personal. En definitiva, toda resistencia a la gracia ofrecida es una forma de desesperanza; es también una forma de idolatría, en la que el hombre se comporta como pequeño dios de sí mismo, fundando en sí mismo todas sus esperanzas.

La tentación incita al hombre a poner su esperanza en lo ilusorio: le ofrece una falsa promesa. El idólatra queda preso en la trama de una promesa que nadie puede cumplir fuera del verdadero Dios. El verdadero Dios es quien efectivamente realiza lo que sus rivales sólo saben prometer con palabras. Todos los dioses dan a los individuos un modelo de verdad, de realidad y de bondad en que basar las decisiones cotidianas de la vida. Quien se confía a un modelo falso violenta la realidad y pretende obtener de él lo que éste nunca podrá darle. El verdadero Dios es fiel a su palabra y capaz de cumplir sus promesas, porque es el Señor de toda la realidad; en efecto, es un Dios cuyas promesas trascienden con mucho las del más pródigo de los ídolos. Los escritores bíblicos exhortan a los hombres a reflexionar sobre las gestas poderosas (*magnalia Dei*) con las que Dios mantiene sus promesas. Por el contrario, la tentación incita al hombre a escoger un camino hacia la felicidad que se aniquila por sí solo.

VI. El camino de la muerte

Jesús utilizó alguna vez las imágenes del "camino" y de la "puerta" para describir el sendero del hombre hacia la perdición o hacia la salvación. En los Hechos de los Apóstoles, los cristianos se definen como los seguidores de un "camino". El antiguo texto cristiano de la *Didajé* empieza con estas palabras: "Hay dos caminos: el camino de la vida y el camino de la muerte, y la diferencia entre ambos es muy grande" [Itinerario espiritual III, 1].

Pues bien, al igual que hay muchos tipos de error, mientras que la verdad es sólo una, así el número de las puertas o caminos posibles abiertos a la perdición es infinito, mientras que los caminos de la vida se funden todos en uno: amar a Dios con todo el corazón, con toda el

alma, con toda la mente y con todas las fuerzas, y amar a los demás en Dios. Los caminos de la felicidad definitiva (paraíso) y de la infelicidad definitiva (infierno) se refieren no sólo al estado final y eterno de la autoconciencia del hombre, sino también al estado interior de esta autoconciencia aquí y ahora. El reino de Dios y el reino de Satanás son realidades presentes, y los diversos caminos que conducen a ellos se refieren a ciertos modos, respectivamente auténticos o falsos, de pensar, de desear y de actuar en el mundo. En este sentido, la tentación es una incitación a una existencia falsa, a todo lo que en el hombre se opone a Cristo y lleva al rechazo definitivo y duradero de las exigencias propias del verdadero yo, del yo inteligente, racional, responsable y capaz de amar.

1. LA SENSUALIDAD - La tentación puede entenderse como incitación al camino de la muerte, que Bernard Tyrrell describe como "puertas del infierno" en su análisis fenomenológico de la existencia inauténtica⁸. La tentación de la *sensualidad* empuja al hombre a la búsqueda del placer y a esquivar el dolor por encima de todo; a vivir ateniéndose únicamente a lo que le agrada, a la autocondescendencia y al hedonismo; a vivir dominado por el deseo y por el miedo, y no por lo que constituye un valor y un significado auténtico.

2. LA POSEIVIDAD - La tentación de la codicia, *posesividad*, ofrece una amplia gama de articulaciones. Se está dominado por el deseo de poseer objetos materiales, de tener personalidad, audiencia, seguidores, fama. Todo esto a que el avariento se aferra hace presa en él y domina como un ídolo su conciencia personal. Esencialmente carente de confianza en Dios, el codicioso no sabe comprender que el acto fundamental del hombre consiste en dejar que sea Dios quien lo realice, en dejar que el reino de Dios venga a él. Al no permitir que le llegue el reino de Dios, acaba por no poseer nada: "Al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará" (Mc 4,25).

3. EL INTELLECTUALISMO - El *intelectualismo* es la tentación que incita a buscar la propia gloria y la autorrealización en la posesión del saber. Mediante la posesión del saber, el intelec-

tualista intenta conquistar el poder sobre los demás, y lo usa como arma para humillar o rebajar a los otros, elevándose a sí mismo. No considera la verdad como algo que ha recibido gratuitamente y que, por lo tanto, debe transmitir gratuitamente, sino más bien como "su" saber, separándose así de todos los demás hombres.

4. EL EGOCENTRISMO - El *egocentrismo* es la tentación de transformar en absoluto la propia persona o la de los demás. Las corrientes actuales de la psicología, de la filosofía y de la religión, que insisten sobre el hecho de que el hombre y no Dios es el centro y señor de las cosas, están librando realmente una batalla en favor de la personalización, el culto de la persona. La conciencia egocéntrica no llega a percibir el Fundamento del Ser. La conciencia interpersonal concentra su atención en la interacción entre el yo y los demás. No es capaz de captar el trasfondo sin el cual nunca podría aparecer el primer plano. El centro de interés constituido por la interpersonalidad de los individuos tienta al hombre a ignorar la verdad de lo que él es verdaderamente. El egocéntrico se toma a sí mismo y a los demás seres humanos como única fuente de amor, de esperanza y de luz en el mundo. El egocentrismo tienta al hombre en dirección a un "sistema de vida", ilusorio, ignorante, obnubilado y enfermo, que puede curarse tan sólo por la aceptación del Dios trascendente, en el que todas las cosas subsisten y son.

Todas las "puertas del infierno" son otras tantas tentaciones de idolatría⁹. El hombre sensual hace un ídolo de sus propios sentidos. El hombre posesivo transforma en ídolo el tener, mientras que el intelectualista idolatra sus propios esquemas, sus ideas y sus hipótesis.

5. MONOTEÍSMO RADICAL - Todos estos ídolos quedan eliminados por el monoteísmo radical: el reconocimiento existencial explícito de que sólo Dios es absoluto y de que todas las cosas creadas se valoran, se juzgan y se aman a la luz del Amor-Inteligencia en que tienen existencia. El monoteísta radical se da cuenta de que el amor del prójimo va inseparablemente unido al amor de Dios; pero adora a Dios únicamente y sabe que sólo mediante el don del Espíritu de amor, difundido en su propio corazón, puede amar a los demás con fi-

delidad, perseverancia, abnegación y compromiso real. Las bienaventuranzas expresan el espíritu del monoteísmo radical, tal como lo entendió Jesús en su misión curativa e iluminadora, así como el poder de Dios, que libera al hombre de la tendencia espiritualmente fatal a hacerse absoluto, de buscar la salvación de la propia vida, que, como avisó Jesús, terminaría por perderla.

VII. El yo autocreador

La ética cristiana, según Stanley Hauerwas, afronta una tentación que constituye otra variante de la idolatría: el concebirse a sí mismo como su propio creador¹⁰. La definición del hombre como artifice de sí mismo no sólo ha llevado a la imposibilidad de explicar afirmaciones fundamentales que ocupan el centro de la vida cristiana, sino que también ha situado a la ética actual en la incapacidad de hallar un punto de encuentro con las formas modernas que asume la condición humana. La ética actual ha reproducido la ilusión de poder y de grandeza de los hombres, porque no ha sido capaz de poner de relieve las categorías capaces de ofrecerles la justa valoración de su condición de seres finitos, limitados y pecadores. Por eso no ha satisfecho su cometido moral.

1. LA VOLUNTAD HUMANA ABSOLUTIZADA - Al hacer de la voluntad humana la fuente de todo valor, nos alejamos de la intuición clásica, tanto del cristiano como del filósofo, para la cual la medida última de la bondad moral y espiritual ha de buscarse fuera de nosotros mismos. La imagen dominante del hombre artifice confina a Dios en el universo del "completamente otro", dejando el mundo a merced de cualquier destino que quiera atribuirle la absoluta libertad del hombre; aunque se afirme que está presente y se lo define como el Dios de la historia, su papel se reduce a confirmar la irreversible marcha de la creatividad humana. En semejante visión de las cosas, cualquier atracción capaz de dirigir la vida hacia el ser creador y redentor de Dios resulta incomprensible. La ética y la espiritualidad cristiana se vuelven pelagianas en este contexto; el fin de la vida cristiana es el recto obrar, y no la visión de Dios obtenida por la gracia de compartir la mente y el corazón de Cristo.

2 LA INCRECULIDAD La tentación impele a la incredulidad, al rechazo de la visión de Dios en el sentido que le da Lonergan, de fe como "ojo del amor", sin la cual el mundo es demasiado malo para que Dios sea bueno, para que un Dios bueno pueda existir¹¹ La fe es el ojo del amor, la convicción de que todas las cosas concurren al bien de aquellos que aman a Dios (Rom 8,28) ella reconoce el significado ultimo de la con sumacion del hombre Esta conviccion puede ser minada, sin embargo, en sus raices por la desatención, por las distracciones que dominan el centro de la conciencia del hombre " Se ahogan en los cuidados, riquezas y placeres de la vida y no llegan a la madurez" (Lc 8 14) Los cuidados las riquezas y los placeres encuentran el modo de convertirse en fines en sí mismos y pueden transformarse en ocasiones de que los hombres se miren sólo a sí mismos, antes que a Dios en la búsqueda de su realización personal La tentación saca fuerzas de la angustia y de la necesidad humanas

3 EL AUTOENGAÑO - El éxito en la vida espiritual no puede quedar suficientemente asegurado sólo con un buen comienzo y con un ímpetu vigoroso Exige vigilancia y cuidados constantes para no caer víctimas del propio autoengaño en una atmósfera de ambigüedad y de oscuridad que acabe en el pecado manifiesto San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios espirituales*, advierte que el espíritu del mal atrae y tienta a los hombres con objetos de suyo indiferentes lo que equivale a decir que de ninguna manera son pecaminosos El espíritu del mal intenta cercenar la libertad de los hombres ofuscándolos con la ilusión de una libertad mayor Bajo la apariencia de bien, busca enajenar de Dios el corazón y la mente hu manos En consecuencia, la vida debe ser controlada para que sea auténticamente cristiana, una vida en la que el sujeto es consciente de lo que tiene lugar en el interior de sus pensamientos y de sus deseos

4 APETITOS DESORDENADOS Muchas tentaciones arrancan del desorden de nuestros apetitos naturales el impulso instintivo a extender la mano hacia todo lo que es o parece ser bueno para nuestra naturaleza en términos de comida, bebida, amistad, reputación, éxito amor, respeto, afecto, etc Nuestras ne-

cesidades, ya se ha advertido, son otras tantas oportunidades para el diablo Cada una de ellas es una expresión particular de nuestro deseo de crecer o de conservar nuestra vida o, en el caso del apetito sexual, del deseo de preservar la vida de la especie En estas mismas necesidades, todas de por sí portadoras de vida, existe una ambivalencia que las puede pervertir, convirtiéndolas en instrumentos de muerte Si vigilancia, autodisciplina y autocontrol, nuestras necesidades fundamentales pueden apartar de Dios nuestra mente y nuestro corazón

5 LA DIVISIÓN DEL HOMBRE - El Vat II habla de la "división del hombre" (GS 10, 13) en el hombre hay tendencias espontáneas o insuprimibles, que contrastan con otras tendencias y con el curso inevitable de la naturaleza Si el Nuevo Testamento habla del impulso espontáneo que suscita el Espíritu Santo en los corazones de los fieles hacia el bien, también habla de los impulsos espontáneos hacia el mal existentes en el hombre en cuanto "carnal" y "animal", es decir, en cuanto que no está animado por el Espíritu (Rom 1,24, 13,14, Gal 5,16 17 Ef 2,3, 4,24) La palabra *perthymia* es, por lo tanto, ambivalente, pero designa en general, la inclinación al pecado, opuesta a la vida del Espíritu Aquel que todavía no está regenerado se encuentra sometido al dominio de las "concupiscencias" (1 Tes 5 6 Tit 3 3) El hombre inserto en Cristo está liberado de este dominio, pero debe luchar continuamente para mantener su libertad (Rom 6 12 Col 3,5) La tensión entre el impulso al bien y el impulso al mal situa al hombre en un ambiente de prueba, del que solamente lo libera Cristo (Rom 7)

En el hombre queda siempre un residuo psíquico no polarizado hacia el valor que la persona ha elegido como norma de su propia vida La concupiscencia puede ser o bien un impulso activo hacia un valor que no encaja en el desarrollo y la maduración auténtica de la persona, o bien lo que se sustrae a la magnanimidad y a la generosidad, se rebela contra riesgos razonables y se bloquea en formas infantiles puramente receptivas de la socialidad La tentación entraña el rechazo del compromiso personal de desarrollarse y equivale a una fuerza destructiva El Vat II, sabedor de la lucha dramática entre el bien y el mal que caracteriza a la vida humana

afirma lo siguiente "El hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como ahorrado entre cadenas" (GS 13)

VIII Tentación social

El hombre es tentado a cometer los pecados propios del ambiente en que vive Los pecados, unidos de alguna forma entre sí tientan al hombre tanto porque provocan la imitación como porque suscitan una reacción igualmente pecaminosa El impulso a la búsqueda del propio bien individual y terrestre excluyendo toda norma superior constituye sólo un aspecto de la tentación como fuerza que inclina a los hombres a pecar y les impide construir una auténtica vida humana Hablando de la división del hombre, el Vat II afirma "Conocieron a Dios pero no le glorificaron como a Dios Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura no al Creador" (GS 13)

Pero la tentación no puede considerarse como un hecho puramente individual El hombre es un ser social y por eso como en toda su vida también en las relaciones con Dios cualquier postura que tome queda influida por el comportamiento ya pasado, ya presente de los demás, y a su vez influye en los hombres para bien o para mal

La *demagogia política* en nombre de la grandeza de la patria ha sido muchas veces una tentación fatal para pueblos enteros La demagogia política tienta a un pueblo con las promesas mesiánicas las cuales habrán de resolver todos los problemas nacionales de mayor categoría, y acaba llevándolo a la defraudación y a la exacerbación El realismo cristiano ha puesto siempre de relieve que ni siquiera las reformas sociales de mayor éxito son capaces de eliminar la cruz de la vida de los hombres y de la sociedad Los falsos salvadores dicen que poseen la panacea de todos los problemas humanos a condición de que estemos dispuestos a seguir sus ejemplos y seducen al pueblo prometiendo una sociedad utópica con un lenguaje que enmascara su sed de dominio

En el estado actual del hombre, ningún orden social es totalmente satisfactorio En cualquier caso, tenemos la obligación de trabajar para obtener un

orden mejor que el existente en la actualidad Los iluminados revolucionarios tientan a las masas con un idealismo utópico de origen emotivo, que elude la determinación de las injusticias reales que se sufren En general, se oponen a la tarea de ocuparse de injusticias específicas, prefieren partir del presupuesto de que el orden social está corrompido explotado y maduro para ser derribado Establecida esta premisa todo lo que el orden social al que se refieren tiene de bueno no puede ser otra cosa que un mal arteramente camuflado, concebido para disuadir a los radicales de su intento revolucionario Toda reforma o cambio que no sea la revolución es contrarrevolucionario Empujan a las masas al odio civil contra todos aquellos que no pertenecen a su movimiento o a su partido político creando una especie de demonología, según la cual quienes no se adhieren a ellos son demonios dignos de toda violencia y castigo mientras que ellos son "ángeles" iluminados, sin pecado, "ángeles custodios" del auténtico bien del pueblo entero

El *racismo* crea otra especie de demonología según la cual se concibe a los extranjeros como "demonios", como símbolos de una amenaza contra la integridad y la existencia de la sociedad La demagogia racista tienta a las masas a mirar a los extranjeros con suspicacia como una amenaza contra los valores del *status quo*, y a atribuirles la culpa de lo que no va bien en el país

El *capitalismo desenfrenado* de la sociedad consumista tienta a las masas mediante el bombardeo de la publicidad a que acepten valores falsos explotando todo medio a su alcance para promover sus productos La publicidad erótica se convierte en seductora para la venta de productos cualesquiera La pornografía, la droga y la violencia excesivas del cine se presentan como diversiones para las masas, implicando una visión ilusoria del bienestar humano y seduciendo a las masas con falsas promesas mediante los medios de comunicación social Engañan mienten pretenden que una vida indisciplinada es una vida "libre", "feliz" y "auténtica" La pornografía la droga y la violencia en cualquiera de sus formas venden bien sus productos prometiendo una diversión inmediata, pero tarde o temprano hacen a sus clientes incapaces de disfrutar de la verdadera felicidad humana

IX La superación de las tentaciones de Jesús

Todo el desarrollo de la vida cristiana puede describirse como un proceso de superación de la tentación orientado a posibilitar el cumplimiento de la total restauración en Cristo (Ef 1 4 10). Esto significa en otras palabras una *fe* que supera todo lo que corresponde únicamente a lo que los ojos pueden ver y la razón humana entender significa *esperanza* que supera las tentaciones de caer en la impaciencia y en el desaliento ante los caminos de Dios significa superar con la *caridad* cualquier tipo de compromiso en el servicio de Dios.

Una comprensión adecuada desde la fe de la tentación de Cristo en el desierto puede ayudarnos a comprender nuestra tentación. Las narraciones evangélicas hacen notar que la tentación sufrida por Cristo fue uno de los acontecimientos particularmente significativos de su vida. Las narraciones evangélicas pretenden instruir a la comunidad cristiana sobre la reiterada situación humana de tentación.

La tentación de Jesús no se describe como un acontecimiento aislado sino que se enlaza con la descripción del bautismo de Cristo por obra de Juan. Son dos hechos que forman las fases de un único misterio. La tentación va unida también con todo lo que sigue en la vida pública de Cristo hasta su conclusión con la muerte y la resurrección. Lucas hace notar este vínculo con las palabras que concluyen su descripción de la escena en el desierto: "El diablo se alejó de él hasta el tiempo oportuno" (4 13).

Satanás tienta a Jesús para hacerle abandonar el *tipo* de papel mesiánico que tenía intención de desarrollar como mesas paciente. Satanás invita a Jesús a buscar otro modo de cumplir su misión. Esta misma tentación se presenta en formas diversas a lo largo de todo el curso de la vida pública. La familia le anima a realizar milagros en días de fiesta (Jn 7 1 4). Los escribas y los fariseos intentan forzar su ministerio para adaptarlo a sus nociones preconcebidas de salvación de Israel (Jn 7 10ss). Sus discípulos insisten en que no vaya a Jerusalén para que no le maten (Mt 16 21 23 1 c 9 22). Por último su misma humanidad rechaza en Getsemani el sufrimiento y la muerte inminentes (Lc 22 42ss). En la superación de todas estas tentaciones Cristo decide libremente

te adherirse a su misión en el modo predispuesto por la infinita sabiduría de su Padre.

Cristo rechaza libremente y con decisión la continua provocación que quiere hacerle abandonar su misión por un cedaneo más fácilmente realizable era tentado a preferir el juicio de una "sabiduría" creada al juicio de la sabiduría divina. La respuesta de Cristo a Satanás es parte integrante del proceso de redención. En el calvario Jesús eliminó el mal con su obediente aceptación de la muerte basada en la libre opción de adherirse a la voluntad del Padre. Al soportarse voluntariamente a la muerte Cristo opuso un rechazo definitivo a la tentación de hallar otro medio para realizar la salvación del hombre. Su opción libre establece el modelo de respuesta humana a la existencia de criatura en oposición a la falsa elección de Adán. Su rechazo de las sugerencias de Satanás en el desierto forma parte de esa elección continua que constituye la esencia misma de la actividad redentora de Cristo.

El modo en que Satanás se dirige a Cristo para tentarle representa tanto los modos equivocados con que Cristo habría podido buscar la salvación de los hombres como las falsas fuentes de salvación que los hombres mismos van buscando en el curso de su vida.¹²

1 LA PRIMERA TENTACIÓN. La primera y la segunda tentación (en el orden de Mateo 4 1 11 cf Lc 4 1 13) comienzan con la expresión "Si tu eres el Hijo de Dios..." Esto indica que se trata de tentaciones mesiánicas con las que se rechazan las ideas mesiánicas que ellas mismas representan. La primera tentación de transformar las piedras en pan corresponde a la propuesta de un "evangelio social" dirigido exclusivamente a la mejora de las condiciones materiales de vida. Esta perspectiva es desechada como inadecuada porque la vida que Cristo ha venido a comunicar no puede reducirse al puro y simple bienestar del cuerpo ni a la vida vegetativa y sensitiva; ello sería olvidar que la persona vive más propiamente en su pensamiento en su amor y en su libertad. La necesidad de proveer al sustento necesario para la vida tienta al hombre a dejarse absorber excesivamente por el problema de la seguridad material. Arriesgar o incluso sacrificar la salud física y hasta la vida para salvaguardar y desarrollar el propio nivel ver-

daderamente personal de vida no es un comportamiento común sino que exige amplitud de miras y valor. El temor a cualquier peligro que pueda amenazar la propia seguridad y prosperidad corporal tienta al hombre a olvidar los valores personales más auténticos. La respuesta de Cristo de que el hombre vive también de la palabra que viene de la boca de Dios afirma el primado de los propios intereses espirituales. La misma afirmación aparece explícita en el discurso de la montaña: "Buscad primero el reino y su justicia y todo eso se os dará por añadidura" (Mt 6 33). La palabra de vida que sale de la boca de Dios es la fuerza creadora que gobierna providentemente nuestra vida material hasta en sus mínimos detalles, pero constituye una fuente de vida todavía más rica cuando en la revelación actúa para alimentar las profundidades personales del vivir humano. El hombre está tentado a perder la perspectiva justa la respuesta de Cristo pone de relieve una falsa jerarquía de Satanás y de los valores humanos.

2 LA SEGUNDA TENTACIÓN. Al superar la segunda tentación la de lanzarse desde el pináculo del templo Jesús rechaza el recurso a lo sensacional como método para inducir a creer en su misión mesiánica, así como la tentación de recoger resultados tangibles e inmediatos. Es la tentación de tentar a Dios de "forzar la mano" de Dios y poner a prueba al mismo Dios. Esta tentación nos hace recordar a Job que pide a Dios que se justifique y de una explicación de sus métodos. La impaciencia por la lentitud con que obra la providencia de Dios tienta al hombre a hacer que pase inadvertida la cruz. Satanás dice a Cristo que ponga a Dios a prueba para controlar si es fiel a sus promesas. La respuesta de Cristo deja entender que el amor de predilección que alimenta el Padre hacia el no actuara ni se manifiesta según las exigencias de una mera lógica humana. Pertenecer a la lógica divina el hecho de que el amor del Padre al Hijo y el del Hijo al Padre encuentre su expresión en la respuesta de la cruz menos tangible, menos inmediata pero definitiva, omnicompreensiva. Esta tentación es el punto de encuentro entre la lógica divina y la lógica de la "razonabilidad" humana. Para la razonabilidad humana existe y persiste la tentación de dar consejos a Dios y de reprenderlo por los métodos que usa. El

hombre prefiere actuar a su modo al realizar el bien y muchas veces busca la solución más espectacular. Pero después de haber preferido nuestros juicios, anteponiéndolos a la sabiduría divina que nos ha sido transmitida en la revelación: *recurrimos a Dios para que ejerza poderes extraordinarios con los que poner remedio a nuestra necesidad*. "Lanzarse al peligro solo para dar a Dios la ocasión de hacer milagros no es fe sino presunción".¹³

3 LA TERCERA TENTACIÓN. La tercera tentación es la de adorar a Satanás para conquistar el dominio del mundo y esto es naturalmente la idolatría estimar lo creado más que al Creador. Jesús rechaza la idea de elegir como objetivo final el poder terreno. El rechazo de este ídolo está presente en todo el trayecto de su misión de obedecer solo al Padre. Rechaza idolatrar a cualquier ser el propio ser o la humanidad. En esta tentación Jesús revela el verdadero origen del reino como don del Padre al Hijo. El don es referido a la adoración al servicio y a la obediencia.¹⁴ El 'padre de la mentira' pone tanto el don como el servicio y la adoración en relación consigo mismo en lugar de con Dios. Todo lo que Cristo hace lo hace porque es voluntad del Padre en consecuencia toda su acción es litúrgica, consagrada y sustrada a lo profano. "Por ellos yo me consagro para que también ellos sean santificados en la verdad" (Jn 17 19). La muerte de Jesús en la cruz es coherente con toda su vida y con su misión de amor y de obediente autodonación al Padre. El reino que Jesús comunica es el don del Padre y de nadie más y nadie puede hacer la experiencia de su realidad "si el Padre que me envió no lo atrae" (Jn 6 44). Jesús comunica el don del reino del Padre del modo querido por este: "Yo hago siempre lo que le agrada a él" (Jn 8 29). La cruz es el modo elegido por el Padre: "Cuando sea levantado de la tierra atraerá a todos hacia mí" (Jn 12 31 33). La cruz vence todo servilismo, toda distorsión y toda alienación de las que el hombre cae víctima por la idolatría; vence toda oposición al amor del Padre de una vez para siempre en Cristo y por medio de Cristo. Es la respuesta divina a la tentación de alcanzar la felicidad última mediante la autoafirmación, la autoaserción y la busqueda de sí mismos. Dios Padre es el bien definitivo, y su reino se funda y se comunica siguiendo su camino.

X Las renunciaciones bautismales

Las tres tentaciones están estrechamente unidas a la renuncia que el cristiano debe hacer del mundo en cuanto enemigo de Dios. Renuncia que se hace en el bautismo. Renuncia que al mundo quiere decir renunciar a la actitud mental que considera a este mundo como un sistema cerrado del que se excluye al Creador una actitud que destruye las mismas cosas que se aman¹⁵. El máximo placer, el máximo éxito, el máximo dominio sobre los demás ha venido a ser el ideal de la vida y esto es contrario a Dios. Para renunciar al mundo, el cristiano debe renunciar a la idolatría a la adoración de una criatura tanto si es la riqueza como el progreso humano, el sexo o el programa del partido, cosas todas ellas inferiores a la dignidad del hombre llamado a participar de la vida misma de Dios.

1 EXIGENCIA DE LA FAMILIARIDAD CON DIOS. Una renuncia de tal envergadura no es fácil para el cristiano. En realidad es imposible sin la familiaridad con Dios que induce a un auténtico sentido de dependencia y de sumisión a él. Sin ella, el cristiano se engaña a sí mismo creyendo que sirve a Dios, mientras que en la práctica no hará otra cosa que servir al mundo y será sordo a las sugerencias del Espíritu Santo. O bien podrá ser tentado a denunciar la malicia intrínseca del mundo y apartarse de él lo más posible. Entonces aquellos que adoran al mundo saludarán con alegría su decisión porque a la adoración de Dios en quien todo subsiste ellos prefieren las tumbas y el culto de sí de sus deseos y de sus ideas. "Seremos como Dios y no reconocemos a otros dioses que a nosotros mismos" es el grito del mundo. "Adoraras al Señor tu Dios y a él solo servirás" es el grito del cristiano. Pero el suyo será un grito vano e ineficaz si no le da sentido con su propia dedicación a su trabajo con su sed de justicia y de verdad dentro de la vida pública y privada y con su amor a los hombres semejantes partiendo de su propia familia y demostrando así que la fe en Cristo no es un obstáculo al progreso de este mundo sino una condición auténtica para su realización.

Con el bautismo nos hacemos "otros Cristos" y compartimos su esfuerzo que duró toda su vida y se vio coronado por la victoria en la cruz para superar las tentaciones de Satanás. Con el bau-

tismo el Espíritu que ha resucitado a Jesús de entre los muertos vive también en nosotros (Rom 8:11) porque somos inmersos en la vida de la Trinidad. Nuestro crecimiento en la vida divina se lleva a cabo solamente en proporción con lo que morimos a nosotros mismos y nos entregamos completamente a Dios porque la vida de la Trinidad es vida de donación. No hay nada de lo que posee el Padre que no sea totalmente del Hijo y del Espíritu Santo y nada de lo que tiene el Hijo deja de ser totalmente del Padre y del Espíritu Santo. Si tenemos que vivir la vida de la Trinidad ratificando nuestro bautismo es necesario vencer toda tentación de sustraer cualquier cosa de nuestra vida al Padre. En el momento de la muerte nos lo pedirá todo. Cada momento de la vida del cristiano se entiende como una prueba para el momento de la muerte cuando libre y obedientemente se ofrece a Dios. La oferta libre denota en él ausencia de idolatría, el ofrecimiento obediente es signo de plenitud de amor. Libertad y obediencia son los signos salvíficos de la cruz y de sus frutos en la vida del cristiano. Son signos de su fidelidad al don de Dios recibido en el bautismo.

La tentación cubre un período de tiempo mayor que el que habitualmente llamamos "el momento de la tentación". Todas las experiencias de la vida y toda la realidad presente en ellas son objeto de juicios según dos escalas de valores opuestas: los valores contenidos en los misterios de Cristo y los que están presentes en las "obras y vanidades" de Satanás. En nuestra vida personal hay un desafío constante a los valores cristianos un desafío (tentación) al que respondemos continuamente en una medida más o menos profunda condicionándonos así a nosotros mismos por aquellas instancias específicas en las que esos valores pueden ser más agudamente sometidos a discusión.

2 PARTICIPACIÓN EN LA AUTODONACIÓN DE CRISTO. Es esencialmente con esta actitud de respuesta a la tentación como Cristo salvó al género humano en el momento culminante de la redención en el Calvario. En este contexto todo momento y todo acto de nuestra vida se añaden al contenido de nuestra *autodonación* en unión con Cristo al Padre y ese contenido es distinto para cada uno de nosotros porque cada uno tiene su propio papel distinto en el cuerpo de Cristo. Porque nada hay en el mundo

que no pertenezca a Cristo, no existe tampoco ninguna actividad humana irrelevante para el reino de Cristo. La obra de cada cristiano que pretenda llevar su granito de arena al orden a la belleza y al progreso de este mundo es también una aportación al reino de Cristo. Sin embargo, el cristiano se dedica al mundo poniendo su confianza en Dios y no en su propia idea del progreso. Puede parecer que Dios destruye nuestros esfuerzos y que nos traspasa como traspasa a Cristo en la cruz, pero es en nuestra debilidad donde Dios manifiesta su poder (2 Cor 12:9) y sólo cuando se lo hayamos dado todo a él nos volverá a llevar a la vida. Este es el misterio de la cruz, gracias al cual el Padre nos atrae hacia sí liberándonos de nosotros mismos gracias al cual el Padre nos da poder para desbaratar toda tentación que pretenda impedirnos ser hijos suyos siendo su Hijo el "primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8:29).

J. Navone

Notas—(1) K. Rahner, H. Vorgrimler, *Tentación en el Diccionario de teología*, Herder, Morcelliana, Roma, Brescia, 1968, 684—(2) J. L. acarriere, *Los hombres ebrios de Dios*, Ayma, Barcelona, 1964—(3) J. L. McKenzie, *Tentación en el Diccionario bíblico*, Cittadella, Asis, 1975, 983—(4) B. Lonergan, *El método en teología*, Queriniandina, Brescia, 1975, 259—(5) *ib.*—(6) *Id. o.c.* 260—(7) *Id. o.c.* 161—(8) B. Tyrrell, *Cristoterapia o guarigione per mezzo dell'illuminazione*, Ed. Paoline, Alba, 1977, 130, 142—(9) *Id. o.c.* 138—(10) S. Hauerwas, *The significance of vision* in *Studies in Religion* 1 (1972), 36—(11) B. Lonergan, *o.c.* (nota 4), 137—(12) B. Cooke, *The hour of temptation* in *The Way* 3 (1962), 179—(13) T. M. Manson, *The mission and message of Jesus* 537—(14) J. Sheets, *Your adversary* in *The Way* 1 (1962), 41—(15) G. Hughes, *Renouncing the world* in *The Way* 1 (1962), 49.

BIBL.—AA VV, *El mal está en nosotros*, Fondo de Cultura, Valencia, 1959.—AA VV, *La tentación del superhombre*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1974.—AA VV, *La tentación contra la esperanza*, Centro de Estudios Sociales, Valle de los Caídos (Madrid), 1979.—AA VV, *Realidad del pecado*, Madrid, 1962.—Antony O., *Entre dos fuegos*, Clie, Tarraza, 1979.—Butter, W., *El bien y el mal en psicología*, Sígueme, Salamanca, 1968.—Boff, L., *Yo no nos dejes caer en la tentación*, en *Padre nuestro*, Paulinas, Madrid, 1982, pp. 127-155.—Bonhoeffer, D., *Tentación*, Aurora, B. Aires, 1977.—Ferner, F., *El mal, piedra de escándalo*, Casal i Vall, Andorra, 1967.—González Faus, J., *Las tentaciones de Jesús y la ten-*

tación cristiana en La teología de cada día, Sígueme, Salamanca, 1977.—Guardini, R., *Meditaciones teológicas*, Cristiandad, Madrid, 1965, pp. 419-455.—Haag, H., *El diablo, su existencia como problema*, Herder, Barcelona, 1978.—Haag, H., *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981.—Jerphagnon, J., *El mal y la existencia*, Nova Terra, Barcelona, 1966.—Lucas, J. B., *Las tentaciones*, Nacional, Madrid, 1964.—Villamonte, A., *El pecado original*, Sígueme, Salamanca, 1978.—Cf. bibl. de las voces *Diablo* y *Padre nuestro*.

TEOLOGIA ESPIRITUAL

SUMARIO I La historia de la teología premissa para comprender el problema real de la teología espiritual. II El episodio reciente de la teología espiritual. III Los problemas y contenidos fundamentales de la nueva enseñanza y del nuevo manual. IV Conclusión la teología espiritual como problema de la teología. V En el ámbito de la teología espiritual los grados o las vías los estados de vida, las espiritualidades.

I La historia de la teología, premisa para comprender el problema real de la teología espiritual

Creemos que una presentación objetiva de la teología espiritual no puede limitarse a asumir como punto de referencia el "manual de teología espiritual" aparecido entre los años 1920-1930. La perspectiva de este "manual" resulta estrecha por partida doble en relación con sus antecedentes interesantes y complejos y en relación con la discusión que rodeó su aparición y establecimiento, discusión que en resumen, da cuenta de sólo un aspecto de otras más amplias sobre la naturaleza de la teología.

Así pues, el marco adecuado para comprender el proceso de la aparición de esta "nueva" rama teológica y de su respectivo manual debe ser el conjunto de la historia de la teología a partir justamente del punto en que despegando se del cuadro de la llamada teología monástica comienza a constituirse en momento de comprensión crítica y no puramente contemplativa de la fe, revelada u objetiva, es decir de la "página" bíblica. Nos encontramos exactamente en los ss. XII-XIII.

Surgió un problema nuevo, el de la relación entre fe y comprensión crítica de la fe por parte del creyente, pues el

modelo epistemológico en uso para comprender o para leer las Escrituras consistía en seguir los “cuatro sentidos”, dispuestos en sucesión jerárquica: desde el sentido *literal* (= *littera*) al sentido *analógico* (= analogía: la unidad y la analogía de ambos testamentos hace posible una comprensión-iluminación recíproca de la realidad que indica la *littera*), pasando luego al sentido *tropológico* (la normatividad de la historia salvífica, comprendida analógicamente, permite la aplicación moral al comportamiento del cristiano) y al sentido *anagógico* (la historia de la salvación como historia de comunión con Dios debe transformarse en historia de cada alma, la cual, viviendo la comunión con Dios en este mundo, realiza, ciertamente, la tendencia a la vida eterna. Es su retorno a la “imagen”).

La novedad de este problema de la comprensión crítica (la “*quaestio*”) residía también en que revelaba una actitud espiritual que se justificaba por sí sola ante la exigencia de mostrar si era compatible con la fe y si no se reducía a una “curiositas” racionalista, a una “vana exquisitio” o a una “vana scientia”. Nació de esta forma una primera tensión fundamental, que debe entenderse como tensión propia de la “ciencia de la fe” y que, si al principio crea oposición entre los monjes y los “maestros”, luego hace que los nuevos “maestros” se enfrenten dialécticamente entre sí (basta pensar en Buenaventura y en Tomás como máxima expresión de este enfrentamiento), originándose con ello una literatura que o bien impugna la teología de las escuelas o se coloca voluntariamente al margen de la misma, prefiriendo la “scientia” nacida de la “*experientia*”, la cual nunca es “vana” debido a su relación con la apropiación real y personal de la verdad y, por tanto, con la apropiación de la salvación.

Esta literatura contiene un discurso profundo e incisivo muy superior a una pura disputa académica: por ello, en nuestra opinión, resulta crucial para comprender la historia espiritual del mundo cristiano hasta el s. xvii, todo él comprendido. Pues, desde una perspectiva particular, está en juego el problema de la naturaleza de la fe, es decir, el problema de ese “saber”, del todo típico y complejo, propio de la fe. Saber que no puede en absoluto reducirse a una “*exquisitio*” y que, por lo mismo, permite preguntar si en su interior deja

espacio, y cuánto, para una búsqueda, para una pregunta crítica, es decir, para la “*ratio*”.

La historia del progresivo empobrecimiento y esterilización de la teología propiamente dicha (por obra del nominalismo primero y del iluminismo después), así como la historia de la progresiva “psicologización” de la mentalidad y literatura “espiritual” (con posterioridad a los grandes fenómenos de ruptura con la ortodoxia católica: los movimientos de “libertad” de los ss. XIII-XIV, la reforma, el jansenismo), se han descrito e interpretado frecuentes veces. Pero, a nuestro entender, en estos trabajos se ha subrayado bien poco que esta “teología”, por seguir una “*inquisitio*” diversamente desligada de la referencia explícita a la revelación bíblica, circunscribe su ámbito a la objetividad cristiana, o sea a la *fe* (y a cuanto se le une en el plano operativo, jurídico, etc.) en su *vertiente objetiva*, sin tener debidamente en cuenta la realidad misma de la *fe precisamente en cuanto que ésta vive y se apropia el conjunto de los valores cristianos*.

Cuanto acabamos de decir no se da, ciertamente, en todos los teólogos, como tampoco en todos los llamados autores espirituales, entre los cuales no faltan quienes buscaron un enlace entre lo vivido, lo experimentado y la “teología escolástica” (piénsese en Ruysbroeck y en Juan de la Cruz).

Pero, en su conjunto, sí que se da como tendencia, lo cual se hace bien evidente cuando la teología, desde la controversia, emerge como “*dogmática*” y cuando, bajo un impulso cultural realmente racionalista e iluminista, juzga a sabiendas que no es tarea suya ocuparse de la experiencia o de la fe en cuanto *vivida*, a no ser que se haga una reducción “a los principios”, es decir, al dato dogmático. Es aquí cuando la separación o “divorcio” entre teología y espiritualidad aparece ya increíblemente confirmado; y no porque la teología se hubiera afirmado como inteligencia crítica de la fe y la llamada espiritualidad no, sino porque la teología había restringido injustamente el campo de la fe-que-crear a la sola vertiente objetiva, olvidando que la totalidad de la fe la constituye la objetividad cristiana *vivida*.

Así que, si hay que decir, por una parte, que la contestación monástica dirigida a la teología crítica es injustificada por no comprender la legitimidad de

ésta y su valor propio, enraizado en la naturaleza misma de la fe, por otra, se debe añadir que, desde nuestro punto de vista, el error de la teología ha estado históricamente en no haber asumido en su integridad el dato-que-comprender. De suerte que lo que habría que reprochar a la teología científica (tal y como ha venido configurándose históricamente) no es tanto haber abandonado de hecho la figura monástica del “saber” de la fe, cuanto no haber comprendido que, en resumidas cuentas, lo que quizá quería aquella figura era sobre todo establecer, o al menos unificar, el objeto-que-comprender; siquiera en la medida en que el plexo “*letra-analogía-tropología*” podía tener como fin la analogía y ser asumido en ella.

Nos parece que éste es (esquemáticamente, claro) el cuadro general que, sin ser su determinante inmediato, por lo menos hace de trasfondo a la aparición del interés teológico por una “teología espiritual” en los últimos años del s. XIX y en los primeros cincuenta del s. XX. Creemos que sólo si se tiene presente esto como situación objetiva, profunda y real de la teología a partir de la toma de conciencia explícita por parte de los teólogos —y no como pura situación sectorial y ocasional—, se puede comprender la trayectoria de la “*curva*” no sólo del manual, sino también de la propuesta de una teología espiritual específica. Pues nos parece indudable que el sentido de esta curva no persigue la justificación de una “*nueva teología*” o de la presencia de un capítulo más que añadir a la teología dogmático-moral, sino una visión sintética del objeto-que-comprender y del método de comprensión del mismo; método y comprensión que la teología, en su calidad de inteligencia crítica de la fe, debe encontrar.

II. El episodio reciente de la teología espiritual

Ya hemos dado la descripción del hecho y de las fuerzas determinantes del mismo. El resorte fundamental lo constituye, sin duda, el fenómeno de vitalidad interior que a finales del 1800 surgió en el mundo católico y que se denomina “*movimiento místico*”, caracterizado, de un lado, por la necesidad de encontrar los fundamentos, los horizontes dogmáticos (gracia santificante/inhabilitación, primero; cuerpo místico/iglesia, sacramentos/liturgia, después) de la

vida “interior” o “espiritual”, y, de otro, por su atención a la experiencia contemplativo-mística como figura concreta y piedra de toque de la perfección cristiana ya conseguida o que ha de conseguirse.

Este “*movimiento*” —digno de ser mejor conocido y más estudiado por parte de los historiadores que se ocupan de la Iglesia del s. XIX—, aunque no nació de la teología, atrajo la atención de los teólogos, más a nivel de trabajos monográfico-divulgativos que de tratados formalmente académicos o institucionales. Parece que de hecho, sin esta aportación, el “*movimiento*” seguramente no habría asimilado los susodichos horizontes teológicos, y menos aún la formulación del problema de la perfección en términos de “*contemplación*” y de “*mística*”.

Más aún: es sabido que, desde el punto de vista del contenido, éste fue precisamente el terreno en que los diversos teólogos y “*escuelas*” mantuvieron sus clásicas discusiones, cuyos resultados, ciertamente importantes, llevaron, por una parte, a recuperar el sentido de la unidad teologal (en la fe, en la esperanza y en la caridad) del camino espiritual o de perfección, y, por otra, a captar la homogeneidad posible entre una experiencia mística *cristiana* y la vida teologal, sin que esto implique que la presencia de la experiencia mística haya de tomarse como “*test*” necesario, o al menos de derecho normal, de la perfección cristiana.

Junto al empuje originado por el movimiento místico, con la espontánea convergencia, reencontrada y vivida, entre exigencia-experiencia interior y teología, no ha de olvidarse tampoco la presencia e incidencia de un impulso netamente institucional, que se tradujo en la creación (Pío XI, Const. *Deus scientiarum Dominus*, 24-5-1931) de una cátedra expresa en las facultades teológicas; el ámbito de esta cátedra debía abarcar la ascética como “*disciplina auxiliar*” y la mística como una más de las disciplinas “*especiales*”, según terminología inadecuada técnicamente a la reflexión crítica de entonces. Pero pronto se vio que el valor de este modelo era relativo, y contingente su alcance; seguía en pie, sin embargo, su aspecto sustancial, es decir, la institucionalización de la enseñanza de una “*teología*” que debía ocuparse de la realidad, de los fermentos y de las discusiones que nacían del “*movimiento místico*”. Esto no podía menos de alentar la

producción *didáctica* que evidentemente en el contexto concreto de la enseñanza teológica habría de asumir la forma del manual escolástico pero al mismo tiempo tampoco podía sino favorecer el discurso propiamente metodológico ya en sí mismo (cual es y cual debe ser el método propio de esta teología) ya al confrontarse con las demás disciplinas teológicas y más inmediatamente con la teología moral

III Los problemas y los contenidos fundamentales de la "nueva" enseñanza y del nuevo manual

a) Como ya se ha apuntado el primer problema de contenido y el más debatido fue el de la "mística" no sólo ni tanto en sí misma cuanto por su relación con el itinerario interior o espiritual y por ello con el problema de la perfección. Técnicamente este discurso podía formularse y de hecho así se hacía también en términos de relación entre "ascética" y "mística". Mas esta relación era de evolución normal o una relación "fragmentada" lo que significaba un salto cualitativo? En este último caso ¿ha de suponerse no solo la índole extraordinaria de la mística sino también cierta heterogeneidad entre el momento ascético y el místico?

La aludida recuperación del sentido de la homogeneidad no necesaria entre la experiencia mística y el itinerario espiritual cristiano expresable esencialmente en términos teológicos hacia problemático que se constituyeran dos manuales distintos (antes quizá que dos cátedras distintas) uno para la ascética y otro para la mística. Por otra parte su unificación puramente material no respondía al estado real de la reflexión. Así se explica que se prefiriera adoptar un término que no solo parecía más tradicionalmente cristiano (biblico) sino que abría una perspectiva más profunda e iba más allá del status quaestionis" histórica y contingente mente determinado. Nos referimos al término Teología *Espiritual* cuyo "objeto" es la vida del cristiano en cuanto "vida *espiritual*" en la que hallan lugar y unificación tanto el discurso "ascético" como el "místico". Naturalmente de esta forma el discurso se esclarecía únicamente en su aspecto interno y antes o después sería inevitable preguntarse en qué punto este discurso sobre

la "vida espiritual" como "vida según el Espíritu" y positivamente abierta a la perfección de la caridad no coincidía por un lado con el discurso dogmático de la antropología teológica y por otro con el discurso moral evidentemente dentro de una moral de la perfección de la caridad como fin absoluto.

¿Qué podía significar una "teología" que permaneciendo tal estudiara la "vida espiritual en progreso hacia la perfección"? ¿Cuál podía ser el objeto propio de esta "teología" y cual su método? De esta forma se abrió el camino crítico todo el lleno de dificultades aunque sin carecer de momentos significativos bajo el punto de vista teórico.

b) La descripción de este camino exige de salida tener en cuenta las posiciones presentes y operantes en el campo de los estudios relativos a la nueva disciplina. Se daba ya un acuerdo de fondo al juzgar que se trataba de una disciplina práctica y directiva es decir ordenada a dirigir los pasos del camino espiritual. Pero existía una dialéctica entre la orientación dominicana (mantenida y representada por la revista *La Vie Spirituelle* nacida el año 1919) y la orientación defendida por otra importante revista aparecida en 1920 *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

La primera posición se caracterizaba por su intensa orientación especulativo deductiva la estructura formal del itinerario espiritual en sus distintas fases se deduce teológicamente y *a priori* de los mismos principios de la vida cristiana (gracia santificante virtudes infusas dones del Espíritu Santo teología de las relaciones entre estas entidades sobrenaturales teología de la relación entre desarrollo de la vida de fe y visión beatífica). La referencia a la historia y a la experiencia en realidad no entra en la operación teológica como tal es solo una circunstancia o fenómeno de la ontología aunque puede incitar al teólogo a no desatender un aspecto de su reflexión y le sirve para introducir la perspectiva teológica en una pedagogía y en una dirección adecuada ayudándole a madurar su sentido de discernimiento de lo concreto.

La segunda posición en cambio se centraba en ver la realidad de la vida espiritual cristiana como un fenómeno vivido histórico y en sí mismo inductible fundaba la comprensión de la misma en una interpretación del dato casi a través de una convergencia de méto-

dos pues proponía (de una forma más empírica que rigurosa) una especie de método compuesto combinando el método teológico con el de las ciencias históricas empíricas en particular con la psicología.

c) La "nueva" teología precisamente por su pretendida orientación a *dirigir* la praxis del camino espiritual hacia la perfección se situaba en la zona de la teología práctica y consiguientemente en la vertiente de la moral. Pero si era relativamente fácil distinguirse de una moral de tipo casuístico y "de licitis et de illicitis" no podía pasar lo mismo en relación con una moral que iba recuperando como propio el discurso de la perfección. Así en un primer momento tuvo aceptación la idea propuesta por *Vermersch* y acogida incluso por *De Gubert* de ver la relación entre teología moral y teología espiritual a la luz de la consideración de esta última no tanto como una ciencia cuanto como un "arte" (es decir al nivel de la técnica de la didáctica etc.) de la perfección cristiana. El conocido intento de *J. Maritan* de reestructurar el "saber práctico" distinguiendo entre nivel propiamente especulativo (teoría de la praxis) y nivel prácticamente práctico que incluía tanto la casuística de los moralistas (san Alfonso) como la casuística de los autores espirituales (san Juan de la Cruz) y por tanto la teología espiritual enlazaba objetivamente con este tipo de problemática. Pero evidentemente se trataba de soluciones frágiles en sí mismas y que en cualquier caso no satisfacían a los cultivadores de la "nueva" disciplina los cuales si bien querían moverse en el terreno práctico no pretendían estudiar las técnicas de la vida cristiana y mucho menos ocuparse de ellas "casuísticamente".

d) La ocasión que realmente no se aprovechó para salir de la esterilidad del planteamiento habría podido proporcionarla la intervención crítica de *A. Stolz* ya que su *Teología de la mística* llevaba de hecho en sí la fuerza necesaria para empujar a los estudiosos de teología espiritual a reorganizar su discurso tanto en lo referente al contenido como al método estableciendo como término de comparación la antropología teológica y no la teología moral. ¿Es posible construir un discurso teológico sobre la "vida espiritual" del cristiano de otra forma que como puro y simple dis-

curso de antropología cristiana? En este caso ¿se puede con una metodología correcta desarrollar dicho discurso sin hacerlo totalmente objetivo es decir permaneciendo por encima y previo a todo fenomenologismo y psicologismo? ¿Qué sentido puede tener entonces la figura de un método teológico compuesto es decir convergente con la atención al fenómeno y a la psicología?

El único que dio una respuesta práctica a *Stolz* fue *Gabriel de Santa María Magdalena* para quien por otra parte la defensa de lo empírico y de lo fenomenológico espiritual (lo psicológico para expresarnos con terminología cercana a la suya) como objeto de la legítima atención del teólogo no está en absoluto exenta de ambigüedad. En efecto se trata de una especie de "psicológico tipo" deducible o deducido de la vida de gracia en virtud de las leyes de su misma evolución. Pero el discurso se llevaba valerosamente hasta mostrar la unilateralidad de la posición de *Stolz* y preguntarse si y con que condiciones la teología podía capacitarse para comprender la vivencia cristiana tal como emerge de la historia con qué criterios la identifica la disciplina la valora como dato solo *a posteriori* y por que debe identificarla discernirla y valorarla como objeto propio. ¿No sería precisamente la estructura particular de esta vivencia la que exige que la teología se dirija a ella para "comprenderla"?

e) Creemos que exactamente en esta dirección han querido orientar la reflexión teológica *J. Mouroux* y *H. U. von Balthasar*. El primero —autor de la conocida obra *L'expérience chrétienne*— tiene ciertamente el doble mérito de haber intentado definir la experiencia cristiana como un "experiential" religioso de tipo particular y de haber demostrado la legitimidad teológica de una teología de la experiencia cristiana. El segundo entendiendo la santidad como "teología vivida" (es decir la totalidad concreta del misterio que es la singularidad absoluta de Jesús expresada en el "fenómeno" de la santidad realizada en la Iglesia) propone con vigor un proyecto de "fenomenología teológica" que recupere lo total o lo universal (de que hemos hablado) en el "fenómeno" concreto de los santos es decir que parta de él y lo lea en él. Se trata de dos proyectos que los manuales oficiales de teología espiritual no han recogido entre otras cosas porque a

partir de los años cincuenta ha ido declinando el interés por los problemas metodológicos de la teología espiritual

Pero la cuestión planteada por Mouroux y Von Balthasar en realidad iba dirigida a la teología como tal de una forma de suyo más parcial en el caso de Mouroux (la teología legítima y obligatoriamente puede y debe interesarse también por la experiencia cristiana) de una forma más energética y radical en el caso de Von Balthasar (si la teología debe concebirse como una especie de 'fenomenología teológica' el fenómeno de la santidad es su 'lugar' y su objeto) Así se daba objetivamente respuesta a Stolz pero se volvía a plantear a la teología como tal una cuestión crítica muy importante y profunda aunque en tonces aun no se la aceptaba lo suficiente. Era la teología tal y como la entendían Stolz y los teólogos (especialmente los dogmáticos) lo que se problematizaba. Pero al mismo tiempo se hacía inevitable preguntarse si la "teología espiritual" aun podía tener una función. En todo caso no habría podido ser la que habían intentado asignarle los autores de los manuales.

IV Conclusión la "teología espiritual" como problema de la teología

Si nuestra lectura de los avatares del manual de teología espiritual es correcta resulta diáfano que nos lleva en la dirección que ya descubrimos en la historia de la teología. Así pues la teología espiritual vuelve a presentarse como *task* de la teología una tarea consistente en no cerrarse arbitrariamente en el ámbito de la objetividad cristiana y si en seguir abierta a la comprensión de la "vivencia" es decir de la objetividad "hecha propia" o de la apropiación de esta objetividad. Y ello a causa de la estructura misma de la fe estructura que la teología trata de comprender y de la que no puede eliminarse la tensión o la correlatividad entre "fides quae" y "fides qua" de manera que si por una parte el "dato" cristiano es tal por su personal apropiación cristiana por otra la apropiación lo es no como resultado de una interioridad religiosa sino precisamente como apropiación de dicho dato. Dando como legítima la "comprensión según la fe" del dato cristiano con la consiguiente legítimidad de la

teología tal "comprensión" debiera abarcar todo el dato con las dos susodichas dimensiones y su tensión recíproca. Pero apenas se tome conciencia y se emprenda este cometido surgirá inevitablemente la cuestión ya formulada de si no nos encontramos aquí ante el objeto real sintético de la teología y si en consecuencia no se realiza de hecho con el desarrollo de la llamada teología espiritual" la síntesis final de toda la operación teológica.

V En el ámbito de la teología espiritual: los grados o las vías, los estados de vida, las "espiritualidades"

La exposición que hasta aquí hemos hecho ha privilegiado deliberadamente la línea metodológica sobre la del contenido llamada también "teología espiritual especial" a partir de J. Heerincx (*Introductio in theologiam spirituale* 1951). Efectivamente un manual de teología espiritual no podía realizar todo su propósito en el ámbito de las dimensiones metodológicas pues exponía el camino de la perfección sirviéndose del esquema (de origen dionisiano) de las tres "vías" o de los tres "grados" (purificación iluminación unión) y acogiendo llegado el caso el tema de la relación entre algunos "estados de vida" y la perfección cristiana. Como quiera que sea esta última clase de temática ha venido adquiriendo poco a poco una fuerza y autonomía propias más o menos reflejadas en los manuales y ciertamente comprobables a nivel de bibliografía. Lo mismo creemos que puede afirmarse de la problemática de las "espiritualidades". Por ello nos parece justificado dedicar a los tres capítulos mencionados una indicación expostiva muy rápida más que nada para tratar de comprender su sentido y en cuadrar críticamente su alcance.

1. LOS GRADOS O LAS VÍAS. La panorámica de más fácil presentación es la que ofrece el capítulo de los "grados" o de las "vías" del itinerario de la perfección. Los logros paulatinamente alcanzados en este punto nos parecen de la importancia de que con o sin un determinado esquema arquitectónico u organizativo se mantenga el sentido de progresividad de la vida cristiana y el

valor sustancialmente orientativo de los esquemas clásicos de interpretación del camino espiritual. Ahora bien respecto de la progresividad del itinerario espiritual cristiano es evidente que si esta afirmación en sus términos más generales o de principio pertenece a la antropología teológica (bastaría con remitirse tan solo a la doctrina católica del mérito) no podrá sin más decirse lo mismo en el caso de que se la quiera convertir en un problema de descripción. En efecto este problema no podría hallar solución sin toparse con los mismos interrogantes planteados en la polémica Stolz-Gabriel. ¿Es pues teológicamente determinable un esquema tipo descriptivo de la evolución de la vida espiritual hacia la madurez? De una manera general ¿pueden hallarse criterios teológicamente válidos para describir la maduración y por tanto el progreso de la vida espiritual? Pero la reflexión crítica no ha alcanzado casi nunca este nivel ya que en general no ha pasado de poner de relieve la *opnabilidad* de los dos esquemas clásicos de las vías y de los grados y la dificultad de organizar en forma sistemática y general el proceso del itinerario espiritual. Efectivamente el esquema de las "tres vías" se ha evidenciado con facilidad como el más comprometido y a pesar de su venerabilidad como el más discutible por proceder de una fuente antropológica (antropología de la contemplación de cunco neoplatónico y origenista) que no es precisamente la de la alianza. Además juzga la solución del problema místico dando por supuesta su normalidad o su equivalencia con la perfección cristiana. Por último este esquema puede inducir a restringir la purificación la conversión el alejamiento del pecado etc al simple momento inicial de la vida cristiana no considerándolos por el contrario como una de sus dimensiones. Así que si por una parte no se quiere renunciar a la descriptibilidad del camino de la perfección y por otra se quieren superar los esquemas descriptivos tradicionales habría que tomar otras direcciones y buscar otros criterios. Pero a este respecto hasta el presente solo se cuenta con esbozos fugaces.

2. LOS ESTADOS DE VIDA. Pasando ahora al capítulo de los "estados de vida" nuestro intento de trazar la andadura de la reflexión habrá de ser necesariamente esquemático y por lo mismo artificial proporcional a la am-

plitud que fue asumiendo el discurso hasta el Vat II y en el postconcilio.

El primer hecho que reseñar y describir aunque parezca exterior es sin duda la *progresiva ampliación del número de los estados de vida* 'puestos a su vez en relación con la perfección desde el redescubrimiento del episcopado (o del estado "sacerdotal") como estado de perfección cercano o superior al estado religioso (remito a las discusiones sobre la "espiritualidad" del clero diocesano [Ministerio pastoral]) a la cada vez más convencida presencia del estado seglar [Laico] como camino de perfección (sobre este tema piénsese de salida en la aportación a nuestro juicio no del todo unívoca del magisterio pastoral de Pio XI) y por último a la afirmación ya sin reservas de la relación positiva entre matrimonio y perfección cristiana [Familia]. Lo que evidentemente quería este discurso era traducir a su manera la conciencia cada vez más difundida de la *vocación universal a la perfección* [Santo]. Mas precisamente este impulso interior suyo debía llevarle a ampliar los "estados" tratando de incluir entre ellos las diversas situaciones de la existencia (trabajo profesión [Trabajador] en fermedad [Enfermo/sufrimiento] etc.) para relacionarlas también con la perfección cristiana. De aquí se deduce de rechazo la necesidad de precisar lo que era un "estado" con el fin de descubrir ante todo —aunque sea con mentalidad quizá más sectorial que global— su alcance eclesiológico. Pero como es lógico no era este el único problema que planteaba a la teología el discurso de los "estados" de vida.

Relacionando dentro de un cuadro eclesiológico los distintos estados con la perfección cristiana resultaba toda vía más urgente plantearse que significaba la afirmación de los estados típicos de perfección y en particular aclarar el sentido de la "definición" tridentina concerniente a la "mayor perfección" del estado de virginidad o de celibato [Celibato y virginidad] frente al estado conyugal. Además un hecho como la aprobación de los institutos seculares (1947-1948) debía llevar necesariamente a preguntarse si era adecuada la distinción jurídico-teológica de los estados eclesiales (clérigos laicos religiosos). Más bien ¿no se debía hoy revisar este esquema o tratar de elaborar un nuevo esquema interpretativo y antes aun un nuevo criterio organizativo?

Es bien sabido que estos interrogantes se suscitaron en el Vat II aunque de los textos conciliares no brote de inmediato una visión sistemática alternativa ni ninguna solución perentoria del tema sino tan solo un conjunto de criterios *eclesiológicos* para el replanteamiento de los diversos problemas. Pero no se olvide que la teología de los estados de vida en su compleja evolución no es más que la premisa del discurso que la teología espiritual "especial" intentaba dedicarles. Aquí el problema se convierte en el de la 'espiritualidad' de los estados de vida es decir el de determinar la relación típica de los diversos estados con la perfección cristiana para orientarlos a conseguirla por caminos propios.

Pero la empresa aunque ciertamente coherente con una visión "especulativa" y directiva de la teología espiritual no debía aparecer tan válida y justificada en el caso de que se cambiara o hiciera crisis aquella perspectiva de fondo. En todo caso nos parece indudable que la inmensa bibliografía en torno a la "espiritualidad de los estados" ha experimentado y sigue experimentando aun una crisis cuya causa inmediata según nos parece no está tanto en una posible falta de coherencia metodológica con el discurso teológico espiritual general (tipo de exigencia que indudablemente perdió vitalidad hacia los años cincuenta) cuanto en las insuficiencias objetivas o límites de aquella misma literatura que una sensibilidad muy extendida (y no siempre indiscutible) hacia y hace al presente relativamente fáciles de captar. Reduciremos esquemáticamente las mencionadas insuficiencias a cuatro títulos mayores.

a) Primer límite el ya aludido "secularismo" de fondo que impide ver la diferencia existente entre los "estados" como una diferencia en la unidad y de la unidad en otras palabras impide valorar o no nos orienta a valorar la dimensión *cristiana* que todo "estado de vida" expresa y que constituye cuanto de fundamental y de común tienen y expresan los distintos estados si bien lo hacen con su especificidad respectiva.

b) Segundo límite la concepción más emotiva que rigurosa de la "espiritualidad" pues muchas veces el discurso se mueve en una perspectiva en la que la "espiritualidad" evoca algo "profundo" "más intenso" "interior" "ge-

neroso" o "más generoso" etc sin asumir siquiera los contenidos bastante de finidos que al final habían recuperado los mismos manuales.

c) Tercer límite calificable de "esencialismo" o mejor quizá de "ahistoricidad" del discurso. Es decir esta literatura al querer deducir o simplemente hacer derivar del estado de vida indicaciones de perfección cristiana se olvida fácilmente de la referencia a las diversas "figuraciones" históricas que estos estados asumen en solidaridad con la misma diversificación de las "figuraciones" históricas de la sociedad eclesial. Existen diversas figuras o imágenes del laico del casado del religioso del presbítero y del obispo mas o menos homogéneas con la naturaleza cristiana de cada uno de estos "estados". No se puede esencializar la "figura" y sobre esta esencialización construir un proyecto de espiritualidad o de perfección válido para *estos laicos* para *estos sacerdotes* para *estos casados* etc. Si se "esencializa" hay que hacerlo con rigor pero es este mismo rigor el que impide esencializar cualquier "figura" histórica. Entonces lo mas que podría hacerse sería un esbozo de "espiritualidad del laicado" o del *sacerdocio* o de la *vida religiosa* pero no una verdadera y propia espiritualidad de los laicos de los sacerdotes de los religiosos etc en un determinado momento histórico.

d) Cuarto límite el reproche de "teoricidad" hecho a las distintas propuestas de una "espiritualidad de los laicos" o sea el reproche de ser unas construcciones "de escritorio" que indican desde fuera y casi a modo de ejercitación teórica unos itinerarios de santidad pero sin interpretar propiamente las experiencias las síntesis cristianas vividas de hecho. En cierto sentido esta crítica da en el clavo al replantear la discusión sobre el carácter directivo *a priori* de la teología espiritual. La objeción resiste o cae desde el punto de vista metodológico si resiste o cae la concepción de la teología espiritual. Mas considerada en el terreno histórico concreto en que se ha desarrollado la literatura sobre la espiritualidad de los estados de vida la crítica en cuestión parece pecar de unilateralidad pues no se puede negar que ha existido efectivamente un movimiento secular conyugal o sacerdotal de busqueda de una "espiritualidad" a la que

no sustituye dicha literatura pero si intenta dar una respuesta aunque con los límites que estamos señalando. La lectura de la realidad histórica llevaría mas bien a descubrir una dialéctica en tre busqueda a nivel de vivencias y busqueda a nivel de literatura y en este sentido volvería a formularse el reproche de teoricidad o de apriorismo especulativo.

3 LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL Y LAS ESPIRITUALIDADES. La reflexión sobre la "espiritualidad" de los estados de vida no es el único aspecto del complejo e interesante discurso en torno a las "espiritualidades" cristianas. Junto a él existen otros dos no menos vigorosos desde el punto de vista de las discusiones suscitadas.

El primero afecta a las *'espiritualidades'* tal como en general se las hace aflorar de la historia de la espiritualidad maneras particulares de sintetizar vitalmente los valores cristianos según la diversidad de puntos de vista o de calificación y esto a nivel de personalidades individuales o mas fácilmente a nivel de movimientos o de corrientes espirituales (que pueden partir de tales personalidades o también precederlas y tenerlas como "intérpretes" o "discernidores" o "promotores" de síntesis). Hemos dicho que se trata de síntesis vividas así pues no de suyo ni inmediatamente de síntesis de carácter doctrinal si bien determinadas "espiritualidades" pueden impulsar a su modo no solo intentos de elaboración teórica de las espiritualidades como tales (=doctrinas espirituales) sino incluso tipos de teología coherentes con estas mismas espiritualidades. Como tampoco se trata en mediata y necesariamente de proyectos institucionales particulares aunque las síntesis vividas de que hablamos pueden animarlos o incluso generarlos directamente como un modelo conatural de expresión así nacen nuevas formas de vida cristiana homogéneas con la "espiritualidad" que las crea o son asumidas y animadas nuevamente determinadas formas (o elementos estructurales) ya existentes.

Frente a este hecho ciertamente nada sencillo pero indiscutible la atención de la teología espiritual es atraída sobre todo por problemas tales como la legitimidad de principio de diversas "espiritualidades" el significado de su variedad los criterios de autenticidad y por tanto de discernimiento su rela-

ción con la única espiritualidad cristiana. No insistiremos en estos problemas. Nos bastara con remitir para que sirva de introducción a las paginas que ha dedicado a todas estas cuestiones J de Guibert (*Leçons de théologie spirituelle* Toulouse 1955 108 122). En general subrayamos que el trasfondo de toda esta investigación lo brinda al menos inicialmente una tendencia a catalogar las diversas "espiritualidades" según categorías historiográficas simplificadas y expeditivas (crisocentrismo teocentrismo ascetismo misticismo espiritualidad eucarística mariana etc) contraponiéndolas a veces de una manera exclusivista o polémica.

La superación del planteamiento ha llevado —creemos— a poner de relieve que los elementos que caracterizan a las diversas espiritualidades son ante todo elementos estructuradores de toda experiencia cristiana como tal aunque sin asumir en las distintas "estructuras" concretas el mismo significado catalizador o sintético. Así el descubrimiento y la valoración de las distinciones debía llevar a una visión mas completa de lo que constituye la espiritualidad cristiana criticando justamente las visiones demasiado restringidas así como las exclusivamente ligadas a la 'gracia santificante' o a la "inhabitación trinitaria" derivadas del llamado "movimiento místico".

La misma interpretación fundamental daremos a otro capítulo del discurso sobre las espiritualidades el que de una manera indudablemente mas doctrinal y directiva responde en la historia reciente a impulsos críticos bien precisos frente a ciertos modos de plantear la espiritualidad cristiana. *Piense en la espiritualidad litúrgica o en la biblica o en la espiritualidad del humano cristiano o de la tensión encarnaciónismo escatologismo etc*. No hace falta subrayar que cada uno de estos modelos de espiritualidad ha experimentado la tentación de presentarse como alternativa total a la espiritualidad vigente y por tanto como la espiritualidad cristiana segura. Pero la decantación que la historia ha ido operando en relación con tales modelos ha llegado a recuperar cada vez mas la idea de que las totalidades que ellos presentaban como alternativas no podían ser sino dimensiones de la espiritualidad cristiana de mensionones que no aparecían suficientemente integradas en una determinada configuración histórica de la espiritualidad.

dad pero que no por eso se excluyen de un discurso adecuado sobre la misma. Aquí como en el caso precedente el discurso primario no era pues sectorial sino global había que preguntarse en que condiciones es cristiana una "espiritualidad" y en que condiciones *das* las dimensiones que la constituyen pueden —aunque solo sea según modulos sintéticos diversos— ser asimiladas adecuadamente y no solo fragmentariamente. Por ello el problema no es tanto el de una "espiritualidad litúrgica" con trapezoidal o contraponible a una espiritualidad "no litúrgica" etc sino que consiste más bien en el saber como puede de suyo la celebración litúrgica "informar" una experiencia cristiana y por qué en ciertos momentos esto no se da sino en manera fragmentaria o sólo según el módulo del deber y de la ortodoxia. Digase otro tanto respecto de la "espiritualidad bíblica" así como en general del problema periódicamente suscitado en la historia de la teología espiritual de la "espiritualidad nueva" o "moderna" o "actual" etc. Porque es preciso reconocer que este tipo de discurso se hace muchas veces de una forma superficial y acrítica es decir partiendo más de las exigencias inmediatas que de la perspectiva global de la experiencia cristiana en cuanto tal que es como se estructura qué tipología presenta.

G. Mouli

BIBL.—AA VV *Teología espiritual reflexión cristiana sobre la praxis* Espiritualidad Madrid 1980.—AA VV *La revolución del Espíritu. Hacia una espiritualidad nueva en Misión Abierta* (abril 1981)—AA VV *Temas candentes para un cristiano. De la A a la Z. Información, orientación, respuesta* Herder Barcelona 1976.—AA VV *Estado actual de los estudios de teología espiritual* Flors Barcelona 1957.—Bernard A *Una nueva espiritualidad* Estela Barcelona 1986.—Bouyer L *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística* Herder Barcelona 1965.—Cartujo (un) *La vida en Dios. Introducción a la vida espiritual* Rialp Madrid 1972.—García C *Nuevas corrientes de teología espiritual* Studium Madrid 1971.—Jiménez Duque B *Teología de la mística* Ed Católica Madrid 1963.—Juanes B *Espiritualidad cristiana hoy* Sa Terres Santander 1967.—Kaam A van *Ser yo mismo. Reflexiones sobre espiritualidad y originalidad* Narcea Madrid 1977.—Ragún Y *Atención al misterio* Narcea Madrid 1980.—Royo Marín A *Teología de la perfección* Ed Católica Madrid 1954.—Ruiz Salvador F *Caminos del Espíritu* Espiritualidad Madrid 1978.—Sansón

H *Espiritualidad de la vida activa* Herder Barcelona 1964.—Schaeffer F A *La verdad era espiritualidad* Logoi Miami 1974.—Serrillanges A D *Los grandes temas de la vida cristiana* Claretiana B Aires 1977.—Stolz A *Teología de la mística* Rialp Madrid 1951.—Sudbrack J *Prognosis de una futura espiritualidad* Studium Madrid 1972.

TIEMPO LIBRE

SUMARIO I Nuevo horizonte cultural sobre el tiempo libre y el *homo ludens* I El tiempo libre gran esperanza del s. XX 2 Peligro de manipulación a) I a degradación de la fiesta b) La comercialización del juego c) La masificación del turismo 3 El redescubrimiento del valor de la dimensión lúdica del hombre II El tiempo libre en la vivencia del hombre con temporaneo 1 Tiempo libre inexistente para los pobres 2 El tiempo libre de los trabajadores dependientes 3 El tiempo libre de las gentes del campo 4 Los jóvenes y el tiempo libre III Teología y espiritualidad del tiempo libre I El juego en la reflexión teológica actual 2 La recuperación de la festividad ocioso y culto 3 Valores del tiempo libre a) Tiempo libre y misalud del ser b) Tiempo libre y relaciones humanas c) La naturaleza necesaria y creadora d) Necesidad y placer de leer e) La diversión y la fiesta una necesidad f) Tiempo libre y misterio pascual IV La liberación del tiempo libre I Condiciones sociales 2 Condiciones espirituales a) Formación espiritual para la diversión b) Educación para los medios de comunicación social c) Educación para el turismo

Siguiendo un método análogo al aplicado en lo relativo al trabajo [Trabajador] en lugar de partir de indicaciones relativas a las posibilidades que le abre a la espiritualidad cristiana la nueva y amplia dimensión del tiempo libre —y en particular del deporte, el juego y el turismo que ocupan su mayor parte— preferimos hacerlo de una lectura de carácter sociológico del contexto cultural en cuyo perímetro han ido madurando las grandes esperanzas del tiempo libre y las nuevas comprensiones de la dimensión lúdica del hombre (I). Esta lectura permite efectivamente examinar con mayor atención la "vivencia" del tiempo libre y especialmente del momento festivo en el ámbito de una civilización profundamente marcada por el eficientismo consumista (II). Una vez establecido este punto podremos pasar al examen de la teología y la espiritualidad del tiempo libre (III) y al examen de los compromisos que de ahí se derivan (IV).

I Nuevo horizonte cultural sobre el tiempo libre y el "homo ludens"

1 EL TIEMPO LIBRE GRAN ESPERANZA DEL S. XX Los primeros entusiasmos que acompañaron a la revolución industrial primero y a la tecnológica después se vieron favorecidos por la confianza depositada en las enormes posibilidades liberadoras que parecían presentar la máquina y la automatización en el proceso productivo en orden a la reducción de la fatiga y de la duración del trabajo manual. La posibilidad de producir mediante las gigantescas dimensiones de la empresa y su racionalización técnica un volumen de bienes inmensamente amplio y en un lapso de tiempo incomparablemente más reducido del que se requería en un pasado reciente indujo a pensar que las dimensiones del tiempo "libre y creativo" habrían de extenderse rápidamente a todos los trabajadores dependientes reduciendo al mínimo sus horas de fatiga y frustración y empleando ese tiempo libre en la realización de necesidades humanas profundas hasta entonces no solo insatisfechas sino incluso atrofiadas.

2 PELIGRO DE MANIPULACIÓN Ignorar el progreso que suponía la reducción de la jornada laboral y el desarrollo industrial sería demasiado grave. Hoy apenas podemos hacernos una idea aproximada de la vida de nuestros antepasados pero sí podemos intuir lo que sería la nuestra con ciertas carencias actuales.

Sin embargo también es verdad que la realidad no se adecua con el ideal. En efecto no había de pasar mucho tiempo —al menos para los espíritus más perspicaces— sin que se cayera en la cuenta de que era preciso refrenar los entusiasmos y las esperanzas. En efecto el alma del gigantesco aparato productivo moderno continuaba siendo el provecho y la medida del hombre y de su valor la productividad. Consecuentemente y a pesar del descanso semanal y de las vacaciones garantizadas contractualmente al menos para los trabajadores de la gran industria resultaba cada vez más problemático dar el calificativo de liberador y humanizante a este espacio de tiempo fatigosamente reivindicado por el movimiento obrero. Al mantenerse en pie la estructura vertical de la empresa y la organización económica general de carácter capitalista la mayor disponibilidad de tiempo llamado libre no

podía traducirse en un nuevo humanismo sino que seguía siendo el "reino de la necesidad"¹. Más que como alternativa al mundo del trabajo la distensión se iba perfilando como nueva tensión y el aligeramiento como nuevo agravamiento. Los pesados condicionamientos ejercidos por los tecnócratas sobre todo a través de la sugestión de los medios de comunicación social acababan asumiendo el tiempo "libre" a los mismos ritmos oprimientes y envilecedores del trabajo ejecutivo orientando los consumos los esparcimientos los "hobbies" y el turismo hacia metas prefabricadas en función de grandes intereses capitalistas. Por otra parte ¿cómo podía el trabajador dependiente sujeto la mayor parte de su tiempo a un trabajo alienante administrar con auténtica libertad esta nueva dimensión de su vida? La decepción de las esperanzas han dado paso así a críticas muy duras contra un sistema económico social que idolatrando el tener y el hacer la productividad y el consumo ha frustrado gravemente las posibilidades del tiempo libre anulando la dimensión "lúdica" imaginativa y creadora de la persona.

a) *La degradación de la fiesta* Mientras llaman la atención sobre la importancia de la fiesta como diremos después estos críticos se lamentan de la enorme desolación que la ideología de la sociedad superindustrial ha difundido sobre las festividades tradicionales. Incapaz de expresar mediante las fiestas una religiosidad auténtica carente de estructuras verdaderamente humanas las únicas que podrían animar una festividad gozosa la sociedad secularizada y desacrahzante ha terminado haciendo extremadamente monótono el aspecto "festivo" deformándolo en una grosera operación consumista. El deterioro de la fiesta se une a la decadencia de la fantasía y del humorismo que no pueden obtener el derecho de ciudadanía en el ámbito de una civilización burocratizada terriblemente seriamente planificada y totalmente racionalizada².

b) *La comercialización del juego* A pesar de la enorme cantidad de tiempo y de recursos que exigen de la escrupulosidad con que se lleva a cabo su preparación y del gigantesco número de personas implicadas en ellas las diversiones del mundo moderno según muchos observadores y críticos de las costumbres contemporáneas no representan ya una

verdadera y autentica actitud ludica⁵ El deporte profesionalizado ha sido gravemente comercializado, y los restantes espectáculos de masas han asumido aspectos estrechamente vinculados a los del sistema dominante "En un mundo a merced de confrontaciones de jungla de concurrencias económicas de condicionamientos publicitarios y políticos de sociedades sin finalidad humana, que han hecho del crecimiento por el crecimiento la ley immanente no escrita, en un mundo presa de las violencias que de todo ello se derivan los espectáculos es tan integrados en circuitos comerciales en el sistema de las manipulaciones en las violencias simbólicas y en una civilización en la que el hombre es un lobo para el hombre"⁴

c) *La masificación del turismo* En el periodo veraniego y en el invernal hay millones de personas que se trasladan de un lugar a otro al mar o a la montaña. En una medida cada vez mas restringida, pero siempre interesante el fenómeno se repite todos los fines de semana. Es el turismo de masa que ocupa una gran parte del tiempo libre, pero también en este sentido los intereses organizados de la sociedad se coaligan de tal forma, que hacen vana en gran medida la libertad de opciones y las grandes posibilidades positivas en orden a la restauración de la persona de su socialización y de su solidaridad con cuanto ofrece el turismo

3 EL REDESCUBRIMIENTO DEL VALOR DE LA DIMENSIÓN LUDICA DEL HOMBRE - Por reacción a estas situaciones negativas de la civilización de consumo, se ha venido evidenciando por parte de diversos sectores de la cultura la enorme relevancia de la dimensión ludica de la persona, es decir el valor que encierra el juego entendido no tanto como una pausa restauradora en orden al trabajo, sino como actividad autónoma, ideal y meta misma de la vida. Reuniendo los hilos de una tradición cultural que hunde sus raíces en reflexiones bastante antiguas los sociólogos antropólogos, psicólogos, filósofos y teólogos han elaborado unos análisis sistemáticos en torno al perfil ludico de la persona humana, por el hecho de que en el juego se ponen en movimiento todas las facultades del hombre sin subordinaciones ni servilismos, en espontánea coordinación y con vistas a una gozosa realización del sujeto, la actividad ludica aparece extremadamente densa a estas reflexiones y más rica que

las restantes actividades de la persona por importantes que sean vigia de su misterio profundo y de su trascendencia, anticipación del reino de la libertad a que aspira todo hombre prefiguración de una comunidad convivial fundada en la espontaneidad y libre de condicionamientos coercitivos

II El tiempo libre en la vivencia del hombre contemporáneo

El cuadro que hemos diseñado sobre la servidumbre del tiempo libre llevada a cabo por la sociedad consumista requiere una ulterior especificación por lo que concierne a algunas categorías que, debido a sus condiciones economicosociales particularmente incómodas, se encuentran en la absoluta imposibilidad de aprovecharse de él o bien resultan por variadas razones mas facilmente condicionables por las poderosas centrales de las sugerencias consumistas como, por ejemplo, los jóvenes

1 TIEMPO LIBRE INEXISTENTE PARA LOS POBRES - Prescindiendo de las situaciones en que se encuentran amplísimas áreas implicadas en la espiral sin salida del subdesarrollo —situaciones que, por otra parte interesan a la mayoría de los hombres que hoy viven en el planeta— incluso en los países mas industrializados del mundo existen algunas categorías de personas para las cuales los ritmos del tiempo libre (relajamiento, es decir diversión y superación) no resultan en absoluto posibles. Para los desempleados y los subempleados [Trabajador], lo exiguo y lo incierto de la ganancia llega a unos niveles que no permiten en efecto, una "compra" de tiempo libre y de sus posibilidades un tiempo vacío de trabajo y denso de preocupaciones para el día de hoy y el día de mañana, vinculado al problema muchas veces insoluble de la cuadratura del balance familiar y de las necesidades elementales de la subsistencia, no puede llamarse libre, es un tiempo "esclavo" que no permite evasiones o relajamientos fuera de los del tálamo conyugal, que, a su vez, se convierte para el subproletario en fuente de nuevas preocupaciones, porque los hijos "cuestan" cada vez más en una sociedad que no prevé una inserción temprana de los mismos en el mundo del trabajo "El consumo del ocio precisa de determina-

das posibilidades pecuniarías para las cuales habrá que invertir mas horas de trabajo con lo cual el tiempo disponible queda reducido sensiblemente"⁵

2 EL TIEMPO LIBRE DE LOS TRABAJADORES DEPENDIENTES - Desde cualquier perspectiva que la contemplemos la clase obrera esta hoy dia lejos de ser uniforme, en su ambito existen diferenciaciones sustanciales, en virtud de las que los mismos operarios acostumbra a considerarse repartidos en categorías diversas, cada una de las cuales se distingue por características propias. Incluso en orden a su retribución los trabajadores presentan variantes tan claras que se ha podido hablar con verdad de una "jungla retributiva" En consecuencia, las posibilidades de disfrutar del tiempo libre son muy diversas para las distintas categorías de trabajadores

Sin embargo, no faltan determinados denominadores comunes, a partir de los años sesenta, por ejemplo es innegable que para todos los trabajadores se ha conseguido en líneas generales —y no precisamente por generación espontánea—, una mejora de bienestar en lo concerniente al incremento del nivel de vida, del consumo privado y, todavía en medida bastante más reducida de lo previsible, de las horas libres de trabajo. Las estadísticas relativas a la diversión han ido en constante ascenso y afectan también a las clases trabajadoras⁶ Otro denominador común que no se desprende de las estadísticas pero que puede deducirse de recientes encuestas, afecta precisamente a la actitud del trabajador en relación con el tiempo libre. Efectivamente, para una gran parte de los trabajadores por cuenta ajena —incluidas las mujeres, que se ven aliviadas en sus fatigas cotidianas por los electrodomésticos— la disminución de las horas de trabajo no se ha traducido generalmente en un incremento correlativo de libertad, de autopromoción cultural y de socialización. Estos trabajadores ocupan las horas no laborables escuchando muchas veces de una forma pasiva y acritica la television y buscan llenar el vacío despersonalizante de la fiesta con la participación en la fiebre dominical "Los pobres sufren el tiempo no lo dominan"⁷, esclavos de ritmos de trabajo oprimidos, acostumbrados a atenerse a esquemas preestablecidos de producción sin ninguna posibilidad de participar en las decisiones que les incumben, no estan capacitados para do-

minar las horas vacías y darles una densidad auténticamente creativa. Banalizado por la repetitividad del trabajo el operario no rechaza las trivialidades de los espectáculos ligeros y es capaz de soportarlos de la misma manera que en el periodo de las vacaciones estivales difícilmente es capaz de sustraerse a los recorridos a las metas y a las modalidades que la gran orquestación consumista señala para estos exodos masivos

3 EL TIEMPO LIBRE DE LAS GENTES DEL CAMPO - El incremento del turismo en las sociedades muy industrializadas es tan importante que incluso el trabajador del campo ha dejado de considerar lo ya —como hacia en el pasado— un hecho extraño para él y no consigue seguir sin traumas en su fatigoso trabajo. Especialmente en los jóvenes trabajadores, el deseo de disfrutar en mayor medida de un tiempo libre activo en contraposición al tiempo libre pasivo de los mayores es un dato importante a tener en cuenta, tanto en el presente como en el futuro⁸. A primera vista, puede parecer que las posibilidades del tiempo libre implican también a la agricultura, la mecanización al tiempo que reduce la fatiga humana y acelera la ejecución del trabajo debería permitir efectivamente una mayor disponibilidad de tiempo libre. Y no sería objetivo negar este aspecto, que tiene importancia particular en las posibilidades de tiempo libre entre los hombres del campo. Pero tampoco podemos negar que junto a este factor hay otro que contrasta con él, que es la reducción de la mano de obra del campo como consecuencia del exodo rural y la multiplicación de las prácticas culturales requeridas por las técnicas modernas, que hacen que la profesión agrícola sea cada vez mas exigente si no extremadamente fatigosa⁹

4 LOS JÓVENES Y EL TIEMPO LIBRE - Asumiendo la marginación como nota específica de la condición juvenil, se han realizado meticulosos estudios y numerosas encuestas que han puesto de relieve, por una parte, la solicitud sistemática de los jóvenes al consumo, a la búsqueda y a la posesión de "lo mas nuevo" mientras que, por otra, se pone también de relieve su creciente integración en el consumismo. Los jóvenes italianos por ejemplo, según la investigación demoscópica ISVET, resultan estar "ampliamente condicionados por el

mensaje publicitario, dirigidos en la formación de los modelos de consumo, implicados afectivamente en elecciones precisas de las grandes empresas y orientados en la dimensión y en los tipos de gastos¹⁰. Obviamente hay diversidades notables de comportamiento juvenil, debidas a condiciones socio-económicas diferentes, a la incidencia de grupos que, al menos ideológicamente, rechazan la sociedad de consumo y a la intervención de algunas instituciones menos oficiales y burocratizadas, que tienden a favorecer una movilización diversa de las energías juveniles. Sin embargo, parece innegable una notable contradicción entre las instancias de realización personal de los jóvenes y la reglamentación efectiva de su tiempo libre; éstos manifiestan, efectivamente, una profunda insatisfacción frente a las actividades que practican y, aun cediendo a las lisonjas del conformismo y de la manipulación, se dan cuenta de que no son ellos, sino el sistema, el árbitro casi exclusivo de su tiempo libre. De la conciencia de marginación y de la manipulación surgen fuertes tensiones en el mundo de los jóvenes, aflorando en fenómenos de agresividad individual o colectiva, en el recurso a la droga o en el refugio en grupos autoritarios de fuerte carga emotiva, cuando no se descargan en la tragedia del suicidio¹¹.

III. Teología y espiritualidad del tiempo libre

Impulsados por los fermentos culturales relativos al tiempo libre y al juego, de los que ya hemos hecho mención, impresionados por la fuerza creciente de la manipulación sistemática de la nueva dimensión abierta por el progreso tecnológico, una serie de teólogos, moralistas y pastoralistas no han tardado en apoyarse en la reflexión y en la práctica para llegar a una interpretación cristiana de estos fenómenos, contrastar eficazmente la erosión progresiva de sus valencias y posibilidades y favorecer su desarrollo positivo a todos los niveles para todo ser humano. Presentamos, pues, una rápida reseña de las perspectivas teológicas concernientes al juego y a la fiesta que más interesan a la espiritualidad del tiempo libre, para indicar luego, a modo de conclusión, los problemas que hoy plantea al mundo cristiano una liberación auténti-

ca, integral y profunda del tiempo aparentemente libre.

1. EL JUEGO EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA ACTUAL - Un estudio orgánico sobre la dimensión lúdica del hombre, de la Iglesia, del culto y del mismo Dios, aunque se apoye en significativos precedentes contenidos en la Escritura y en la enseñanza patristica, se nos antoja con visos de relativa modernidad. A esta reelaboración sistemática estimulaba Huizinga, quien en la conclusión de su libro *Homo ludens* remitía al libro de los Proverbios, en el que se dice que "la Sabiduría eterna, fuente de justicia y de poder, estaba jugando en presencia de Dios antes de toda la creación para regocijo suyo y que la misma sabiduría continúa jugando en el mundo con los pasatiempos de los hombres"¹². Uno de los primeros teólogos que recogieron esta llamada fue Hugo Rahner, quien descubrió de nuevo en la espiritualidad de santo Tomás la base para una interpretación cristiana de la actividad lúdica y el relanzamiento teológico de la categoría del juego¹³. Sirviéndose ampliamente de geniales intuiciones de la sabiduría griega y de los Padres, Rahner ofrece un concepto del juego entendido como "actividad rica en significado, que tiene en sí misma su propia finalidad" y que se identifica psíquicamente con el arte en el sentido más amplio del término. El juego y el arte son para él "realizaciones con un anhelo primitivo de armonía libre, de gran vuelo y sin inhibiciones entre el alma y el cuerpo"¹⁴. Tras estas premisas introductorias, Rahner y otros teólogos, tanto protestantes como católicos, asumen el juego como principio hermenéutico de la revelación cristiana. El análisis del *homo ludens* nos remite al *Deus ludens*, igual que el análisis de la *ecclesia ludens* remite a la danza celestial que, en su liturgia terrena, prefigura y anticipa. La categoría del juego se aplica a la creación porque ésta, al igual que la obra redentora, es fruto de un amor libre que se desarrolla más allá de toda necesidad y de toda coacción; precisamente en el libro de la Sabiduría y en la tradición patristica y mística, la creación se asemeja a un juego que el logos realiza en el mundo para el éxtasis del Padre, y a una especie de danza cósmica¹⁵.

En una brillante cuanto discutida variación teológica, H. Cox ha intentado aplicar la categoría del juego también a

Jesús, que, por algunas actitudes, se le antoja a dicho autor como un Cristo arlequín: "Como el bufón, Cristo desafia la costumbre y se burla de las testas coronadas. Como trovador errante, no tiene donde reclinarse su cabeza. Como el payaso en el desfile circense, satiriza a la autoridad existente haciendo su entrada en la ciudad sobre una montura y rodeado de aparato real, siendo así que no tiene poder terreno. Como un juglar, frecuenta convites y reuniones sociales. Al final, sus enemigos lo visten con una burlesca caricatura de vestidura real. Es crucificado entre burlas e insultos y con un 'Inri' sobre la cabeza, que satiriza sus ridículas pretensiones"¹⁶. Al atribuir a Jesús los rasgos del clown, Cox considera que expresa algo muy profundo y esencial. Efectivamente, según él, sólo podemos encontrar algún significado, a condición de que adoptemos una actitud lúdica de cara a la religión: "Sólo aprendiendo a reírnos de la desesperanza que nos rodea, podemos tocar la orla de la túnica de la esperanza. Cristo como payaso significa nuestra lúdica valoración del pasado y nuestra cómica negativa a aceptar el espectro de la inevitabilidad de futuro. Es la encarnación de la festividad y la fantasía"¹⁷.

Por último, estos teólogos aplican la categoría del juego a la Iglesia; en virtud de la liberación pascual inserta ya en la historia, la risa de los creyentes, la danza de los liberados y el juego de las nuevas relaciones con la libertad que descubre el misterio de la Pascua pueden tener pleno derecho de ciudadanía en la Iglesia; ésta puede, pues, definirse como *ecclesia ludens*, aunque está inmersa en situaciones que no tienen nada de risibles. Fundamentalmente de acuerdo en estas perspectivas teológicas, los autores muestran sus divergencias, sin embargo, en lo que concierne a las modalidades del compromiso político de los creyentes, necesario, por otra parte, para acelerar la ruptura de los cercos infernales y mortíferos que todavía envuelven a la humanidad.

2. LA RECUPERACIÓN DE LA FESTIVIDAD: "OCIO" Y CULTO - Por reacción a la degradación de la fiesta llevada a cabo por la sociedad secularizada y consumista, se viene articulando hoy día una "teología de la fiesta" como parte integrante de la teología del trabajo, que pretende superar el divorcio establecido entre fiesta y trabajo y corregir la exaltación mítica de un activismo que ha contribuido

a consumir dicho divorcio. Desde diversos puntos se ha llamado la atención sobre los valores de los que es portadora la fiesta —especialmente aquella en la que la religiosidad popular encuentra su expresión—. Se ha puesto de manifiesto la estrecha relación que se establece entre la fiesta y la contemplación, la fiesta y la revolución¹⁸. Una teología del trabajo inspirada en el discurso bíblico no puede ser tan sólo la teología de los "seis días", sino que debe también comprender al "séptimo día" y, por tanto, permanecer abierta a la acción y a la contemplación. Entendido en su sentido clásico, el *ocio* se convierte así en espacio de culto, momento de relación orante, individual y comunitaria con Dios, en el cual se solucionan las tensiones entre acción y oración, lucha y contemplación. En la relación cultural, especialmente en la eucarística, el hombre es restituido a sí mismo y, por lo tanto, queda en condiciones de comprender plenamente el elemento específico cristiano del amor, que da sentido a la existencia y al trabajo, de abrirse a relaciones oblativas con los demás y de conciliarse también con la naturaleza cuando el *ocio* es una pausa turística no dirigida por otros. El encuentro con el Dios del "séptimo día" viene a ser así la condición de fondo para dialogar con el Dios de los seis días y hacer de toda la vida del hombre un tiempo "liberado"¹⁹.

G. Mattai

3. VALORES DEL TIEMPO LIBRE - La civilización del ocio no se desarrolla a ciegas. El progreso más lúcido quiere el ocio no porque busca la ociosidad, sino porque intuye en él unos valores que el hombre necesita perentoriamente. Y desde esa intuición profunda ha trabajado por aclarar los valores más fundamentales del tiempo libre. Podrían ser éstos:

a) *Tiempo libre y mismidad del ser.* El ocio no debe mirarse sólo ni inicialmente como punto de partida de otros valores. El ocio supone *en sí mismo* un valor tan importante como éste: permite al hombre una experiencia necesaria, la experiencia de la libertad y del dominio sobre sí mismo.

El tiempo libre *compensa* al hombre de una alienación humana en la que le pone la voluntad, siempre algo tiranizante, de los demás, o el impulso motor de las máquinas. El ocio le permite al

hombre autodeterminarse ser él mismo en una actitud positiva de perfeccionamiento

El hombre de hoy necesita esta experiencia Existen algunos factores que pueden ahogarla en su mismo nacimiento A la vez que asistimos al nacimiento de una sociedad del ocio asistimos también al riesgo de huir de ese mismo ocio La sociedad de consumo convierte al hombre moderno en el hombre del *hacer para tener* en lugar de llevarle al *ser creador* Es una tendencia fácil y peligrosa que desgasta al hombre en sus valores más íntimos

Por eso la primera afirmación o primer valor debe ir en la línea del ser de la libertad El hombre en todos los estados de vida debe tender a una siempre mayor libertad y a vivir en libertad La experiencia de la propia libertad unida a una autodeterminación perfecta es una de las experiencias más hermosas De ahí también la necesidad de percibir "cada vez más que no se puede ser un hombre verdadero y completo sin una cierta dosis de ocio"²⁰

b) *Tiempo libre y relaciones humanas* Existe la impresión de que no se puede intimar con una persona si no se trata frecuente y profundamente con ella Si la presencia *continua* causa inevitablemente monotonía y empobrecimiento e incluso insensibiliza una ausencia prolongada o una presencia frecuente no cultivada puede romper unos lazos que parecían fuertemente vinculantes

La actividad de nuestro tiempo y la distribución del trabajo (de cualquier tipo de trabajo) no siempre permite intinar ni siquiera con los más íntimos con la propia familia o la propia comunidad humana Con frecuencia cuando uno llega a casa termina de salir el otro Hay matrimonios que no se ven regularmente ni siquiera a la hora de la comida Los hijos dependen de sus horarios de estudio y de trabajo o de un contacto social que se ha hecho cada vez menos eludible si no necesario

En este contexto un tiempo libre para cultivar las relaciones humanas más claramente interpersonales es un valor inestimable En ese círculo se aprende instintivamente a no evadirse de la realidad a educarse en la seriedad en el respeto en el interés por los demás en la solidaridad más severa El automatismo de nuestros movimientos puede llevarnos al automatismo de nues-

tros sentimientos o a la insensibilidad El tiempo libre puede liberarnos de esta disminución drástica en el hombre

c) *La naturaleza necesaria y crea dora* Los espíritus selectivos sensibilizados han tenido una necesidad imperiosa de entrar en contacto con la naturaleza El mejor cristianismo tiene en esto una envidiable tradición Desde los antiguos Padres del yermo pasando por los fundadores de órdenes religiosas aquellos hombres buscaban para su residencia los parajes más maravillosos Es algo que aun admiramos y que admirar todo el mundo civilizado

El hombre de hoy tiene más necesidad de encontrarse con la naturaleza y para ello necesita tiempo Cada vez más la población es ciudadana y "las ciudades modernas han privado demasiado a los organismos de estos elementos [aire agua luz calor del sol silencio] de los que tiene una necesidad incoercible"²¹ Y hasta le secan la inspiración y le hunden en la tierra El hombre de nuestras ciudades apenas alcanza ya a ver el cielo pierde constantemente la capacidad de admiración Esto se lo puede dar el mar la distancia un peñasco el río que se oye correr Por eso la espiritualidad ha vuelto a valorar este contacto y lo recomienda como una preparación para el contacto con Dios²² No hay en ello romanticismo alguno

d) *Necesidad y placer de leer* Cualquier trabajo empobrece (aunque también enriquece Es ahora el primer elemento el que deseamos recordar) Tanto el trabajo manual como el trabajo intelectual Durante nuestros días de trabajo no tomamos conciencia de ello Pero es una realidad El trato con los demás nos hace tomar conciencia de estas limitaciones

El tiempo libre nos permite entrar en los temas de cultura no especializada, que es tan necesaria para nuestro perfeccionamiento intelectual y para nuestra vida social Cada vez hay menos dificultades para acercarse a este tipo de cultura y es preciso aprovechar las ocasiones

También el tiempo libre es propicio para la lectura que recrea La lectura tiene una dimensión recreativa que es una verdadera embriaguez serena y duradera No podemos perderla con la disculpa de quehaceres más importantes Podría ser aquí también verdad que "el mucho quehacer no deja vivir" (Zubiri)

Y además como castigo merecido nos empobreceríamos humanamente Sobre esta lectura recreativa se han escrito páginas sugestivas Leer es una aventura²³ que hay que correr

e) *La diversión y la fiesta, una necesidad* Para un elevado porcentaje de los hombres el tiempo libre es un tiempo muy señalado para la diversión y la fiesta En cierto sentido ambos conceptos son inseparables

No podemos negar que desgraciadamente ha existido y existe aun una deplorable literatura cristiana sobre las diversiones y las fiestas Quizá por un afán de religiosidad y cristianización *explicita* de cualquier actividad y acto humano Es verdad que se admita el juego *honesto* e incluso la *necesidad* de la diversión²⁴ pero también lo es que no se ha sabido entrar en la naturaleza íntima del espectáculo sin hacer antes una referencia a la dimensión cristiana de ultratumba de esa diversión y que incluso la moral ha juzgado negativamente ciertos espectáculos por estar desposeídos de determinados valores valores cuya falta puede ser precisamente su peculiar valor y atractivo humano²⁵

Casi instintivamente las cosas han ido cambiando Cansados de vivir bajo el signo de los "tigres de la colera"²⁶ "los pensadores y los poetas de nuestro tiempo parecen ventear de nuevo a la vuelta de tantas 'angustias kierkegaardales' como tan graciosamente decía nuestro lucido y jovial Eugenio d'Ors el tema nunca viejo de la vida festival"²⁷ El valor mismo de la fiesta incluye otros muchos que precisamente aquí deben ser reseñados porque enriquecen lo que puede ser una espiritualidad que espera también ahora convertirse en realidad En el talante festival "reina la espontaneidad y vuelve a los rostros la risa Celebrar una fiesta propiamente dicha equivale a dejar atrás todo lo que en la existencia humana es histórico y por tanto el cuidado de existir la *Sorge* de la analítica heideggeriana vivir es entonces un 'puro vivir' en que el cuidado ha sido enteramente sustituido por el gozo Al talante festival pertenecen también la radical inutilidad y la no menos radical comunitariedad de la fiesta ni el día festivo es 'útil' en el sentido que esta palabra ha llegado a tener en nuestra sociedad ni hay fiestas para un hombre solo"²⁸

Esta enorme riqueza que debe ser

aun asimilada por quienes ansian o comienzan a disfrutar el ocio se convertirá en una dimensión profundamente hominizante si al mismo tiempo el hombre del ocio sabe vigilar ante el arrastre que suele acompañar instintivamente a la fiesta "la evasión y el escapismo"²⁹

f) *Tiempo libre y misterio pas cual* El tiempo libre tiene su expresión más amplia en el fin de semana Sábado y domingo son ya un deseo general una esperanza en sazón una conquista segura Para un cristiano sábado tarde y domingo son el día de la Eucaristía No creo que se deba insistir en la dirección pascual del fin de semana³⁰ Al menos expresamente Volveríamos a una resacralización que creemos negativa

Es preferible recordar al cristiano que el domingo es el día del Señor señorío que se festeja fundamentalmente en la celebración comunitaria de la Eucaristía La confesión espontánea y comunitaria de la fe la escucha de la Palabra el recuerdo de la presencia dinámica de Dios en la historia (centrada en la muerte y resurrección de Jesús) el encuentro con su perdón y su cuerpo personal y social debe ser una de las "tareas" más ansiadas y gozadas en ese largo descanso del fin de semana Desde la victoria y alegría de la resurrección puede mirarse con serenidad la dureza cotidiana de un trabajo que es creador pero cuesta sudor y muerte

Olvidar la Eucaristía dominical significa ciertamente no haber entrado en la espiritualidad cristiana del tiempo libre La Eucaristía no desvirtúa los restantes valores del tiempo libre Lo asume dignamente y los conjuga sin escrúpulos maniqueos y sin sacralismos trasnochados Para un cristiano podría ser imperdonable olvidar este valor del tiempo libre

J Manuel Cordobes

IV La liberación del tiempo "libre"

Cuando se compara la lectura sociológica del tiempo libre [*supra*, I II] con la teológico-espiritual del mismo [*supra*, III] se tiene la impresión de un tiempo que se llama libre aparece cuando existe condicionado y manipulado de tal forma que sus posibilidades humanizantes y socializantes aparecen

gravemente comprometidas para la mayoría de las personas que disfrutan de él. Por otra parte, estos valores emergen con especial evidencia y riqueza de motivos. De aquí que nos preguntemos: ¿en qué condiciones pueden traducirse a la realidad las posibilidades y valores del tiempo libre? También en este interrogante se perfilan en nuestro ambiente cultural dos tendencias de fondo; una de ellas impone a la necesidad imprescindible de profundas reformas estructurales (cuando no del cambio radical del sistema neocapitalista) en orden a que se puedan crear espacios efectivamente libres sobre todo para los pobres y para los trabajadores; la otra, en cambio, pone el énfasis sobre el primado de la educación y de la formación espiritual del sujeto, sin las cuales resultaría vano todo cambio social económico y político. Prescindiendo de toda disputa sutil sobre este asunto, consideramos que debemos detenernos en ambos aspectos del problema; pero desarrollaremos con una cierta amplitud las condiciones formativas y espirituales, tanto por su intrínseca importancia como en consideración a la índole del presente diccionario.

1. **CONDICIONES SOCIALES** - Sin un compromiso serio, en el que deben estar presentes, sobre todo, los trabajadores en primera persona, de carácter social y político, no puede pensarse que las horas desocupadas del trabajo se conviertan casi como por generación espontánea en una dimensión nueva libre y liberadora.

Como ya se ha visto, es absurdo hablar de tiempo "libre" en sentido positivo y sustancial para quien objetivamente es esclavo del desempleo o de la desocupación; para quien tiene hambre de casa, de espacios verdes y está prisionero en la casa-hormiguero y en los innumerables "stress" del eventualismo; semejantes y parecidas situaciones alienantes imponen a todos, y especialmente al cristiano consciente de la dimensión "política" de la fe [↗ Política II], unos compromisos claros y precisos y unas responsabilidades graves en orden a las reformas urgentes e inaplazables que han de emprenderse. Pero también para quien trabaja y goza de una cierta seguridad económica puede decirse que el discurrir no ha concluido; para poder gozar del tiempo libre de una forma auténticamente libre, es necesario, efectivamente, que la actividad de los "seis

días" se realice en el marco de unas estructuras que permitan el ejercicio de la libertad; si la democracia debiera quedarse inexorablemente a las puertas de la fábrica o del lugar de trabajo, sería muy difícil imaginar la improvisación de una gestión libre del "séptimo día", es decir, del espacio no laboral; de ahí la urgencia de pensar en la participación empresarial.

Igualmente, sin una acción socio-política orientada al cambio de los modelos de desarrollo, resulta prácticamente imposible prever espacios de tiempo libre; mientras la producción y el consumo se pongan en cabeza en el orden de los valores y se consideren como motores supremos del progreso económico, inevitablemente el desarrollo y el subdesarrollo representarán la sístole y la diástole del sistema; de ahí la necesidad de una profunda renovación tal y como la que han auspiciado —incluso a nivel de relaciones económicas internacionales— los documentos magisteriales de fundamental importancia.

Por último, también se exige el compromiso político por lo que respecta a los medios de comunicación de masas, de cuya gestión depende en gran medida la manipulación del tiempo libre, del consumo, la diversión y el turismo; el derecho a la objetividad de la información, al pluralismo y a la no violencia de las imágenes y de los mensajes servidos al público representa una exigencia fundamental, que ha de defenderse, ya que su caída determina también el fin, o al menos el grave riesgo, de toda libertad personal.

2. **CONDICIONES ESPIRITUALES** - Mientras se advierte la exigencia de estas transformaciones sociales, se despierta en igual medida la atención que ha de prestarse a la necesidad de una educación y formación de la persona, labor esta que no debe restringirse únicamente al período de la adolescencia —hoy día cronológicamente ampliado con respecto a otras épocas—, sino que debe extenderse a todo el curso de la vida. Por eso se habla de educación y formación permanente; educación para los métodos y las costumbres democráticas, educación para el uso de los medios de comunicación de masa, educación para descubrir los valores de la lectura, la comunicación y las aficiones artísticas, educación para la diversión y para el turismo. Las instancias de la exigencia formativa adquieren particu-

lar intensidad y extensión cuando la sociedad se hace pluralista y el individuo se expone, consecuentemente, a continuar en crisis de identidad, al no poder apoyarse en estructuras uniformes ni encontrar en ellas una seguridad de comportamiento. La espiritualidad cristiana puede contar a este propósito con unas tradiciones educativas válidas y con nuevas aportaciones de la reflexión teológica, solicitada también por sugestivas intervenciones del magisterio sobre el tema de la diversión, las comunicaciones sociales y el turismo.

a) *Formación espiritual para la diversión.* La tradición cristiana, unánime en la condena de la ociosidad [ocio], es también unánime en igual medida en la defensa de la validez y la santidad del "séptimo día", que anticipa la alegría y el descanso final del creyente, a la vez que da significado al momento del trabajo y crea un espacio no sólo para el momento celebrativo de la asamblea, sino también para la diversión. Prescindiendo de las indicaciones, a veces rígida o excesivamente casuísticas, elaboradas por los moralistas del pasado, hoy día la renovación de la moral y de la espiritualidad cristiana está en condiciones de ofrecer preciosas sugerencias respecto a las actitudes que debe asumir el cristiano de cara a las diversiones. Las familias cristianas y las iglesias locales tienen el deber de preocuparse de la formación de los niños y los jóvenes desde el momento de la elección de los juguetes, desde la apertura a las instancias de la paz universal y de la ecología, desde los impulsos a la acción deportiva no meramente competitiva, para llegar a la interiorización del sentido de responsabilidad individual y social, del que no puede dejar de verse imbuida toda actividad humana, incluyendo la lúdica, si es que quiere resultar auténtica y promocional³¹.

Algunos grupos cristianos y entidades educativas, entre las que parecen merecer especial mención el movimiento de los boy-scouts y los centros juveniles inspirados en la metodología de san Juan Bosco, han dedicado particular atención a estas condiciones espirituales y formativas.

b) *Educación para los ↗ medios de comunicación social.* Considerada la multiplicidad de mensajes que a través de los medios de comunicación de masa llegan a los usuarios y la dificultad de

descodificarlos y criticarlos, sustrayéndose a la poderosa sugestión de la imagen y del sonido que muchas veces lo acompañan, resulta obvia la insistencia en la formación técnica y moral de los receptores de dichos mensajes, y especialmente de los fieles, para que se capaciten en orden a utilizar correctamente los medios de comunicación social (IM 15-16). La instrucción pastoral *Communio et progressio* (del 1971), a la vez que profundiza en el fundamento teológico de la comunicación social, que adquiere en Cristo —perfecto comunicador— su significado, su valor y su finalidad, robustece y amplía el discurso moral formativo incluso para los emisores y la comunidad política. En los emisores subraya los siguientes requisitos: competencia, es decir, alto nivel técnico, formal y artístico; humanización, es decir, rechazo de la desinformación y de la manipulación; y, por el lado positivo, contribución a la liberación del hombre frente a los condicionamientos del analfabetismo, la injusticia y la violencia; honestidad, sinceridad y verdad en las comunicaciones³².

c) *Educación para el turismo.* El turismo es un "test" especialmente significativo para medir las diversas formaciones espirituales. El hombre carente de educación social o educado en forma individualista, escasamente dispuesto al diálogo con los demás, a la lectura atenta de la naturaleza, proclive a procurar placeres, pero insensible a las creaciones artísticas, difícilmente transformará el turismo en un factor de autopromoción; será siempre un viajero distraído, superficial, descuidado, aprovechado, esclavo de los medios técnicos y de los persuasores consumistas. La formación espiritual cristiana, sensible a los valores individuales y sociales del "peregrinar", abierta también a una profunda lectura del libro y de la lógica de la naturaleza, así como al diálogo y al servicio de comunión con el prójimo, hace del turismo, responsable y libremente organizado, un instrumento muy válido para el enriquecimiento ético y religioso, una de las modalidades más sanas para disfrutar del tiempo libre y hacerlo "liberador"³³.

G. Mattai

Notas—(1) Cf H. Marcuse, *Crítica alla società repressiva*, Il Saggiatore, Milán 1968, 49.—(2) H. Cox, *Las fiestas de locos*, Taurus, Ma-

dnd 1971 —(7) Cf. entre otros, Alves, Berger, Huzinga, Moltmann, H. Rahner, citados más adelante y en la bibliografía —(8) R. Garaudy, *Danser sa vie*, Seuil, Paris 1973 —(9) *Síntesis actualizada del III Informe Poessa 1978*, Euramérica, Madrid 1978, 55 —(10) Pueden verse las estadísticas referidas al cine, televisión, prensa, deporte, cultura, etc. en *Estudios sociológicos sobre la situación social en España*, Euramérica, Madrid 1975, 1028-1085 —(11) J. Charpentreau, *L'uomo separato Giustificazione dell'azione culturale*, Ave, Roma 1968, 104 —(12) Véase esta diferencia en *Síntesis actualizada*, o.c. (nota 5), 551-552 —(13) La cualificación del trabajador, que limita el tiempo libre, aunque lo dignifique —(14) R. Compiani, *Giovani, tempo libero e istituzioni di tempo giovanile*, en *Tempo libero e consumo giovanile* Documenti ISVET, n. 46, Roma 1972 —(15) Emy Beseghy, *I giovani per un mondo più adulto Rassegna della problematica giovanile nell'ultimo decennio*, en "Regno-Attualità", 21 (1976), 8, 161 —(16) J. Huzinga, *Homo ludens* (1939), Alianza Editorial, Madrid 1972 —(17) Cf. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952 —(18) *Ib.*, 12 —(19) J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego Los primeros libertos de la creación*, Sigüeme, Salamanca 1972, 50ss —(20) H. Cox, *Las fiestas de locos*, o.c., 159 —(21) *Ib.*, 160 —(22) *Ib.*, precisamente uno de los apartados del libro se titula *Los neomísticos talante festivo y contemplación* (p. 119ss) —(23) Cf. G. Campanini, *Ética cristiana del trabajo*, en AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Dehoniane, Bolonia 1974, 446 —(24) J. Lalou, *La civilización del ocio «progreso moral o decadencia de costumbres»*, en H. Janne, *La civilización del ocio*, Guadarrama, Madrid 1968, 56 —(25) J. Comblin, *Teología de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 1972, 202 —(26) Así lo aconseja, por ejemplo, J. M. Dechanet, *El camino del silencio Yoga cristiano*, Desclee, Bilbao 1966 —(27) P. Lain Entralgo ha escrito un bonito libro con el título *La aventura de leer*, Espasa-Calpe, Madrid 1964. Uno de los capítulos se titula, *El libro como fiesta*, 214-224 —(28) Así lo enseña santo Tomás y todos, después, con él. Puede verse la *Suma 2-2, q. 168, a. 2-4* —(29) Incluso un hombre de talante abierto como V. Enrique y Tarancón era bastante reticente en las diversiones. Cf. *Las diversiones a la luz de la teología*, Madrid 1956. —(30) A. Morão, *Festa e humor*, en "Broteira", 95 (1972), 395. —(31) P. Lain Entralgo, *Ocio y trabajo*, Rev. de Occidente, Madrid 1960, 43 —(32) *Ib.*, 28 —(33) V. Codina, *Teología y experiencia espiritual*, Sal Terrae, Santander 1977, 267 (en pp. 243-270, excelente boletín sobre la Teología "dionisiaca") —(34) M. J. Dufour, *Spiritualité du Week-end*, Mame, Paris 1968, 119-120. —(35) Cf. G. Perico, *Deporte*, en *DETM*, 1968s. —(36) Cf. L. Bini, *Comunicación social*, en *Ib.*, 91ss. —(37) Cff. Appendino, *Turismo y tiempo libre*, en *Ib.*, 1136

BIBL. — AA. VV., *La civilización del ocio*, Guadarrama, Madrid 1968. — AA. VV., *Ocio y sociedad de clases*, Fontanella, Barcelona 1971 — Comblin, J., *Teología de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 1972. — Cox, H., *Las fiestas de locos*,

Taurus, Madrid 1972. — De Gracia, S., *Tiempo, trabajo y ocio*, Tecnos, Madrid 1966. — Dufour, R., *Spiritualité du Week-end*, Mame, Paris 1968. — Folliet, J., *La spiritualité de la route*, Blouet et Gay, Paris 1956. — Guevara, J., *Ocio y libertad o el imperio del trabajo*, Magisterio Español, Madrid 1976. — Huzinga, J., *Homo ludens*, Madrid 1970. — Lain Entralgo, P., *Ocio y trabajo*, Rev. de Occidente, Madrid 1960. — Lain Entralgo, P., *La aventura de leer*, Espasa-Calpe, Madrid 1964. — Maldonado, L., *Religiosidad popular Nostalgia del mágico*, Cristiandad, Madrid 1975. — Moltmann, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego Los primeros libertos de la creación*, Sigüeme, Salamanca 1972. — Rideau, E., *Teología del ocio*, Nova Terra, Barcelona 1964. — Rordorf, W., *El domingo Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, Marova, Madrid 1971. — Weber, E., *El problema del tiempo libre estudio antropológico y pedagógico*, Editora Nacional, Madrid 1969

TRABAJADOR

SUMARIO 1 Situación laboral. 1. Desempleo. 2. Distribución de los activos. 3. Emigración: 4. Trabajo femenino. 5. Revindicación. 6. Cualificación trabajadora - II Para una teología del trabajo: 1. La aportación tradicional. 2. Teología del trabajo a la luz del Vat II; 3. Otro paso hacia adelante - III Hacia una espiritualidad del trabajo 1. De la espiritualidad de la intención a la espiritualidad del compromiso. 2. Espiritualidad encarnada en la exigencia de vivir hasta el fondo la profesión. 3. Espiritualidad del compromiso de humanizar el trabajo y las estructuras productivas - IV Tipología de una espiritualidad de los trabajadores 1. La espiritualidad en el trabajo industrial. a) Actitudes espirituales del trabajador de fábrica. b) Espiritualidad del trabajador de cadenas de montaje. c) Espiritualidad laica de los trabajadores comprometidos en el movimiento obrero de inspiración marxista. d) Espiritualidad de los trabajadores de inspiración cristiana. 2. Espiritualidad de los trabajadores del campo: a) Los comportamientos dominantes en la civilización campesina. b) Los valores presentes. c) La visión del mundo; 3. Espiritualidad de los trabajadores dedicados a servicios y de los trabajadores autónomos - V. Para una pastoral de la espiritualidad del trabajo 1. Conflictos, oscuridades y tentaciones en el impacto con el proceso histórico conflictivo a) Dificultad de los trabajadores cristianos para armonizar su espiritualidad con sus compromisos sociales históricos. b) Tensiones peculiares en los sacerdotes obreros. 2. Compromisos eclesiales de inculturación cristiana y acción pastoral en el mundo de los trabajadores

Acercarse al mundo del trabajo es tomar contacto con las primeras palabras que Dios confió a los hombres y con una

de las separaciones más dolorosas entre esos dos protagonistas del mundo: Dios, el primer alfarero, y el hombre, el primer cacharro. En cinco grandes apartados, lógicamente estructurados, deseamos aportar un análisis y una palabra a este mundo concreto del trabajo, un mundo del que nadie debe escapar y en el que siempre tenemos que aprender a movernos con creciente espontaneidad y sentido, tarea bastante complicada con visos dramáticos para muchas personas. Cada tiempo tiene que afrontar este mundo desde perspectivas y en situaciones nuevas, por más que le sea difícil vencer la resaca de tiempos pasados, resaca que no puede olvidarse, pero que tampoco puede prevalecer sobre visiones más actualizadas.

I. Situación laboral

Cualquier reflexión cristiana, si no quiere ser ilusa y alienante, debe realizarse sobre la base del conocimiento de la problemática real. La sociología debe preceder también a la teología y a la espiritualidad. Por otra parte, sin embargo, quizá no debamos apurar exageradamente los datos sociológicos pomeñorizándolos hasta el extremo, ya que éstos son muy cambiantes en escaso margen de tiempo y la puntilliosidad tampoco aquí sería buena. Una cosa es el realismo y la concreción, y otra muy distinta es la casuística. Sobre la base de esta última es muy difícil trabajar con perspectivas. La primera es base fundamental.

Aquí, como paso inicial, nos interesa captar las grandes líneas de la actual problemática laboral. Sobre ella se alzará posteriormente la reflexión adecuada.

Creemos que las grandes líneas de esta problemática pueden ser las siguientes.

1. DFSEMPLEO - Es, quizá, hoy el problema fundamental y básico. Atañe a su misma raíz. Sin trabajo no hay trabajadores. Por otra parte, incide en la persona, en la familia y en la sociedad humana.

Ciertos niveles de desempleo son "necesarios" en cualquier sistema para que no se produzcan estrangulamientos. Hoy, sin embargo, es un drama en la mayor parte del mundo, drama que es sufrido más conscientemente en los

países más desarrollados, dada su formación.

Del 1,5 por 100 de desempleo en tiempos de desarrollo (en la década de los años sesenta) se está pasando al 10 por 100, superado en muchas naciones con un porcentaje bastante superior (sólo por poner dos ejemplos, digamos que España llega ya al 14 por 100 y Chile al 24 por 100). Este problema se presenta con características particulares allí donde —como en España— la tasa de actividad es baja, ya que existe una clara tendencia a elevarse. Hasta 1975 España ha tenido sólo un 37,8 por 100 de su población laboralmente activa¹

La problemática moral del desempleo es radical. Las encuestas afirman que un 96 por 100 de los parados sufren trastornos biológicos y psíquicos. La persona se destroza. La frustración aumenta, sobre todo entre los jóvenes, y su fuerza, aún bruta y con ganas de salir al exterior, busca otros cauces, incluso violentos y de crimen.

2. DISTRIBUCIÓN DE LOS ACTIVOS - España conoció una fuerte ruralización después de la guerra civil del 36. Comienza a descender sólo en los años cincuenta, pero ya inexorablemente. Los años sesenta resultan casi espectaculares. Afecta a 1.400.000 agricultores activos².

El impacto cultural no es idéntico en unos trabajadores y en otros, como veremos después. Esto es preciso tenerlo en cuenta. Y hay que tener también en cuenta que pueda estar dando, aunque lentamente y sin grandes perspectivas de futuro, un fenómeno particular: dado que hoy el desempleo es particularmente fuerte en la industria —que tanta mano de obra agrícola había absorbido—, quizá estos obreros industriales tengan que reconvertirse en obreros del campo. Y si el paso del campo a la ciudad no se hizo sin cierto trauma, el paso de la ciudad al campo se hará —si es que se hace— con un trauma mucho mayor, no sólo para el trabajador, sino para todos los que de él dependen.

3. EMIGRACIÓN - El factor laboral es el que más motiva y mejor explica el fenómeno de la emigración. Quienes emigran lo hacen fundamentalmente por cuestiones de trabajo.

La emigración, tanto interior como exterior, plantea un importante problema de arraigo y desarraigo cultural, hu-

mano y religioso. No todos, ni siquiera una parte significativa, son capaces de asumir la nueva situación. Con el agravante de que en una familia, o en el círculo más amplio en que se ha desarrollado la propia existencia, en la medida en que unos van asimilando el nuevo ambiente y otros no, se van abriendo grietas de convivencia y mentalidad importantes. Todo ello puede perturbar los sentimientos y las relaciones más profundas del hombre y crear una atmósfera en la que se haga particularmente difícil vivir conforme a una escala de valores determinada, sea antigua o moderna.

4. TRABAJO FEMENINO - Es también un fenómeno que tiene lugar en los últimos cincuenta años (menos en muchos lugares). En España, hasta hace poco, la tasa de actividad femenina era bajísima³. Pero se eleva rápidamente. La entrada de la mujer en la vida pública aceptando como normal una actividad extradoméstica y la preparación a tales efectos permite, y casi exige, que las condiciones femeninas de vida apenas sí se parecen a las de hace unos años y que las cosas se vayan homogeneizando.

Hoy pocos serán los que quieran reducir a la mujer a su tarea de madre y doméstica. Aquí creemos que este acceso a la vida pública es fundamental. Pero no es ética lo que aquí deseamos hacer, sino sólo sociología, captando aquellas realidades más palpables, que ponen innegables problemas a todo el que reflexiona sobre los trabajadores de nuestros días.

5. REVINDICACIÓN - El trabajo, y sobre todo la inserción —socialmente necesaria— en la "condición obrera" (sindicatos, etc.), introduce a los trabajadores en una visión del hombre, de la sociedad, de la historia, del mundo mismo del trabajo que no es fácilmente asimilable. Crea también la posibilidad, y hasta la necesidad, de tomar conciencia de su quehacer y su responsabilidad, de las relaciones humanas, de las condiciones de existencia, de los oscuros intereses humanos.

6. CUALIFICACIÓN TRABAJADORA - En España, hasta 1964, el trasvase de la mano de obra agrícola al sector industrial fue muy alto. Fue un tiempo de cambio laboral que asumía a cualquier tipo de trabajador. Posteriormente, la asunción de la mano de obra no fue tan

indiscriminada; fue mucho más cualificada. Y lo mismo sucedió en el sector servicio: hubo un tiempo en que la colocación apenas precisaba una especialización. Con el tiempo ésta se fue haciendo más necesaria e imprescindible. Es este un factor cultural no indiferente para la captación de la problemática laboral y la reacción ante la misma. No es a cualquiera el que se encuentra en el mundo del trabajo; es una persona que sabe lo que se trae entre manos. Con la cultura se le han abierto los ojos, sabe el terreno que pisa, las posibilidades que tiene, las distorsiones que le pueden destruir, etc.

Este es, a grandes rasgos, el panorama laboral universal, y concretamente el español. ¿Puede la espiritualidad aportar una palabra que sea válida para configurar a este trabajador?

II. Para una teología del trabajo

La espiritualidad se ha adelantado a la teología en la preocupación moderna por el trabajo⁴, y quizá esto no haya sido conveniente. Porque esa espiritualidad podría haber estado descolgada de una base teológica adecuada y con ello haber sido negativa, incapaz de responder a las preguntas que se hace el trabajador desde lo más profundo de su experiencia.

Afortunadamente, en nuestros días la teología se ha preocupado seriamente de buscar un sentido al trabajo. Por eso vamos a comenzar por las líneas teológicas del trabajo. Al mismo tiempo, a base de un breve recorrido histórico, podremos captar las diferencias entre nuestro tiempo y los que nos han precedido, diferencias que servirán para juzgar nuestro pasado, y sobre todo para no enfrentar al presente con lo que de caduco pueda tener la reflexión teológica de otros momentos.

1. LA APORTACIÓN TRADICIONAL - El análisis atento de las mejores obras existentes sobre la historia de la espiritualidad cristiana revela notables lagunas y estudios insuficientes precisamente en la fundamentación teológica de la espiritualidad del trabajo⁵. En efecto, falta en dichas obras un estudio detenido del paralelo entre la espiritualidad activista y la contemplativa, entre la monástica y la laical, que, sin embargo, recorre toda la historia del mundo

cristiano y su confrontación con el trabajo. Igualmente faltan las indicaciones relativas a las diferencias que existen, también en cuestión de espiritualidad del trabajo, en el Occidente y en el Oriente, entre las iglesias reformadas y la iglesia romana. En esta tradición tan compleja y diferenciada pueden, sin embargo, identificarse unos cuantos denominadores comunes, entre los cuales destaca en primer lugar la *ambivalencia del trabajo*. En efecto, se lo entiende unas veces como servicio hecho a Dios y autopromoción del hombre que lo realiza —no tanto en sí mismo como en su valor ascético y en las posibilidades que abre a la acción caritativa con los indigentes—, y otras veces como arena movieda en la que el hombre se hunde. Esta perspectiva lógica se alimenta de la representación bíblica —hoy bastante estudiada exegeticamente— de Dios que trabaja, tanto en su obra creadora como redentora, y del hombre *imago Dei*, a quien desde el principio, con anterioridad a toda desviación culpable, se le confía la noble tarea de llevar a término la creación, en sintonía con el plan divino de salvación (incluso cósmico). La tradición ha dado especial relieve al carácter penoso del trabajo, que, como consecuencia del pecado, resulta de una alteración en la relación hombre-naturaleza, alteración debida a su vez a la ruptura más profunda de la relación hombre-Dios y hombre-hombre.

En las inculturaciones cristianas influidas por el platonismo, se ha acentuado intensamente el aspecto penoso del trabajo, expresado etimológicamente en las mismas palabras que lo significan también en las lenguas modernas. Las primeras comunidades cristianas, aunque son instadas a la laboriosidad, no demuestran mucho aprecio por el trabajo fuera de la óptica que ve en él el medio necesario para ganarse la vida, alcanzar la autosuficiencia y, en particular, para poder ayudar al prójimo necesitado.

Demasiado conocidas para que tengamos que recordarlás aquí son las actitudes de los Padres de la iglesia sobre las relaciones económicas y su firme condena de las actividades que se ejercen sólo por el afán de ventajas individualistas y para una apropiación de los bienes cereados con una "alambrada", ignorando las necesidades ajenas, decididamente contraria a la comunidad de bienes, que corresponde al designio primitivo de Dios, el cual desea que todos los

bienes sean comunes, y el ejemplo de la primera comunidad apostólica.

A pesar de los fuertes residuos culturales de carácter dualista de inspiración platónica, también las tradiciones monásticas ven en el trabajo, unido —con una dialéctica del *et... et...*— a la oración, un medio de perfección y de santificación personal, además del camino real para permanecer en la autosuficiencia del pobre que vive exclusivamente del fruto de su trabajo.

En conclusión, a pesar de algunas importantes reflexiones de carácter teológico elaboradas en el período medieval, la espiritualidad cristiana tradicional, tanto monástica como laical, no logró, especialmente en el momento de crisis (cuando al romperse la unidad del mundo feudal, se pasó de la economía estática y cortesana a la dinámica moderna), comprender adecuadamente el carácter revolucionario de esa transición, percibir la lógica interna del nuevo sistema que se iba fraguando, ni inculturar, modificándolas, las perspectivas del pasado en el nuevo clima, a fin de estimular una crítica positiva de las nuevas relaciones hombre-naturaleza, hombre-estructuras sociales⁶. No se había dado con las bases fundamentales de la espiritualidad del trabajo, bases que estaban ocultas en una teología aún no descubierta en filones fundamentales.

2. TEOLOGÍA DEL TRABAJO A LA LUZ DEL VAT. II - Las premisas para una reflexión teológica más coherente, articulada y abierta, como base de una espiritualidad del trabajo distinta, sobre todo para el laicado, que está directamente actuando en los más diversos campos de la actividad profesional, deben verse —a partir del siglo pasado— en la vigorosa reacción de la teología bíblica y en la doctrina social de los papas, fruto y estímulo de nuevos fermentos teórico-prácticos presentes en el mundo cristiano.

Sin embargo, el interés teológico por el trabajo, entendido como factor esencial en la formación de nuestra vida y elemento fundamental de la cultura, es relativamente reciente. En efecto, alrededor de los años cincuenta es cuando madura en las obras teológicas de autores prestigiosos, sobre todo de lengua francesa (por ejemplo, Chenu —el más importante, sin duda—, Teilhard de Chardin, Congar), que dejaron sentir su peso y su influencia en los documentos del Vat. II relativos a la espiritualidad

laical y a la valoración positiva de la actividad humana y cristiana en el mundo⁷.

La reflexión conciliar sobre el trabajo aparece inserta en una nueva eclesiología, que comprende una nueva relación entre la Iglesia y el mundo, el hombre y la naturaleza. La tradicional y dominante "espiritualidad de la huida" se ve sustituida por una espiritualidad "encarnada", esto es, basada en el compromiso del mundo (AA 4 y 7); la ética de carácter fuertemente individualista y privatizada queda reemplazada por una orientación moral que destaca los compromisos sociales del cristiano (GS 30). El valor de la actividad humana y las legítimas autonomías del obrar económico y político encuentran reconocimiento amplio y significativo (GS 34 y 36). El trabajo humano, incluso el más humilde, dentro de una sugestiva perspectiva cósmica —de inspiración teilhardiana y con fuerte colorido optimista— queda relacionado con la obra creadora y redentora, y plenamente reintegrado al horizonte de la salvación individual e histórica (GS 76). De esta forma caen, al menos en la línea conceptual y programática, las antiguas contraposiciones dualistas entre la vida contemplativa y la activa, y se abre la posibilidad de una nueva visión de las relaciones hombre-naturaleza, hombre-técnica y hombre-hombre. En la perspectiva conciliar, la persona que trabaja —y trabaja técnicamente, aprovechando todas las aportaciones de la ciencia aplicada a la industria— tiende a configurarse como demiurgo de la naturaleza, de la que Dios no se muestra celoso. En efecto, entra dentro de la voluntad de Dios que el hombre con sus múltiples actividades lleve a término su plan de salvación, creativo y redentivo al mismo tiempo, autorrealizándose en el trabajo y simultáneamente socializándose, esto es, descubriendo el valor del otro y el compromiso del amor y de la justicia respecto a la comunidad, a cuyo servicio está también orientado el trabajo. En este triple aspecto teológico del trabajo —cumplimiento del plan salvífico y, consiguientemente, *servicio de Dios y de su reino, autorrealización de la persona y servicio de la comunidad* en el descubrimiento de la unidad y de la solidaridad a través de la relación del trabajo—, encuentra su fundamento una nueva ética del trabajo que, exaltando la justicia y el amor "político", abre el camino a una nueva espiritualidad profesional.

3. OTRO PASO HACIA ADELANTE - Tras estas profundas sugerencias de los documentos conciliares y el examen atento de las situaciones que caracterizan la condición actual de los trabajadores, se fueron articulando diversas perspectivas teológicas que, moviéndose dentro del ámbito de la *teología de las realidades terrenas*, han subrayado con viveza la dimensión política de la fe y la necesidad de una teología que parta del compromiso de la liberación y encuentre en él su banco de pruebas; se trata, en particular, de las *teologías de la praxis y de la liberación*. Realmente, estas teologías, aunque no presenten aportaciones específicas a la teología espiritual del trabajo, permiten, sin embargo, corregir las tonalidades, a veces demasiado optimistas, de las místicas del trabajo elaboradas dentro del ambiente exultante de la GS, y favorecen una espiritualidad de la profesión en sintonía con las inspiraciones conciliares, pero más atenta a las instancias que brotan de los análisis psicossociológicos de la condición actual de los trabajadores. Mientras que en los años sesenta las *teologías del progreso* afirmaban que, independientemente de las intenciones subjetivas y de las condiciones ambientales, cada uno de los actos dirigidos a la humanización de la naturaleza y a su racionalización entraba por eso mismo en la construcción del reino de Dios y debía, por tanto, considerarse como soteriológico, las teologías de la praxis se muestran mucho más cautas en la exaltación del carácter lineal del progreso y en su asimilación a la dinámica del reino de Dios. Aun sin olvidar los aspectos positivos del trabajo, estas nuevas orientaciones teológicas subrayan las influencias negativas de las condiciones generales dentro de las que se desarrolla la actividad laboral, las cuales no permiten ni la auto perfección del trabajador ni el servicio real a la comunidad; en su crítica al sistema neocapitalista encuentran las teologías de la praxis un denominador común⁸.

III. Hacia una espiritualidad del trabajo

Según lo que precede, una auténtica espiritualidad del trabajo parece que no puede prescindir de una actitud de fondo que ponga en cuestión aquellos sistemas sociales que determinan o favorecen sumisiones y alienaciones cre-

cientes en el mundo del trabajo dependiente (tanto del obrero como del empleado), desequilibrios y desniveles económico-sociales en las áreas nacionales o internacionales (subdesarrollos funcionales respecto a las zonas privilegiadas), imperialismos de las superpotencias nacionales y económicas (empresas multinacionales), tremendos deterioros ecológicos en todos los niveles. Los "círculos diabólicos de la muerte"⁹ van unidos al mundo del trabajo, no bien comprendido y egoístamente explotado. Creemos que una espiritualidad del trabajo debe fundamentarse genéricamente sobre las bases siguientes:

1. DE LA ESPIRITUALIDAD DE LA INTENCIÓN A LA ESPIRITUALIDAD DEL COMPROMISO - Las nuevas perspectivas teológicas a que hemos aludido se muestran muy críticas frente a una espiritualidad que intenta recuperarlo todo en el plano de la pureza intencional, aceptando sin discusión las condiciones de trabajo, las jerarquías de las profesiones y la organización económico-social en cuyo ámbito se articulan. Una espiritualidad de la intención no puede transformarse en oro lo que no es más que plomo; la moral de todos los tiempos ha reconocido siempre que ciertos tipos de "trabajo" o "profesiones", objetivamente inmorales, no pueden ser rescatados por ningún proceso o alquimia subjetiva, ya que son incompatibles con la dignidad humana y deben ser rechazados decididamente para la convivencia pacífica y ordenada.

Pero también en otras actividades laborales, que no persiguen fines morales, se plantea el mismo problema cuando presentan graves aspectos alienantes. Tal es el caso de las situaciones de trabajo dependiente, que examinaremos más detenidamente después; de las profesiones que están estrechamente en función de un sistema opresivo que favorece o incrementa esas alienaciones, o sea actividades técnicas de alto nivel (tecnócratas, investigadores científicos, directivos). No parece ya suficiente una espiritualidad de la intención subjetiva pura bajo el aspecto humano y cristiano, cuando queda separada del compromiso efectivo, individual y comunitario, de la humanización del ambiente laboral y de la superación de las matrices de que se alimenta la alienación injusta, la primera de las cuales es, sin duda, el mismo paro. En efecto, más allá de toda buena intención subje-

tiva, las tareas profesionales se presentan cada vez menos como un momento de autopromoción del trabajador y de servicio a los hermanos. Representan, por el contrario, un tributo necesario que hay que pagar a las centrales del poder, que lo utilizan para conservar sus ventajas y sus privilegios¹⁰. Por consiguiente, una espiritualidad auténtica parece estar llamada a interiorizar aquellos valores de fondo y aquellas orientaciones morales que, además de corresponder a las exigencias de la propia vocación cristiana y al servicio de Dios en los demás, permiten llevar hasta el fondo, en sintonía con la lógica de la encarnación, todas las posibilidades positivas del trabajo que se desarrolla y liberarlo progresivamente de las alienaciones que lo condicionan negativamente.

2. ESPIRITUALIDAD ENCARNADA EN LA EXIGENCIA DE VIVIR HASTA EL FONDO LA PROFESIÓN - La exigencia más palpable en la actualidad en la deontología profesional y en una espiritualidad no evasiva del trabajo es ante todo la de no salir fuera, la de no escaparse del ambiente del propio compromiso laboral, sino vivirlo hasta el fondo en lo que es, desarrollando hasta el máximo las posibilidades de auto perfeccionamiento y de servicio (a Dios y a los demás) que él contiene. Esto supone, ante todo, una exigencia de empeño, de seriedad, de competencia. En segundo lugar, pide una visión clara de la dimensión social y política de la propia profesión, una profundización de las implicaciones que hay entre las opciones realizadas en el ámbito de la propia profesión y el bien general de la sociedad, una atenta confrontación entre las diversas escalas de valores, a saber, entre la ética profesional y la ética familiar, la aspiración a ganar más y el compromiso de vivir con los demás y para los demás dentro de la óptica de las bienaventuranzas y de la cruz¹¹.

3. ESPIRITUALIDAD DEL COMPROMISO DE HUMANIZAR EL TRABAJO Y LAS ESTRUCTURAS PRODUCTIVAS - El que entra en la lógica de vivir hasta el fondo su propio trabajo no puede menos de interiorizar la exigencia de convertirlo en una realidad personal y personalizante, superando las angustias de una actividad muchas veces vulgar y humillante. Pero al buscar este objetivo, el trabajador no tarda en darse cuenta de que su actividad no podrá convertirse en factor de humanización, promoción y liberación del indi-

viduo y de la comunidad si no se realizan cambios profundos en la estructura productiva y de sociedad. Cualquier buena intención de descubrir en el propio trabajo una fuente de autorrealización y de servicio a los hermanos está destinada a quedarse en un buen deseo inútil en la mayoría de los casos, si no encuentra su epifanía en una serie de compromisos sindicales y políticos concretos —cosa nada fácil, como recordábamos al principio—, dirigidos a modificar las estructuras productivas en sentido humano y comunitario, dignificando el mundo del trabajo que otros quieren convertir en permanente esclavitud barata: la espiritualidad del trabajo dependiente, para ser auténtica, tiene que desembocar en un esfuerzo común que intente abrir canales de participación al mundo de los obreros y de los empleados, y de los que éstos no deben huir, impregnándolos de una alta inspiración ética¹²; además, huyendo de la tentación (tan frecuente en la historia de la espiritualidad cristiana) de separar la vida espiritual de la vida social real¹³, estimula a asumir toda la densidad conflictiva del mundo real y a enfrentarse también con los problemas más generales de la convivencia civil, incluidos los de las reformas estructurales e institucionales, sin las cuales las condiciones de trabajo seguirían siendo continuamente graves y precarias. Vivir las dimensiones sociales y políticas del propio trabajo significa participar del compromiso socio-político que busca la realización del derecho-deber del trabajador, de manera que pueda cada uno cumplir con su trabajo como vocación. Además de crear a través del impulso del movimiento obrero y de las organizaciones políticas condiciones sociales más adecuadas a la superación del paro y de la infraocupación, se trata realmente de permitir a todos, mediante la cultura y la orientación profesional, una elección libre de actividades conformes con su vocación y capaces, por tanto, de satisfacer y de promover al trabajador. Una expresión particular de esta espiritualidad del compromiso profesional cristiano consiste en ofrecer su propia aportación para que el momento del trabajo se suavice con el momento del descanso. En esta línea entran los compromisos dirigidos a liberar el llamado tiempo libre de esos pesados condicionamientos que lo asimilan a los ritmos tantas veces obsesivos y esclavizantes del tiempo laboral,

para darle una dimensión realmente distinta, y ello al servicio de la cultura, del turismo, de las relaciones interpersonales, del culto y de la oración [✓ Tiempo libre].

IV. Tipología de una espiritualidad de los trabajadores

Dentro de un mundo del trabajo en el que todos estamos inmersos y de cuyas características *generales* todos participamos, existen diversos mundos laborales con importantes peculiaridades. Y dentro de esa *genérica* espiritualidad del trabajo y del trabajador, que hemos expuesto, existe una gama muy rica de espiritualidades, de acuerdo con los distintos tipos de trabajo.

En lo que sigue queremos intentar una tipología de las distintas espiritualidades del trabajo. Sabemos que no es tarea fácil, y que a veces corremos el riesgo de desmembrar excesivamente aspectos que tienen mucho en común. Pero también creemos que pueden aportarse matices interesantes, que afectan a las diversas clases de trabajos y de trabajadores, quedando concretizada y encarnada la espiritualidad genérica del trabajo.

1. LA ESPIRITUALIDAD EN EL TRABAJO INDUSTRIAL. - En el mundo heterogéneo de la actual situación tan industrializada, es necesario afrontar con un examen especial el ambiente y las modalidades de trabajo tal como se desarrolla en los grandes complejos industriales, y las actividades que tienen lugar fuera de ese perímetro (trabajo agrícola, comercios, servicios e informática). Muy interesante, en el aspecto teológico y pastoral, sería el estudio de ese trabajo "negro", al que hemos aludido, en el que una gran parte del subproletariado urbano y rural encuentra su única fuente de ingresos. Pero esto escapa casi por completo a las posibilidades de la investigación científica: fuera de algunas encuestas sobre el trabajo de los menores de edad y de los aprendices, sólo las "historias de vidas" y otras investigaciones de carácter antropológico-cultural relativas al mundo de los pobres abren alguna perspectiva sobre la forma de vida de los marginados de la actividad productiva industrial. La cultura de estos pobres revela actitudes de fatalismo (subproletariado meridional) o de

rebeldía (subproletariado rural, para-dos organizados urbanos), que lógicamente afectan a su horizonte espiritual¹⁴.

a) *Actitudes espirituales del trabajador de fábrica.* El trabajo dentro de las grandes estructuras productivas caracterizadas, como hemos visto, por situaciones de conflictividad permanente, división parcelaria del trabajo y organización jerárquico-vertical, presenta en el aspecto espiritual denominadores comunes y notables variantes. Las actitudes espirituales de quien trabaja en cadena, de un técnico intermedio o de un oficinista son bastante distintas. Antes de examinar esas variantes, agravadas por las diferentes posiciones ideológicas y religiosas, será oportuno detenerse brevemente en algunas características comunes de la llamada "cultura obrera". Aun cuando a algunos investigadores la clase obrera les parece un grupo socialmente en declive, que habría perdido en gran medida la capacidad profética de expresar valores-guía y alternativas válidas para todo el cuerpo social¹⁵, siempre es posible y muy conveniente para nuestro propósito señalar las connotaciones de esa cultura obrera y las constelaciones de valores que en ella brotan.

Según un análisis bastante detallado, aunque no siempre aplicable a todas las situaciones, deben considerarse como características de esa cultura: la *voluntad de emancipación material* (casa, sanidad, transportes, condiciones de trabajo y su retribución adecuada) y *espiritual* (el hombre como sujeto y no simplemente como objeto de decisiones que le afectan); la *búsqueda de una humanización del trabajo* (ritmos de trabajo, interés por la vida de la empresa y la contratación colectiva); la *búsqueda de una integración en la sociedad* a través del reconocimiento del mundo obrero como tal; la *búsqueda de un modelo de convivencia verdaderamente humano*.

De estas tensiones operativas brotan algunos valores positivos que, si se buscan realmente, representan la base de una espiritualidad del trabajo auténticamente humana y por eso mismo capaz de animación y de sublimación cristiana. Dichos valores parece que pueden identificarse de este modo: la persona en sí misma —superior al dato material y económico— libre, igual, solidaria: la persona que hay que liberar; el

sentido humano que hay que salvaguardar frente a la misma técnica; el trabajo como reivindicación y lugar de creatividad: la salvaguardia de la herencia cultural del pasado, de la que es menester apropiarse, a través de la educación permanente, para hacerse reconocer como igual por los demás grupos sociales; el valor de la política, entendida sobre todo como eficacia en orden al cumplimiento de los compromisos por la justicia y por la solidaridad; la solidaridad con los compañeros de trabajo y con su lucha entendida como hecho liberador; la participación en la gestión y en la promoción de la comunidad entra a través de una "lucha de clase" que vaya más allá del corporativismo cerrado.

En resumen, refiriéndonos a las notas específicas de la cultura burguesa, los caracteres y valores de la cultura obrera pueden sintetizarse en estos términos: resplasa existencial de un orden injusto; empeño por remontarse a las causas de la pobreza y de las alienaciones para superarlas; conciencia de la necesidad y del valor ético de la lucha dirigida a esa finalidad; voluntad de participación, con tal que esto no suponga integración en el sistema, sino impulso renovador en orden a un tipo de convivencia distinto, justo y humano¹⁶.

Sin embargo, es oportuno resaltar que los valores que brotan en la cultura obrera —y que nos parece que representan, como decíamos, la base naturalmente cristiana de su espiritualidad— no se encuentran en igual medida presentes e interiorizados en todos los niveles del mundo trabajador. Tampoco se traducen inmediatamente en actitudes y opciones coherentes, ya que su realización depende tanto del grado de maduración de la conciencia individual como de la eficiencia del movimiento obrero. Sentado esto, que evidencia los perfiles comunes fundamentales, intentemos ahora señalar algunas tipologías de espiritualidad de los trabajadores de fábricas, partiendo de los niveles más bajos hasta llegar a aquellos trabajadores que, sin detenerse en una espiritualidad implícitamente cristiana, pero ofuscada también por supraestructuras ideológicas que en gran parte contrastan con el mensaje cristiano, consiguen explicitar una espiritualidad auténticamente evangélica y actuarla a través del compromiso tanto individual como comunitario.

b) *Espiritualidad del trabajador de cadenas de montaje.* Es sobre todo en este nivel de trabajo donde se encuentran los obreros más refractarios a las instancias de concienciación promovidas por el movimiento obrero y los menos capaces de interiorizar los valores de la cultura obrera. En efecto, gran parte de ellos sigue viendo en su actividad repetitiva, carente de toda posibilidad creativa, alejada de toda comprensión del conjunto del que se presenta como un fragmento insignificante, solamente una dura e ineliminable necesidad vital. Realmente para esos trabajadores parece bastante reducido el espacio para una espiritualidad del trabajo. Sin embargo, algunos piensan que precisamente la repetición mecánica y automática de los gestos del trabajo presenta "buenas oportunidades para la síntesis 'actividad empapada de la experiencia religiosa', que se realiza más fácilmente en los casos en que el obrar del hombre no requiere una atención multiforme e intensa"¹⁷. No obstante, los análisis sociológicos de que disponemos, «sin excluir que la síntesis entre actividad mecánica y experiencia religiosa puede realizarse en cualquier sujeto, revelan en la masa de los trabajadores de las cadenas de producción una casi total ausencia de impulsos y de aperturas que estimulen a enfrentarse con su fatiga diaria dentro de unas dimensiones distintas a las de la aceptación pasiva, del aguiote insatisfecho y de la frustración acuciante¹⁸. En cambio, se van encontrando actitudes más dúctiles y abiertas a medida que se va subiendo en las cualificaciones laborales. La cerrazón y las actitudes rígidas, bajo el aspecto ético y religioso, vuelven a presentarse en los vértices de la empresa, en los directivos, donde la actividad obrera, en líneas generales, se vive sin frustraciones y se presenta como finalidad suprema de la existencia¹⁹.

c) *La espiritualidad laica de los trabajadores comprometidos en el movimiento obrero de inspiración marxista.* Es un hecho indiscutible que un gran porcentaje de trabajadores de la industria han adquirido una conciencia de clase en inculcación marxista. No siempre —más aún, no suele suceder en un porcentaje bastante alto de trabajadores en Occidente— esta afiliación ideológica y práctica supone, a su juicio, una renuncia a Dios, a Cristo y, a veces, ni siquiera a la pertenencia eclesial.

Como es sabido, tampoco en el mundo obrero —tras la sugerencia de numerosos intelectuales católicos que militan en partidos obreros de la izquierda— faltan trabajadores convencidos de que tienen que asociar, dialécticamente o no, su propia confesión cristiana con la profesión marxista.

Como queda ya indicado, no cabe duda de que la interiorización del valor ético del propio trabajo y de los compromisos profesionales, las tensiones derivadas de la incorporación a los sindicatos o a los partidos (en orden a la humanización del trabajo, a la conquista de un estatuto o condición general de la vida de los trabajadores en sintonía con su dignidad humana, a su participación no instrumentalizada en el poder de la empresa y en la planificación económica general) representan un modo positivo de vivir la espiritualidad del trabajo y una fermentación ética de la profesión que no pueden ni mucho menos pasarse por alto. Pero, generalmente, esos trabajadores, comprometidos en el movimiento obrero de inspiración marxista, no trascienden el horizonte de la historia y de la economía y no viven sus compromisos en el marco de la respuesta a la excelsa vocación cristiana y como traducción concreta del imperativo supremo y decisivo del amor, que impulsa al cristiano a dar frutos para la vida del mundo. En particular, el principio y la metodología de la lucha de clases se mueven dentro de coordenadas ideológicas de carácter materialista-dialéctico, que inducen a justificar el odio y la violencia incluso contra las personas; las reivindicaciones económicas y el esfuerzo colectivo —legítimo de suyo— para la adquisición de un poder real por parte del mundo obrero, además de ser todavía en muchas ocasiones (aunque por incapacidad educativa de las organizaciones sindicales) objetivos que se buscan dentro de unos estrechos límites corporativos, quedan separados del compromiso por un cambio radical de mentalidad. En consecuencia, no pocos trabajadores se muestran prisioneros de la misma mentalidad economicista e individualista de tipo patronal. Pues bien —tal como lo observan expresamente los mismos elementos más maduros del mundo obrero—, sin esta profunda revolución interior y cultural (en términos cristianos: sin esta incansante *metanoia*) el cambio resulta ilusorio, ya que se limita a ser únicamente un "cambio de amos".

d) *La espiritualidad de los trabajadores de inspiración cristiana.* También entre los trabajadores que se profesan cristianos y que, por coherencia con su propia fe y su pertenencia eclesial, consideran que no pueden aceptar la ideología ni adherirse a las organizaciones marxistas, es imposible hallar una univocidad de actitudes que permita hablar de un solo tipo de espiritualidad. En efecto, las encuestas de carácter socio-religioso revelan la existencia de grupos de trabajadores cristianos practicantes que se mantienen extraños al sindicato y a las luchas colectivas por la humanización del trabajo. Su dinámica espiritual sigue siendo fiel al tipo de una espiritualidad que se podría definir como de *fuga del mundo*, bastante común en el pasado. Fuertemente impresionados por el ambiente del propio trabajo, por el materialismo exterior, incapaces quizá de leer más en profundidad los valores de la cultura obrera, consideran que una vida espiritual no puede proponerse ni vivirse dentro de ese perímetro inhumano, ateo, pesadamente anticlerical.

En vez de *santificarse a través del trabajo*, viviendo hasta el fondo su propia profesión y desarrollando todos los aspectos positivos que lleva consigo la condición cultural del trabajo, a nivel individual y social, prefieren buscar su elevación espiritual fuera del mundo del trabajo, en el ámbito de la familia, de la comunidad parroquial o en las ocasiones que les brinda la creciente dimensión del tiempo libre. Precisamente las modalidades con que vive ese espacio el trabajador constituyen un índice significativo de su mentalidad y espiritualidad. En efecto, con frecuencia cristianos y no cristianos, en el llamado tiempo libre, buscan un escape, casi siempre insatisfactorio debido a las continuas manipulaciones que en él ejerce el aparato tecnocrático; una ocasión de creatividad y libertad que compense las frustraciones del trabajo cotidiano y, en particular, la larga sujeción a las estructuras verticales de la empresa y al ritmo obsesivamente repetitivo de las horas pasadas en la fábrica [↗ Tiempo libre].

Pero, afortunadamente, la consistencia de este tipo de cristianos tiende a disminuir; el movimiento obrero de inspiración cristiana y sectores especializados de la Acción Católica han dado origen a trabajadores de mentalidad y de espiritualidad muy distinta. Fieles a la ley de la encarnación y a los princi-

pios de la espiritualidad laical enunciados en el Vat. II [↗ Laico], a la vez que participan apasionadamente en todos los objetivos, buenos o reducibles al bien, de las luchas emprendidas por el mundo obrero, viven su propio trabajo dentro de las coordenadas de una visión cristiana del valor intrínseco y autónomo de la actividad humana: dentro de ella, y no fuera, es donde buscan su encuentro con Dios, su propia elevación integral y el servicio a sus hermanos.

2. **ESPIRITUALIDAD DE LOS TRABAJADORES DEL CAMPO** - El mundo de los trabajadores del campo, sometido a una profunda crisis en la complejidad de sus miembros, que van desde los braceros, los jornaleros, los aparceros hasta los propietarios, pequeños y grandes, merecen una atenta consideración. En efecto, no cabe duda de la existencia de una sociedad rural y de una correlativa civilización o cultura rural, aunque se muestre en vías de transición bajo el impulso de nuevos factores culturales que la van modificando progresivamente. Los dramáticos problemas de esa sociedad, señalados repetidamente en documentos episcopales, están expresados por las proporciones del éxodo masivo y tumultuoso hacia las conglomeraciones urbanas por parte de las fuerzas de trabajo indispensables para el desarrollo de la civilización rural.

Casi no es necesario indicar que la densidad de los problemas que afectan a la condición rural no puede menos de repercutir en la espiritualidad campesina tradicional. La calidad y la fuerza de los comportamientos de los trabajadores del campo y los valores que surgen de la cultura rural hacen, al menos a primera vista, que parezca sumamente disponible para la fermentación cristiana. Creemos útil en este punto subrayar algunos rasgos de la cultura campesina, poniendo de relieve algunos de sus comportamientos, valores y visión general del mundo.

a) *Los comportamientos dominantes en la civilización campesina.* Según Demarle²⁰, esos comportamientos podrían resumirse de este modo: una honradez fundamental bastante sólida, asociada a cierta tacañería, un sentido acentuado de dependencia, debido a la inseguridad; un fuerte individualismo, dictado por la combinación entre sentimiento de inferioridad y amor propio; cierto espíritu de ayuda mutua, limitado más

bien a los vecinos, escaso espíritu de reivindicación, tal como demuestra la carencia de organización sindical, suspicacia arraigada frente a la burocracia y el "papeleo", afición y gusto por el trabajo autoorganizado, sentido profundo de la familia tradicional, respeto a las personas distinguidas tradicionales (sacerdote, maestro patrón) o nuevas (técnico agrario), resignación soportada o buscada frente al propio estado de marginación

b) *Los valores presentes* Honradez, unida al deseo de hacer justicia por su mano, sospecha de los demás como competidores, afición al riesgo, apreciación como valor, pero arrojado con miedo, solidaridad, incluso con los compañeros de trabajo pero no tan espontánea cuando se construye sobre la convergencia de intereses inmediatos, solidaridad bastante espontánea como obligación de buena vecindad, pero unida a cierto recelo ante el recién llegado sentido de independencia, individualismo, reticencia ante lo colectivo, pasividad frente al mundo externo y voluntad de triunfar a través del trabajo autoorganizado apego al grupo familiar y social, visión más bien individual de la sociedad, sentido del orden entendido como algo eminentemente estático como garantía de estabilidad, sentido de lo religioso con matices mágicos, hoy en declive tales son algunos de los valores, no exentos de ambigüedades que en diversa medida parecen caracterizar a la civilización campesina

c) *La visión del mundo* Esta cultura parece estar caracterizada por una conciencia fuertemente dualista de la sociedad el grande/el pequeño, el rico/el pobre, nosotros/ellos. Existe en el campesino la conciencia de ser el pariente pobre de la sociedad, el marginado. Pero, al mismo tiempo, existe la conciencia de que lo que produce es esencial para la misma sociedad. Además, en la conciencia campesina son muy vivas la atención a las normas y a las jerarquías sociales que respetar, y el sentimiento de dependencia del hombre respecto a la naturaleza, junto con la conciencia del valor de la creatividad humana, que transforma la naturaleza. Por otra parte parece más bien limitada la conciencia de la importancia de la política, del poder político y de la dimensión política de la vida y de la religión. Frente al poder predomina una actitud

de sumisión y de espera. Finalmente, en lo que atañe a la fe, ésta se vive con espontaneidad, pero con un sentido acen tuado de pasividad ante Dios creador, y estrechamente ligada a los ritos, las encuestas de sociología religiosa revelan, sin embargo, modificaciones importantes en la fe de los campesinos²¹

Precisamente esas encuestas reservan grandes sorpresas y desmitifican, al menos en parte, muchos lugares comunes según los cuales los pueblos son más religiosos que las ciudades, los analfabetos más religiosos que los hombres cultos, etc. Las dificultades con que tropieza el mundo rural, desde los jornaleros —asimilables a los subproletarios urbanos— hasta los cultivadores directos y pequeños propietarios, los contactos más frecuentes con la cultura urbana, la transformación gradual de la sociedad rural en sociedad industrializada, la presencia de grandes complejos industriales incluso en el campo, la difusión de los medios de comunicación social [Mass media] y otros fenómenos semejantes llevan consigo fuertes cambios culturales, que repercuten en la religiosidad y espiritualidad de los trabajadores de la tierra. También aquí, junto con otros denominadores comunes, se advierten profundas diferencias de actitud espiritual las de los jornaleros y asalariados agrícolas son análogas a las de los trabajadores industriales, ya que con frecuencia crecen en una inculturación marxista, más en sintonía con los rasgos de la civilización campesina que hemos señalado, aparecen las de los pequeños propietarios y los de los cultivadores directos, con notables variantes entre los campesinos de las distintas zonas. El campo es, en todas partes enormemente heterogéneo²²

3 ESPIRITUALIDAD DE LOS TRABAJADORES DEDICADOS A SERVICIOS Y DE LOS TRABAJADORES AUTÓNOMOS. Para completar este cuadro tipológico, es necesario en este punto desplazar la atención a las categorías de trabajadores ocupados en sectores más amplios, que emplean a gran parte de las fuerzas de trabajo activas aunque no siempre directamente productivas (por ejemplo, los transportistas los comerciantes, los operadores de computadoras), para pasar luego a los oficinistas y a toda la gama de trabajadores autónomos y las llamadas "profesiones liberales". Mientras que en un pasado no lejano la moral se detenía ampliamente en la deontología de esas

profesiones liberales con indicaciones interesantes sobre la espiritualidad del médico, del abogado del banquero etc., no sucedía lo mismo con otros sectores hoy en fase de expansión. Ya hemos señalado cómo la clase de los empleados —que constituyen las capas medias, hoy llamadas capas en vías de expansión— ha proliferado en nuestro país por encima de toda medida soportable. Hay que señalar además, el hecho de que aunque siga habiendo diferencias de mentalidad y de cultura entre los empleados y los obreros sin embargo, ha caído ya en parte el desnivel tradicional. Las nuevas alienaciones tienden a afectar también al mundo de los empleados, unido con frecuencia al de los trabajadores industriales en las reivindicaciones sindicales y en las opciones políticas.

Esta situación no deja de influir, ciertamente, tanto en la cultura burguesa, de la que las capas medias representan siempre un sector, como en su espiritualidad. Los valores burgueses tradicionales —defensa y desarrollo de la individualidad, los estudios como selección del apego a la tradición, la búsqueda de una mística sobrenatural (Dios) o civil (patria), de lo bello y de lo gratuito, el esfuerzo dirigido a mantener situaciones de privilegio o de rango social, la voluntad de servir individualmente a la sociedad, la afirmación del espíritu de iniciativa visto como un derecho formal para todos pero real para unos pocos, el respeto a las jerarquías, la religiosidad por tradición y por costumbre, la reserva y la discreción en los sentimientos, el sentido social dirigido hacia el orden, la unidad, la defensa de las potencialidades innatas en el individuo— están en una fase de transformación rápida. Por lo que se refiere a la espiritualidad y a la religiosidad las estadísticas demuestran que es precisamente a nivel de estas capas medias de empleados donde reside esa religiosidad "cultural" típica de los indiferentes, que forman la mayor parte de los bautizados²³

En lo que atañe a los empleados en servicios, dada la enorme variedad de profesiones existentes (limpieza urbana, transportes, comerciantes etc.), es lógico que no es posible hablar unívocamente sobre la vivencia espiritual de estos trabajadores. De suyo, donde las condiciones de trabajo son más fáciles y agradables que las de la industria, parece que debería existir un *humus* que facilitase la interiorización de la espiritualidad cristiana de la profesión. Pero, una

vez más las estadísticas de sociología religiosa nos demuestran que las principales carencias religiosas atañen precisamente a la población activa²⁴. Esto supone para los agentes pastorales una grave tarea de evangelización y de inculturación de las perspectivas de espiritualidad cristiana del trabajo y de la profesión que tras este amplio recorrido sobre la vida de los trabajadores, puede pasar a ilustrar

V. Para una pastoral de la espiritualidad del trabajo

La espiritualidad que precede es bastante novedosa si se la compara con la de siglos pasados. Nos encontramos, en efecto, frente a un tipo de espiritualidad que, aunque permanece fiel a la trascendencia, sigue la ley de la encarnación, asumiendo como piedra de toque la densidad conflictiva del mundo del trabajo y de la sociedad. Esta nueva actitud frente a la historia, mientras que renuncia a las disociaciones del pasado y a las identificaciones incluso larvadas de la Iglesia con los poderosos del mundo, se concreta en la presencia comprometida en el mundo de los pobres y en el esfuerzo dirigido a su liberación integral, liberación que a veces le parece un sueño, pura utopía, pero sabe que incluso la utopía tiene garra suficiente para llamar desde un futuro siempre nuevo, nunca alcanzado, pero siempre lleno de esperanza y de energía.

Esta síntesis entre interioridad —mas típica de siglos pasados, pero siempre presente en un cristiano— y compromiso social —mas propio de nuestro tiempo y que hemos descubierto como absolutamente necesario— no resulta fácil, ni mucho menos. Pero no se trata de que resulte fácil. Se trata de que resulte necesario. Y realmente así resulta. Las dificultades siempre hay que procurar superarlas, valiéndose de todos los medios lícitos. Por eso la espiritualidad no puede prescindir de la ayuda que le preste la pastoral y la pedagogía. Es lo que intentamos en esta última parte de nuestro apartado, ver cómo podemos navegar entre estas dificultades para alcanzar lo que configura al trabajador que quiere responder a lo que hoy debe ser presencia en el mundo del trabajo.

TÓRICO CONFLICTIVO - El paso del modelo dualista del pasado a la forma unitaria y sintética no se realiza sin dolor y sin "noches oscuras". En efecto, al entrar en ese mundo vivo del proceso histórico conflictivo, la espiritualidad sale de su esfera protegida y aislada, pierde claridad y unidad formal y "empieza entonces a atravesar, en los 'dolores de parto' (Rom 8,22), una crisis dolorosa de tensiones, de conflictos internos y oscuridades, con la grave tentación de volver a su refugio espiritualista y de abortar de ese modo la nueva vida según el Espíritu"²⁵ La historia reciente de los trabajadores cristianos, empeñados en la difícil síntesis entre interioridad cristiana y compromiso social de liberación, esta caracterizada por estas profundas crisis y tentaciones. Todo esto se ha comparado muy atinadamente con las "noches del espíritu" de los antiguos místicos, en cuanto que, superadas las formas de espiritualidad y de praxis pastoral, hay que moverse ahora por la tierra desnuda, sin puntos de referencia claros y frecuentemente en medio de la incompreensión de muchos

a) *Dificultad de los trabajadores cristianos para armonizar su espiritualidad con sus compromisos sociales históricos* Las recientes vicisitudes del movimiento obrero resultan ejemplares en este sentido. En la conciencia adquirida de tener que participar plenamente en las tensiones y luchas del movimiento obrero, estos trabajadores cristianos se encuentran frente a múltiples dilemas ¿Unirse a los compañeros en las opciones socialistas y en la misma lucha de clases, o bien seguir profesando el interclasismo en nombre de la identidad cristiana? ¿Aceptar sin discusión las indicaciones de la doctrina social cristiana, o bien reivindicar espacios autónomos y pluralistas en el campo sindical y político para responder a las esperanzas del mundo obrero? ¿Luchar a fondo por la huelga en los convenios de contrato, o bien seguir considerándola como la *extrema ratio* a la que apelar sólo después de haber experimentado todas las vías de arreglo? ¿Por qué camos conciliar la no violencia cristiana con las duras necesidades de una lucha que quiera ser eficiente y realista? ¿Limitarse a las luchas de carácter económico o bajar también a la lid por las reformas estructurales y por el cambio general del sistema en dirección clara y antipacifista? ¿Mantenerse fijos

en una espiritualidad que sigue leyendo los males sociales en términos de pecado individual, o mas bien optar por una óptica que, calando mas hondo, ayude a señalar y a combatir las cristalizaciones sociales del mal y de la injusticia?

Estos y otros parecidos interrogantes y alternativas —relacionados con el problema de la relación fe y política, Iglesia e historia, movimiento cristiano y movimientos marxistas— constituyen una fuente de graves preocupaciones para cada uno de los militantes cristianos y para los grupos que actúan en el mundo de los trabajadores. A ello hay que añadir las dificultades que el trabajador encuentra para armonizar las exigencias familiares —muchas veces marcadas por la ética burguesa y de consumo— con las de militante obrero, las reivindicaciones económicas de categoría con el interés general de la comunidad, las tensiones por un aumento legítimo de poder y de bienestar con la fidelidad a la lógica de la cruz y de las bienaventuranzas, en cuyo ámbito tiene que moverse el trabajador cristiano

b) *Tensiones peculiares en los sacerdotes obreros* Las dificultades y los conflictos de los sacerdotes obreros con las iglesias locales y con Roma son bastante conocidas. Menos aparentes, pero mucho mas profundos, son los conflictos interiores que han padecido al entrar en la clase obrera para compartir con el corazón abierto y la frente alta su lenguaje, sus luchas y sus opciones. Esto les ha costado, según decía uno de sus exponentes, "esfuerzo de años, esfuerzo de sangre, esfuerzo de alma, esfuerzo incluso con el riesgo de la vida eterna"²⁶ Prescindiendo de las radicalizaciones polémicas, resultan significativas algunas expresiones de un documento redactado al final de una reciente reunión de sacerdotes obreros, que referimos como ejemplo de espiritualidad del trabajo, encarnada en la conflictividad histórica "Provocados por el Evangelio, participamos en las luchas de liberación según las formas históricas del movimiento obrero, y sentimos revivir la experiencia de fe y de liberación de un pueblo que paso a través del éxodo de la esclavitud a la libertad y a la posesión de la tierra en la justicia. No nos es posible marginar la lucha de clase en nombre de la fe, más aun, es la fe la que nos empuja al coraje profético de participar en los proyectos históricos de liberación y nos hace ahlistarnos contra

toda forma de alienación y de poder. Pero tampoco nos sentimos capaces de marginar la fe, conscientes de que las liberaciones históricas, obra de nuestras manos y de nuestra responsabilidad, no agotan la libertad total y global que Cristo nos anunció y nos ha dado. La fe nos hace sentir, en la oscuridad y en el silencio, que la liberación traída por Cristo comprende y comprendería históricamente todas las nuestras, abriéndolas a un futuro liberado de toda contradicción"²⁷

Por muy graves y dolorosas que puedan resultar, esas crisis se muestran saludables, constituyen realmente un momento importante de crecimiento y de maduración cristiana, porque llevan al "descubrimiento hermenéutico y dinámico de las raíces de la espiritualidad cristiana, según el espíritu bíblico, creador de la totalidad viva, que es el mismo espíritu profético y escatológico que actúa ya 'en el corazón de las masas', en el centro creador y conflictivo de la historia"²⁸

2 COMPROMISOS ECLESIALES DE INCULTURACIÓN CRISTIANA Y ACCIÓN PASTORAL EN EL MUNDO DE LOS TRABAJADORES Para que este esfuerzo de evangelización y de promoción humana que persigue la Iglesia no resulte inútil, sobre todo en los sectores que están más alejados de ella, como es precisamente en el mundo del trabajo dependiente, no basta con que el anuncio y el testimonio de una espiritualidad cristiana, sintética y encarnada en el compromiso, quede en manos de unos pocos individuos y grupos de frontera. Toda la comunidad cristiana debería verse envuelta en esta fuerte tensión. Aunque el tema pastoral no entre de suyo en las finalidades específicas de este diccionario, creemos conveniente una indicación sumaria de las exigencias que se presentan en este nivel

• La concepción cristiana de la salvación integral, que es don del Espíritu, pero que hay que merecer a través del compromiso terreno de liberación inclusiva humana (anticipación y signo de la liberación definitiva), para que resulte comprensible en el mundo de los trabajadores tiene que expresarse a través de una religiosidad y una espiritualidad en sintonía con sus instancias más profundas, esto supone un esfuerzo incansante de "inculturación" de la ética y de la espiritualidad cristiana a fin de que

se las vea en realidad —y no sólo a través de proclamaciones teológicas— como expresión y como elementos de un nuevo humanismo, "en el que el hombre se define por su sentido de responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia" (GS 55)²⁹

• La comunidad cristiana en su conjunto debe asumir una conciencia más clara y unas actitudes más francas frente a las injusticias estructurales y la lógica inhumana y alienante que están en la base de las alienaciones antiguas y nuevas, cuyas consecuencias han de pagar los trabajadores y las nuevas clases dependientes

• Puesto que, no obstante ciertas actitudes que se han conservado y una cultura de fondo empapada de valores cristianos o cristianizables, el mundo de los trabajadores se presenta a muchos como verdadera tierra de misión, el método con que habra que acercarse a él no podrá menos de ser un método misionero. De aquí además de la necesidad de una experta inculturación como la que hemos recordado, la exigencia de que toda la comunidad local se ponga en actitud de "misión obrera", sobre todo en aquellas diócesis en que el mundo obrero constituye la parte preponderante de la población. "El que trabaja en la evangelización del mundo obrero tiene que sentirse por todos los títulos 'enviado' de la comunidad sostenido por la comunidad, avanzadilla de la Iglesia en un mundo que hay que conducir a Cristo, pero anclado siempre en la comunidad cristiana, en la cual se alimenta su fe y se realiza su oración y su encuentro a través del banquete eucarístico"³⁰

G Mattai

Notas—(1) Los datos fundamentales que se encuentran tomados del Informe FOESSA *Estudios sociológicos sobre la situación social de España* Euramérica Madrid 1978. En este espléndido estudio sociológico podrá encontrar el lector una abundante y especializada bibliografía que no tendría particular razón de ser en estas páginas. Es evidente no obstante que ciertos aspectos laborales cambian con una extremada frecuencia. Por ejemplo lo referente al empleo —mejor al desempleo— Raro es el día en que las publicaciones periódicas no nos proporcionan tablas nuevas —siempre más elevadas y no sólo actualizadas— de parados en las más diversas naciones sobre todo en aquellas en que un cierto control es

posible.—⁽²⁾ *Ib.*, 49-56.—⁽³⁾ *Ib.*, 1098-1100.—⁽⁴⁾ Ejemplo puede ser aquí el P. Chenu, pionero en una verdadera teología del trabajo, quien, no obstante, con anterioridad había escrito sobre espiritualidad del mismo. En efecto, en 1940 aparecía su *Spiritualité du travail* (Ed. du Temps Présent, Paris), mientras que *Pour une théologie du travail* tiene su base en artículos publicados varios años después (el más importante, en 1952).—⁽⁵⁾ También la obra colectiva sobre historia de la espiritualidad cristiana dirigida por L. Bouyer, que constituye la mejor aproximación a la materia, se resiente de la inadecuada profundización en la espiritualidad laical y sus características (cf G. Campanini, *Ética cristiana del trabajo*, en AA. VV. *Messaggio cristiano ed economia*, Dehoniane, Bolonia 1974, 396).—⁽⁶⁾ Cf G. Campanini, o.c., 404ss.—⁽⁷⁾ Cf K. V. Truhlar, *Labor christianus. Para una teología del trabajo*. Razón y Fe, Madrid 1983.—⁽⁸⁾ Para una primera aproximación a estas orientaciones teológicas puede consultarse la excelente síntesis —tesis doctoral— de A. de Nicolás *Teología del progreso*, Sigüeme, Salamanca 1972.—⁽⁹⁾ La expresión es de J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sigüeme, Salamanca 1977, 455-459.—⁽¹⁰⁾ G. Gatti, *La morale professionale nella maturazione della sensibilità ecclesiale*, en "Note di pastorale giovanile", 9 (1975), 115.—⁽¹¹⁾ Cf G. Campanini, o.c., (nota 5), 446ss.—⁽¹²⁾ Cf G. Mattai, *Per una società partecipata*, en "Riv-TeoMor", 6 (1974), n. 21, 99-115.—⁽¹³⁾ Cf F. Urbina, *La vida espiritual es una tentación*, en "Concilium", 109 (1975), 397-408.—⁽¹⁴⁾ Cf D. Pizzutti, *Religiosità popolare e classi subordinate nel Mezzogiorno*, en "Il Tetto", 11 (1974), 395-409; cf las indicaciones bibliográficas en la voz *Religiosidad popular*.—⁽¹⁵⁾ Así se expresa B. Manghi en la presentación de la obra de A. Touraine, *La coscienza operaia*, F. Angeli, Milano 1969, 18. Para interpretar mejor sociológicamente tal decadencia, debemos atender a la dinámica del movimiento obrero europeo en sus tres diversas fases evolutivas, caracterizadas la primera por la prevalencia de la identidad del rango preindustrial sobre la identidad de clase, la segunda por la identidad de clase, la tercera por la prevalencia del rango industrial sobre la identidad de clase. Aun en esta tercera fase la conciencia de clase sigue siendo un rasgo relevante del movimiento obrero europeo. Cf A. Vaccarini, *Operai e impiegati nella società italiana*, en "Aggiornamenti Sociali", 27 (1976), 333.—⁽¹⁶⁾ Cf J. Delarme, *Classes sociales et pastorale*, en "Masses Ouvrières" (1970), 1, 24ss.—⁽¹⁷⁾ K. V. Truhlar, *Lavoro industrializzato*, en *LS*, 324.—⁽¹⁸⁾ Cf S. G. Gabrielli, *La religione serve o non serve?*, en *Industria e religione* (F. Demarchi y A. Ellena), Morcelliana, Brescia 1969, 156ss; sobre otras investigaciones, relativas al ambiente juvenil, cf *Giovani tra classi e generazioni*, Reading de G. Bianchi y A. Ellena, Celuc, Milán 1973, 510ss.—⁽¹⁹⁾ Cf S. G. Gabrielli, o.c., 178ss.—⁽²⁰⁾ Cf J. Delarme, o.c. (nota 16).—⁽²¹⁾ Cf G. d'Ascenzi, *Cultivatori e religione*, Edagricole, Bolonia 1973, 123ss.—⁽²²⁾ Fundación FOESSA, *Informe sociológico so-*

bre el cambio político en España, 1975/1981. Euramérica, Madrid 1981, 57.—⁽²³⁾ Para una primera aproximación, cf E. J. Pin, *La religiosità dei romani*, Dehoniane, Bolonia 1975.—⁽²⁴⁾ Las encuestas sociológicas religiosas promovidas por la CEI a nivel nacional revelan precisamente la apreciable ausencia entre los "practicantes" de toda la franja adulta que va de los dieciocho a los treinta y cinco años, y sobre todo de los hombres, que engrasan el número de los "indiferentes".—⁽²⁵⁾ F. Urbina, *La vida espiritual es una tentación*, en "Concilium", 109 (1975), 397-408.—⁽²⁶⁾ A. Filippi, *Preti operai: parole pesate vent'anni*, en "Regno-Attualità", 21 (1976), 2, 3.—⁽²⁷⁾ *Documento conclusivo* (del Congreso celebrado en Serramazzoni en enero de 1976), *Ib.*, 6.—⁽²⁸⁾ F. Urbina, o.c. (nota 25), 407-408.—⁽²⁹⁾ La tarea de inculturación continua del mensaje cristiano (de por sí completamente heterogéneo respecto de todas las culturas humanas) a lo largo de la historia y dentro de todas las culturas, realizado por toda la Iglesia, lo subraya con especial originalidad y eficacia T. Goffi, *Ética cristiana en una inculturación marxista*, Sal Terrae, Santander 1978, 52 ss.—⁽³⁰⁾ A. Revelli, *Esperienze pastorali nel mondo operaio*, en *Industria e religione* (F. Demarchi y A. Ellena), Morcelliana, Brescia 1969, 299-300.

BIBL.—Aláiz, A. *Nuestro trabajo de cada día. Fe y actividad humana*, Colsuca, Madrid 1967.—Alfaro, J. *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1969.—Alonso Olea, M. *Alienación. Historia de una palabra*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974.—Campanini, G. *Trabajo*, en *DETM*, 1094-1111.—Carro Igelmó, A. J. *Historia social del trabajo*, Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1977.—Chenu, M. D. *Hacia una teología del trabajo*, Estela, Barcelona 1965.—*Ib.*, *Trabajo*, en *CFT*, 368-382.—Ducos, M. *El Evangelio entre los obreros*, Estela, Barcelona 1967.—Fernández Otero, O. *Realización personal en el trabajo*, Eunsá, Pamplona 1978.—González Muñoz, M. A. *Aproximación a la historia social del trabajo en Europa*, Ediciones Júcar, Madrid 1975.—Guevara, J. *Ocio y libertad o el imperio del trabajo*, Magisterio Español, Madrid 1976.—Illanes, J. L. *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1980.—Kahl, J. A. *La industrialización en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México 1965.—Nicolás, A. de, *Teología del progreso*, Sigüeme, Salamanca 1972.—Savall, H. *Por un trabajo más humano*, Tecniban, Madrid 1977.—Truhlar, K. V. *Labor christianus. Para una teología del trabajo*, Razón y Fe, Madrid 1983.—Udy, S. H. *El trabajo en las sociedades tradicional y moderna*, Amorrortu, B. Aires 1971.—*Los costes del progreso: los trabajadores ante el cambio técnico*, H. Blume, Madrid 1978.—*El trabajo de la mujer con responsabilidades familiares*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo, Madrid 1978.—*Fuerza de trabajo y movimientos laborales en América Latina*, El Colegio de México, México 1979.

U

UTOPIA

SUMARIO: I. La utopía como categoría ideológica: 1. La "Utopía" de santo Tomás Moro; 2. Después de Tomás Moro; 3. Después de Marx; 4. El pensamiento antiutópico y el retorno de la utopía - II. La utopía como símbolo y la vida espiritual: 1. Utopía e imaginación simbólica; 2. Temas utópicos del mensaje cristiano; 3. Función de la utopía en la vida espiritual.

I. La utopía como categoría ideológica

1. LA "UTOPIA" DE SANTO TOMÁS MORO - *De Optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus clarissimè disertissimè viri Thomae Mori*; con este título hizo su ingreso en la historia el pensamiento "utópico". Esta obra fue publicada en Lovaina en 1516. Moro había confiado a Erasmo la misión de supervisar la publicación. El escrito se presenta en dos tomos y en forma de diálogo.

Moro, legado de Enrique VIII en una misión a Brujas, se encuentra en Amberes con su amigo Pedro Gilles, que le presenta a Rafael Itlodeo, compañero de Américo Vespucio en sus viajes. Conversa con él acerca de sus navegaciones; pero inmediatamente la charla se orienta hacia el problema central del primer tomo, que es el que da su significado, espiritual y realista a la vez, a la perspectiva utópica. La discusión versa sobre el tema de si es o no oportuno para un hombre libre y docto tomar parte en el consejo del rey. Itlodeo sostiene que no es oportuno, porque sus consejos jamás serán escuchados, pues los reyes aspiran a aumentar sus tesoros, sus reinos y su poder. Los consejeros de las cortes regias tan sólo pueden dar orientaciones en este sentido. Por lo tanto, sería empresa imposible y una

auténtica locura el proponer en tales organismos la adopción de normas o la institución de entidades que limiten los poderes del rey, ya sea con respecto a sus súbditos como frente a los demás reinos. Moro coincide en este punto con Itlodeo, pero afirma que se debe evitar en los consejos del rey una "filosofía académica convencida de que cualquier cosa se adapta a cualquier lugar", y que es preciso "esforzarse por caminos indirectos (*obliqua ductu*) para que lo que no puedes transformar en bien, consigas al menos que no sea malo". Pero Itlodeo se niega a extender hasta este punto la cooperación al mal y rebate su principio: un hombre razonable no puede tomar parte en el consejo de los príncipes, porque éstos están dominados por la voluntad de poder. De esta forma se emite un juicio radicalmente crítico sobre la sociedad cristiana existente: ésta no es razonable y, por lo tanto, con mayor razón, no es cristiana. Los mandamientos de Cristo están todavía más lejanos de la práctica del mundo cristiano que los consejos razonables de Itlodeo. La corrupción política tiene tales dimensiones, que ya ni se puede proponer la reforma a fondo de todas las instituciones vigentes. No existe otro camino que el de un cambio radical de las instituciones: es preciso abolir la propiedad privada. Traduciendo a Moro en un lenguaje posterior a él, se puede decir que la razón y la fe postulan a la revolución comunista.

El primer tomo del *libellus aureus* describe este cambio como moralmente necesario, y el segundo lo presenta como concretamente posible: la propiedad común existe y es una realidad concreta en las nuevas tierras que se descubren en Occidente. La isla de Utopía irace, por tanto, no ya bajo el signo de la *irrealidad* histórica, sino bajo el de la *posibilidad* histórica. Lo que la concien-

cia exige como moralmente necesario es históricamente posible surge la nueva figura de la *potencialidad histórica*, es decir la conveniencia o indicación de una realidad hacia la que la sociedad humana tiende como hacia su *telos* inmanente. Moro crea de esta forma no solo un nuevo género literario sino una nueva forma de pensamiento. La utopía es el futuro hacia el que la isla real de Inglaterra esta orientada la esperanza que el mundo cristiano lleva en su seno. Amauroto, la mayor ciudad de la isla Utopía calca el modelo urbano de Londres así como las instituciones utópicas son la respuesta a los problemas concretos ingleses (y a los de la cristiandad en general) planteados en el libro primero Utopía no es pues una fantasía sino un sondeo del potencial histórico de la realidad concreta que se propone como una solución a problemas reales y que ha madurado bajo la guía de la razón y de las indicaciones de la experiencia.

Moro no sueña con los ojos abiertos, a nivel popular existía ya la isla de Bragman de *The Travels of Sir John Mandeville* o la deletable tierra de Cockayne (para nosotros Jauja) donde todo es común a todos. La literatura popular y juglaresca del medioevo en su polemica contra los ricos y los poderosos especialmente del ámbito eclesástico habían mantenido una tensión hacia el cambio social en el seno de la cristiandad feudal. Moro quiere proponer la propiedad común como la solución de la ciencia y la razón al problema del ordenamiento político. El uso vulgar de la palabra "utopía" (corrientemente se emplea "utópico" como equivalente de irreal) es profundamente erróneo y entraña una censura que la cultura dominante aplica a la posibilidad cognoscitiva que nos ofrece el concepto de utopía.

La utopía de Moro se presenta como la crítica de las instituciones políticas de la cristiandad en nombre del cristianismo esto no se dice explícitamente pero siempre aparece claramente manifiesto. Moro quiere evitar aquellas instituciones que estimulan la voluntad de dominio y de explotación del hombre por el hombre con lo cual hacen históricamente "imposible" el cristianismo. Estas instituciones tienen por soporte según Moro la propiedad privada. Quiere el demostrar que carecen de fundamento los argumentos clásicos contra la propiedad común (a saber

que esta vacía de significado y, por lo tanto, anula la iniciativa humana y que dificulta el ejercicio de la autoridad conduciendo así por su propia naturaleza a la pobreza y a la anarquía). Es posible delinear en torno a la propiedad común un sistema educativo que haga explícitas las posibilidades latentes de la naturaleza humana. A los argumentos de cuño realista que se han usado desde pues de Aristóteles contra la propiedad común, Moro opone una imaginación creadora que no supone un hombre distinto sino diversidad de instituciones sociales. El realismo de la fantasía diseña una figura de sociedad alternativa.

El genio de Moro su sonrisa y severo humorismo se manifiesta en los detalles de la vida utópica como el uso de bacines de oro y el juego de piedras preciosas. La ironía revela también el blanco real, que es una sociedad en la que el fausto da la medida de la calidad del hombre. En Utopía la propiedad común se asocia al carácter democrático del poder político la elección popular es el fundamento de toda autoridad, incluso de la autoridad vitalicia. Todas las ideas que dominarían la política europea hasta nuestro siglo hacen su aparición en Utopía porque en ella se expresa un pensamiento que toma como medida no la inmediatez de la política sino su *absconditum*, es decir la posibilidad que lo fundamenta. Utopía es en este sentido la perfecta antítesis del *Príncipe* de Maquiavelo. La razón puede proponer un modelo suyo sin que lo tenga que recibir pasivamente de la tradición política o de las instituciones vigentes y de las costumbres que ellas presuponen y conservan.

El vigor de la intuición de Moro resplandece aun más si se observa que esta profunda innovación se realizó sobre la base de la tradición teológica. Moro se inserta en la cultura clásica cristiana en cuanto humanista y hombre de fe. Las referencias a Platón son explícitas lo cual es comprensible porque Moro quiere demostrar que el comunismo utópico se funda sobre la razón y la verdadera filosofía. Pero las razones apremiantes que indujeron a Moro al comunismo de los bienes proceden del deseo de una sociedad de un tipo de instituciones en las que la regla evangélica sea históricamente "posible". Precisamente para proteger la motivación cristiana de su investigación coloca delante la razón y la filosofía

De ahí que no se cite a Agustín sin embargo la referencia al *De Civitate Dei* es un elemento estructural para la concepción de Utopía. Lo que Agustín dice sobre la virtud civil romana se traslada a Utopía el comunismo de los bienes se contempla como el medio para animar el ejercicio de las virtudes morales que Agustín alaba en Roma y se elimina lo que Agustín condena que es el dominio como último resultado de la práctica de aquellas virtudes. Utopía verifica el concepto agustiniano de pueblo *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus*. El juicio de Ilodeo sobre los consejos del rey tiene como fundamento una celebre sentencia agustiniana *remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*

Moro interpreta la cultura tradicional sobre la base de una problemática nueva y utiliza el patrimonio doctrinal común como crítica de las instituciones de la cristiandad. El cristianismo elabora aquí por vez primera un pensamiento propiamente político que se caracteriza como cristiano no solamente porque limita la razón en nombre de la revelación sino porque intenta inventar las instituciones en función del bien espiritual de la persona. Utopía es la crítica cristiana de aquel mundo institucional que habría de llevar al capitalismo y a la sociedad burguesa antes que esta surgiera y esto no en nombre del pasado y de la tradición institucional sino en nombre del potencial de la naturaleza humana que la historia esta llamada a manifestar.

La misma vida de Moro expresa la síntesis de pensamiento que anima su mentalidad. Moro acabara siendo miembro del consejo de un príncipe haciendo caso omiso de los principios indicados por Ilodeo pero sus consejos no seran seguidos a pesar de que se presenten con extremado respeto y con gran prudencia y realismo justamente como lo habia previsto Ilodeo. Moro apela a la libertad de su conciencia sujeta unicamente a la ley divina y formula así el principio de libertad característico de la tradición cristiana: muere mártir de la fe católica en el primado del Papa. De esta forma se convierte en una de las figuras más universales y significativas del cristianismo.

2 DESPUÉS DE TOMÁS MORO Utopía abre una dimensión nueva al pensamiento político la alternativa utópica se

contraponen al pensamiento político realista. El positivismo de la *politeia* aristotélica aboca al duro neopaganismo del poder en el que termina el humanismo italiano. Los dos felinos el del pensamiento utópico y el del pensamiento realista correran paralelos durante mucho tiempo. Tan solo tres años separan *De Utopia* de *El Príncipe*, que son dos arquetipos de orientaciones contrapuestas. Hacia finales del s. XVI la realista *Razon de Estado*, de Botero se contraponen a *La Republica imaginaria*, de Ludovico Agostini, el contrapunto continua en la casi contemporaneidad del *Leviathan* de Hobbes con el *Oceano de Harrington* del *Treatise on Government* de Locke con las "utopías" de Varrasse y de Fénelon. Los dos tipos de pensamiento se enfrentan hasta que la síntesis marxista pueda creer que ha fundido el pensamiento utópico y el realismo, presentándose como la conclusión del uno y del otro.

Las "utopías" que siguen a la obra de Moro mantienen el carácter fundamental de su *De Utopia* tanto en el género literario como en su estructura figurativa. Se habla de islas existentes en un espacio todavía no alcanzado por las exploraciones y se las describe analíticamente en sus instituciones y en su modo de vida. Los utópicos se oponen a los realistas porque consideran que las costumbres humanas pueden modificarse con sabios ordenamientos, el egoísmo, el individualismo y la voluntad de dominio pueden ser desbancados por unas buenas instituciones de forma que resulte espontáneo y natural para el hombre hacer el bien. Por el contrario unas instituciones malas corrompen las costumbres y falsifican la naturaleza del hombre. La abolición de la propiedad privada y el comunismo de bienes constituyen para éste la característica más destacada de las utopías. A la abolición de la propiedad privada y al comunismo se dedican los diálogos titulados *Lo Infinito*, de Ludovico Agostini (escritos entre 1585 y 1590) en los cuales se habla de un Estado ideal y de una "republica imaginaria". *Reipublicae Christianopolis descriptio*, de Johann Valentin Andreae, teólogo luterano (1619), *Ciudad del Sol*, de Tomás Campanella (publicada en 1623, pero escrita en 1602), *Histoire des Seve-rambes*, de Denis Varrasse D'Allais, publicada en París en 1667, *Histoire de l'île de Calejava ou l'île des hommes raisonnables* de Claude Gilbert (1700),

The Memoirs of Signor Gaudenzio da Lucca, de Simon Berrington (1938) *Basiliade du celebre Pulpai* (1753) de Morelly *La Decouverte australe par un homme volant* de Nicolas Restif de la Bretonne (1798) *The Constitution of Spensonia* de Thomas Spence (1801) *Traite de l'Association Agricole* de Charles Fourier (1822) *Voyage en Icairie*, de Etienne Cabet (1834) *News from Nowhere* (1896) que hasta en su título nos recuerda el *De Utopia* de Moro

El libro *De Utopia* de Moro es el arquetipo de toda esta literatura que se extiende a lo largo de mas de tres siglos En un lugar desconocido aunque real e historico existe una sociedad regida por instituciones comunistas en la que la naturaleza humana se manifiesta de una forma mas rica y mejor que como aparece en el mundo conocido de las instituciones privadas

No faltaron intentos concretos de poner en practica la utopia El mas significativo historica y culturalmente (reactualizado por un célebre drama de Hochwalder) es el que Lugón define "república comunista cristiana de los guaraníes" es decir las famosas *Reducciones* llevadas a cabo por los jesuitas españoles para impedir la explotación colonialista y esclavista de los indígenas por parte de los amos españoles El experimento duró mas de un siglo entre 1612 y 1768 El sistema económico estaba fundado sobre el comunismo integral y sobre el trabajo obligatorio para todos Las tierras los edificios públicos las casas los instrumentos de trabajo los productos del trabajo colectivo eran propiedad pública No existía el dinero ni el comercio los jefes de barrio recibían de los almancen los bienes de consumo para la familia y los distribuían según las diversas necesidades La disolución de la Compañía de Jesús en los estados españoles puso fin a las *Reducciones* comunistas del Paraguay Mientras eran dispendadas un grupo de cuaqueros la *United Society of Believers* guiado por Ann Lee abandona Inglaterra y lleva a cabo en las colonias inglesas de América un experimento comunista en torno a Mount Lebanon que dura hasta el 1950 Cabet intenta en 1847 realizar la haria en Nauvoo Illinois y John Humphrey Noyes organiza en plan comunista la comunidad de Oneida junto a Uca en el estado de Nueva York Refiriéndose a los Estados Unidos la so-

ciologa R M Kanter ha examinado una muestra de veinticinco comunidades de tipo utópico de los Estados Unidos que no llegaron a buen término (es decir que duraron poco) y otras veintuna que resistieron durante mucho tiempo El *kibbutz* israelita lleva en si el influjo de la utopia Pero también en años mas cercanos a nosotros la idea de un nuevo estilo humano vinculado a un tipo diverso de instituciones a nivel de grupo pequeño continua ejerciendo su atractivo pensemos en Nomadelfia de don Zeno Saltim En 1960 surge en USA una nueva comunidad utópica inspirada en Oneida Twin Oaks La influencia de la ciudad de la justicia pensada por Moro llega incluso a afectar al hinduismo Auroville surgida en 1968 en la India siguiendo las enseñanzas de Shri Aurobindo es tambien un nuevo testimonio de la presencia de la utopia

3 DESPUÉS DE MARX En el *Manifiesto* Marx y Engels aunque reconocen al "comunismo utópico" el mérito de haber conmovido todas las bases de la sociedad existente y de "haber proporcionado elementos de grandísimo valor para iluminar a los obreros" a saber "las afirmaciones positivas sobre la sociedad futura como son la abolición del contraste entre ciudad y campo las de la familia las del beneficio privado del trabajo asalariado el anuncio de la armonía social la transformación del Estado en una simple administración de la producción" afirman que las utopías contienen tan solo "una descripción fantástica de la sociedad futura" La autoridad del *Manifiesto* es tal que gracias a el la palabra "utópico" vendra a ser sinonimo de fantástico y de irreal Pero el concepto de comunismo al que Marx y Engels hacen referencia es el del pensamiento utópico el concepto "positivo" que se forma el marxismo del comunismo es el elaborado por las utopías No existía históricamente otro Marx conservo de las utopías el concepto mismo de la modificación del comportamiento humano pero sostuvo que la fuerza de transformación de la humanidad desde el privatismo al comunismo habria de ser el capitalismo fruto último y maduro de la división del trabajo y del sistema de la propiedad privada La sociedad fundada sobre la institución propietaria se resolvería dialecticamente es decir en virtud de su mismo movimiento interno de autonegación en el comunismo

La dialéctica marxiana lleva sin embargo con respecto a las utopías a un cambio en la relación entre las instituciones comunistas y el comunismo En la perspectiva utópica son las instituciones comunistas las que determinan el nuevo comportamiento de los hombres en la perspectiva marxiana es por el contrario la nueva situación en que el capitalismo maduro coloca a la sociedad lo que determina el nacimiento de las instituciones comunistas Pero las instituciones comunistas es decir el elemento propio del pensamiento utópico están siempre presentes en Marx incluso en los escritos mas tardíos En la *Crítica al programa de Gotha* escribe Marx En una fase mas elevada de la sociedad comunista después que haya desaparecido la subordinación servil a la división del trabajo y el trabajo se haya convertido no solo en medio de vida sino incluso en la primera necesidad de la vida después de que gracias al desarrollo general del individuo hayan crecido las fuerzas productivas y todas las fuentes de la riqueza social se orienten a su plenitud solo entonces podrá ser superado el estrecho horizonte jurídico burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas a cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades

La diferencia entre el comunismo de la utopia de Moro y el marxiano es que las instituciones comunistas son un acto de ruptura y de fundación para el pensamiento utópico mientras que para el pensamiento marxiano la revolución es el último resultado de un proceso económico no una fundación institucional Paradójicamente el comunismo ha entrado en la historia en nombre de la dialéctica marxiana que lo constituía como socialismo científico en contraposición al socialismo "utópico" pero al estilo de Moro es decir mediante la fundación de nuevas instituciones en las cuales la abolición de la propiedad privada y la instauración del comunismo tiene lugar mediante un acto revolucionario Lenin podía esperar todavía en la obra *Estado y revolución* que se produciría el deterioro del Estado en los orígenes mismos de la dictadura del proletariado pero esto no sucedió en realidad El comunismo se ha instaurado pues como sistema político encargado de ordenar una pedagogía colectiva fundada sobre la formación del hombre nuevo del hombre comunista mediante el uso de todo el poder de que puede

disponer un estado de la era industrial El elemento comunista utópico continua presente en Stalin que realiza la abolición completa de la propiedad privada en la URSS En su último escrito teórico titulado *Problemas de la economía y del socialismo* (1952) Stalin rechaza la hipótesis tecnocrática avanzada por el economista Jaroschenko de la existencia de una ciencia económica de las planificaciones y replantea el carácter comunista de la sociedad soviética hasta sostener en perspectiva la abolición del dinero y del mismo comercio interestatal tales son las características distintas de Utopía El ensayo de Stalin muestra que persistía en los años cincuenta el elemento utópico en la concepción del comunismo soviético

Tal elemento utópico desaparece en la perspectiva de Khrushchev que presenta a la sociedad soviética bajo el signo de la abundancia y de la victoria económica sobre la sociedad capitalista No es un azar que la posición de Khrushchev encuentre en la polémica contra el elemento utópico acusado de violencia abstracta las mismas críticas que el mayor teórico de la socialdemocracia alemana Karl Kautsky dirigía contra la Utopía de Moro Para Kautsky el *De Utopia* de Moro propone una visión socialista e incluso socialista de tipo marxiano pero hay tesis no socialistas en el *De Utopia* a saber las que suponen la escasez no vencida la limitación de las necesidades el carácter todavía coercitivo del trabajo y su falta de espontaneidad El comunismo del *De Utopia* propone la suficiencia para todos basada en las instituciones comunistas mientras que las lecturas socialdemócratas de Marx llevan consigo un socialismo fundado en la victoria sobre la escasez y precisamente por esto históricamente posible Pero ¿no es la perspectiva de la abundancia como causa de la justicia en la sociedad la perspectiva burguesa por esencia? Moro combate el mundo burgués en su origen porque no acepta las motivaciones que ofrece el comportamiento humano En la lectura socialdemócrata del marxismo la sociedad socialista se funda en la conservación de aquel tipo de hombre que se ha visto aplacado por la abundancia

4 EL PENSAMIENTO ANTIUTÓPICO Y EL RETORNO DE LA UTOPIA La abolición de la propiedad privada en la URSS y en los demás estados socialistas así como la expansión del poder estatal que acom

pañ a aquella ha abierto un debate sobre la naturaleza comunista de dichos estados una disputa que ha determinado en el mismo mundo comunista la aparición de unas formaciones opuestas en el plano cultural político y estatal Pero al mismo tiempo ha suscitado un nuevo interés en torno al problema de la utopía tanto en sentido crítico como en sentido positivo En sentido crítico han surgido las anti utopías es decir las descripciones de sociedades negativas fundadas en la manipulación y en el control total del hombre que han sido posibles gracias a la abolición de la propiedad privada y de la estructura liberal democrática del Estado Las anti utopías se han concebido esta vez como escondidas no en cualquier punto del espacio desconocido sino en algún punto del tiempo futuro La anti utopía ve el futuro como portador de una amenaza exactamente como la utopía ve el espacio todavía no explorado como una esperanza Entre las anti utopías recordemos *We de E. Zamiatin* (escrito en 1922 y publicado en 1952) o también *Un mundo feliz de A. Huxley* (1931) 1984 de Orwell (1948) La anti utopía ocupa un amplio espacio en la ciencia ficción e incluso en el cine (baste como ejemplo la *Naranja mecánica* de S. Kubrik)

Los críticos de la utopía la comparan con el mito Para Benedetto Croce "la utopía forma también parte del mito traduciendo en imágenes la plena y total satisfacción de la sed incesante de nuestros deseos y la solución de todas las dificultades que nos oprimen" Como el mito se ha convertido en objeto del psicoanálisis también ha ocurrido lo mismo con la utopía Para Jean Servier el esquema radical de las ciudades utópicas representa el seno materno la civilización tecnológica acaba perdiendo su significado y surge la utopía como mito regresivo Quizás nadie ha contribuido como Karl Popper a darle un significado no ya fantástico sino negativo y a fundir utopía y violencia Para Popper la actitud utópica es "holística" es decir que intenta reformar la sociedad como un todo por eso las utopías se realizan expandiendo el poder del Estado sin límites La utopía es el fundamento teórico del totalitarismo Ella resulta racionalmente impensable porque es imposible dominar con el pensamiento la totalidad en cuanto tal por eso la utopía no se puede realizar sino como una violencia abstracta Popper

ha creado una concepción de utopía "En Utopía —escribe Dahrendorf— no reina la libertad ni el eterno aunque imperfecto proyectarse hacia un futuro incierto sino la percepción del terror o del hastío absoluto" Para Mumford las instituciones utópicas están congeladas y expresan ideales estáticos y autómicos que inducen a pensar que la "vida es mejor que la utopía" Estas tesis trasladadas al plano de la doctrina política y de la teología llevan a identificar la utopía con el milenarismo (Vogelin) o a definir la utopía como "hereja perenne" (Molnar)

El tema de la utopía ha sido asumido también en el seno de las ciencias sociales como intento de superar tanto el positivismo como la sociología valorativa Karl Mannheim en su obra *Ideologie und Utopie* había contrapuesto al carácter estático de la ideología el carácter dinámico y creativo de la utopía sin embargo el previo sucesivamente una desaparición completa del elemento utópico en el cuadro de una forma superior de industrialismo capaz de procurar a las clases más humildes un relativo bienestar Pero esto no ha sucedido La utopía ha adquirido vigor exactamente como crítica de la sociedad burguesa en cuanto sociedad tecnológica es decir en su estado más maduro que había surgido en los mismos orígenes del mundo burgués El papel crítico de la utopía se ha distanciado del modelo de la toma del poder por parte de un partido revolucionario y ha asumido la figura de una perspectiva o de un nuevo tipo de ser humano El nexo de unión entre hombre e instituciones tiende a quedar invertido de esta forma con respecto al esquema original de Moro La utopía se afirma como un "mito" dirigido hacia el futuro y por ello capaz de expresarse en términos creativos en el presente

En la escuela de Frankfurt (Horkheimer Adorno Marcuse) ha ofrecido los instrumentos conceptuales para el lanzamiento de la perspectiva utópica "La filosofía si tiene una responsabilidad aun frente a la desesperación es el intento de considerar todas las cosas desde el punto de vista de la redención" (Adorno) La utopía se ve así matizada por una cierta "luz mesiánica" Para Marcuse la utopía es una posibilidad concreta han madurado las condiciones para la transformación de nuestra sociedad en una sociedad realmente libre y por eso piensa que se puede hablar de

"fin de la utopía" (entendida en el sentido utópico) Un representante de la sociología humanista Theodor Geiger ha establecido la hipótesis de una sociedad exenta de sanciones La alianza entre racionalismo y realismo que se ha opuesto hasta nuestros días al pensamiento utópico no consigue sostenerse y abre por lo tanto el camino al retorno de la perspectiva utópica

Como conjunción del tema utópico con la escatología bíblica resulta significativa la aportación de un pensador marxista Ernst Bloch Intenta este su perar el nexo entre racionalismo y materialismo y consecuentemente la concepción de la historia como proceso necesario El comunismo no le parece la salida necesaria de la historia sino como una de sus potencialidades Al nexo entre materia necesidad ligado al racionalismo y al positivismo Bloch opone el nexo materia potencialidad volviendo a la concepción aristotélica de la materia La utopía se le antoja algo así como el desarrollo de las potencialidades presentes en la materia Para Bloch tres son las categorías centrales del pensamiento dialéctico y las tres se basan en la esperanza *el frente* es decir la acción más avanzada en el tiempo en el que se decide el tiempo que ha de venir *lo nuevo* es decir la posibilidad real de lo que todavía no se conoce cargando el acento en lo *novum* bueno (en el signo de la libertad) si se activa la tendencia que lleva hacia el *la materia* no como "pañasco bruto" sino como "ser que todavía no ha llegado a su consumación" según la concepción aristotélica

La coherencia teórica y el planteamiento metafísico y antropológico del pensamiento de Bloch son muy defectuosos por eso su aplicación teológica llevada a cabo por Moltmann ha suscitado una discusión crítica muy viva Sin embargo el concepto de potencialidad histórica y su conexión con el concepto de utopía representa una aportación que va más allá de la misma reforma del materialismo intentada por este marxista disidente El pensamiento utópico viene a ser supervisado en sus límites y en sus críticas sigue siendo una perspectiva y un problema tanto en el ámbito teológico como en el filosófico y político

II. La utopía como símbolo y la vida espiritual

1 UTOPIA E IMAGINACIÓN SIMBÓLICA - La primera parte de esta voz ha expuesto el lugar que ocupa la utopía en el pensamiento moderno La reseña de los debates sobre este tema podría suscitar la impresión de que la utopía tiene mayor relevancia en el campo filosófico político y sociológico que en el campo religioso El pensamiento utópico y anti utópico las utopías positivas y negativas se alternan y giran en torno a la cuestión ¿a qué futuro apunta la construcción de nuestra sociedad? La preocupación dominante en este orden de problemas es la de un *regimen condendum* universal Una reflexión crítica atenta descubre fácilmente —como ya se ha hecho en las páginas precedentes— las implicaciones ideológicas so metidas a las apasionantes discusiones de filosofía política que tienen por objeto el horizonte utópico de la humanidad

Este enfoque de la utopía no agota sin embargo todo su alcance Efectivamente si recorremos la parábola de los diversos modelos utópicos que se han sucedido desde que surgió el tema en la literatura (desde el modelo humanístico de Tomas Moro hasta todos sus diversos epígonos iluministas románticos positivistas etc.) constataremos una progresiva restricción del valor semántico y de la trascendencia objetiva de la utopía

Paralelamente la utopía se aleja de la problemática religiosa Si en el s. XVI los proyectos utópicos todavía se inspiraban en una religión natural de tipo deísta el racionalismo fue imponiendo se y alejando progresivamente la utopía del mundo religioso Es precisamente contra este significado más técnico más restringido contra lo que se ha levantado una concepción más amplia de la utopía

La utopía tiene una historia más larga que la del correspondiente tema literario¹ En sentido específico la utopía es solamente un aspecto parcial de una actitud constante del espíritu humano que tiende a proyectar en el cielo la ciudad terrestre sobre el trasfondo de una Ciudad de Dios inmutable Especialmente toda la tradición occidental está impregnada del tema periódicamente emergente del lugar y el tiempo venideros espiritualmente perfectos² Se puede decir que paradójicamente

cuando la utopía ha tenido un nombre y ha comenzado a tener una tradición literaria propia ha perdido algunas de sus valencias originarias⁵

Para hallar las implicaciones religiosas de la utopía es preciso remontarse a su matriz que es el pensamiento simbólico. La utopía es hija de la imaginación simbólica al igual que los símbolos los mitos la religión la poesía y el pensamiento creativo. La *ficción* utópica es debida a la imaginación creadora que actúa mediante símbolos. La progresiva racionalización de la utopía es consecuencia de la extremada devaluación que ha sufrido la imaginación "la fantasía" en el pensamiento de Occidente. Como ha demostrado G Durand⁶ el conocimiento simbólico es lo opuesto a la pedagogía del saber tal como se ha institucionalizado desde hace diez siglos en Occidente. Ha resultado de ahí una verdadera y auténtica "iconoclastia" occidental frente al conocimiento simbólico [↗ Símbolos es pirtuales]

Sin embargo nuestro tiempo empieza a tomar nuevamente conciencia de la importancia de las imágenes simbólicas en la vida mental. Durand atribuye este cambio a la aportación de la psicología psicológica (revaloración del símbolo debida al psicoanálisis) y de la etnología (consideración positiva de la inflación mitológica poética y simbólica que impera en las sociedades llamadas "primitivas"). La recuperación del símbolo ha sido superior a lo pretendido por los primeros intentos del psicoanálisis y de la antropología cultural todavía muy *reduccionistas* con respecto a la trascendencia antropológica del símbolo. Hoy nos damos cuenta cada vez más de que la ciencia no es el único medio para salvar al mundo. La "poesía" es igualmente necesaria y eficaz. "La utopía o la muerte" es el acertado título de un reciente libro de Rene Dumont. Tras las desilusiones científicas se mira con mayor esperanza a la imaginación para pedirle ese "suplemento de alma" que nos defiende contra los riesgos de una civilización faustica que tiende a planearse. Las imágenes no excluyen los conceptos, ambos juntos constituyen la barrera vital que levanta la humanidad contra los impulsos destructivos y contra la nada del tiempo. La utopía sirve de vehículo junto con la ciencia de la esperanza del género humano.

Recuperados el valor y la función de la imaginación simbólica existe ya el

presupuesto para una consideración más amplia de la utopía que capte también los aspectos descuidados en el debate filosófico que la ha considerado exclusivamente desde el punto de vista ideológico [↗ *supra*] De esta forma llegamos a fijar el parentesco existente entre religión y utopía. Ambas se relacionan recíprocamente por conceptos diversos. Las dos se refieren en primer lugar a un horizonte ultrahistórico. El status perfecto consistente en la armonía la paz el equilibrio que caracteriza a los productos de la imaginación utópica encuentra su elemento correspondiente en los símbolos míticos con los que el pensamiento religioso representa el comienzo o el límite final absolutos de la historia.

La afinidad resulta más evidente si consideramos la actitud de fondo subyacente al enfoque utópico y al religioso del mundo empírico presente. En ambos casos se puede hablar utilizando la terminología de R Ruyer de un "renversement d'optique"⁵. Esta inversión es una visión nueva de la realidad parecida a la implícita en la noción bíblica de *metanoia*. Tanto el hombre religioso como el hijo de la utopía rechazan el mundo presente con su falsa evidencia de realidad última e inmutable. Cuando la religión y la utopía son auténticas se desarrolla a partir de esta visión una fuerza que niega el carácter absoluto de "este mundo". La clausula de autenticidad es importante. En efecto tanto una como otra forma de pensamiento simbólico han dado lugar en el curso de la historia a situaciones que las han hecho sospechosas. La religión y la utopía se han utilizado más de una vez en un sentido ideológico por aquellos que detentaban el poder lo que equivale a decir que han servido para reforzar las formas de opresión social y política. Han alimentado la esperanza pero sin éxitos liberadores así pues han desarrollado en la práctica una función alienante ya que han permitido la evasión de lo real sin afrontarlo.

La eventualidad de un resultado alienante lamentablemente innegable pertenece sin embargo a las formas patológicas de la religión y de la utopía no a su naturaleza esencial. Es un hecho igualmente incontrovertible que junto a una historia de instrumentalizaciones ideológicas se da una historia alternativa en la que la religión y la utopía se entrelazan recíprocamente y constituyen una reserva constante de fuerza

para contestar la opresión presente en nombre de un horizonte de perfección.

Así pues en condiciones de autenticidad tanto la utopía como la fe religiosa constituyen una aproximación a la realidad sobre la base de una superación ideal de la situación empírica. Esta actitud del espíritu consiste en trazar una figura absoluta como posibilidad de condiciones de vida y de escalas de valores opuestas a las vigentes. Contempla un estado de perfección alternativo frente a la situación actual marcada por los límites y por el déficit.

Si la capacidad de hacer visible y operante lo invisible es una característica esencial de la fe religiosa ("garantía de las cosas que se esperan prueba de aquellas que no se ven", define la fe la Carta a los hebreos 11 1) también es cierto que constituye el alma de la utopía. De ambas tiene necesidad el hombre moderno para salir del "trance"⁶ en que se está debatiendo la civilización tecnológica. Parece que a la religión y a la utopía hijas ambas de la imaginación simbólica les esta promediada una nueva juventud.

2 TEMAS UTÓPICOS DEL MENSAJE CRISTIANO. El pensamiento utópico libera de las restricciones operadas por la utopía de marchamo político racionalista y devuelto a su matriz originaria que es la de la imaginación simbólica es una realidad que puede ser identificada en el mundo bíblico. Este pensamiento constituye el ambiente espiritual en que están inmersas las formulaciones originarias del mensaje cristiano. Todo el gran filón del reino de Dios y de la Jerusalén celeste que recorre de un extremo a otro la Biblia, es un ejemplo eminente de horizonte utópico. La ciudad ideal a la que se refiere el creyente no es, como en la tradición que tiene sus raíces en la Grecia clásica el resultado de una creación humana, obra de la sabiduría del hombre, que dispone las mejores condiciones para una convivencia social feliz. El modelo bíblico de humanidad no es el que el hombre conoce como producto de un conocimiento y una voluntad propios sino una realidad "distinta" crítica y transcendente con respecto a todo lo que existe en la realidad. El reino de Dios no se construye sino que al igual que la salvación de la que es símbolo se recibe como un don que trasciende la capacidad natural del hombre.

Ya desde la época del exilio babilónico cuando actuaba el profeta conocido como Deuteró-Isaías Jerusalén se había convertido en sinónimo del reino escatológico de Dios (cf Is 52 1ss 62 1ss, 65 17ss 66 10ss). En la literatura rabínica y apocalíptica había perdido siempre Jerusalén sus connotaciones realistas en favor de su valoración simbólica, representaba a la ciudad ideal a la esposa del Señor. Después de pentecostés, los cristianos transfirieron la riqueza teológica de Jerusalén a Jesucristo y a su Iglesia. Esta realidad perfecta se mantiene escondida para aparecer al final del mundo (cf Ap 21 1 27). Ella es la ciudad futura (cf Heb 13 14). Sin embargo la nueva Jerusalén viene ya desde lo alto, desde Dios (cf Ap 3 12). En cuanto lugar de la presencia omnipotente de Dios y de la salvación, esta Jerusalén se ha consumado y todavía tiene que consumarse (en el lenguaje de O Cullmann se trata de la dialéctica entre el "ya" y el "todavía no").

El tema utópico de la ciudad perfecta futura y ya presente transcribe el contenido esencial del kerigma cristiano, Dios ha creado en Jesucristo el pasado al que el pueblo creyente puede hacer referencia y también el porvenir en el que le es dado esperar. El lugar utópico de la salvación viene a ser aquí en el mensaje cristiano la persona de Cristo y su obra. La "economía" de Dios — plan divino escondido hasta la eternidad, revelado progresivamente en el tiempo por medio de los profetas y realizado en el misterio de la encarnación— encuentra su consumación epifánica en Cristo y en la comunidad de sus discípulos. Para expresar su dimensión en el misterio de Cristo y de la Iglesia que trasciende la historia y desarrolla el papel de utopía concreta Pablo no duda en apropiarse la terminología de las especulaciones del ambiente judaico helenizado en torno al *pleroma*, cristianizando el término e imprimiéndole un sentido coherente con el resto del mensaje cristiano⁷. Dios ha hecho por lo tanto que en Cristo habite toda la "plenitud" (cf Col 1 19), a la "plenitud" de Cristo resucitado son asociados los creyentes (cf Col 2,9) e indirectamente todo el cosmos. Esta "plenitud" es el foco de atracción de toda la historia. Es conocida la audaz ampliación y el aliento místico que ha encontrado esta perspectiva en la concepción del padre Teilhard de Chardin (ejemplo insigne de un pensamiento científico que ha ido cre-

ciendo parejo con una vigorosa imaginación simbólica)

La relación entre fe amor esperanza que vincula a los creyentes con Cristo se refleja en la actitud que éstos adoptan frente a la ciudad celeste. El pueblo de Dios espera en la ciudad ideal y se encamina hacia ella "Nuestra patria está en los cielos de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo" (Flp 3 20) Como el vínculo existencial con Cristo igualmente la pertenencia al mundo futuro estructura la existencia concreta de los creyentes. Su vida tiene ese aspecto paradójico que para el evangelista Juan es el estar en el mundo sin ser "del mundo" (cf Jn 17 14 16). Las Cartas católicas han detallado las implicaciones de vivir en el mundo como "extranjeros y peregrinos" en el "tiempo del exilio" (cf 1 Pe 17 2 11). La Iglesia aunque toma en serio el mundo y sus estructuras sociopolíticas renuncia a instalarse en él. La atracción de la ciudad futura da vida a una ética personal y comunitaria de lo provisorio del dinamismo de una confrontación profética crítica con las instituciones de una innovación antes que de una transmisión repetitiva. De la radicalidad de la moral evangélica que hace que resulten ásperas al sentido cotidiana no incluso ciertas páginas del sermón de la montaña han ofrecido muchas explicaciones los exegetas y teólogos.⁸ Sin embargo esta radicalidad no adquiere sentido sino cuando se la considera en el horizonte de la utopía. Entonces es cuando el desprendimiento absoluto de los bienes terrenos [↗Pobre] el celibato [↗Celibato y virginidad ↗Consejos evangélicos] el amor de los enemigos [↗Caridad] se convierten en símbolos concretos de la meta final en epifanía en el tiempo de la realidad escatológica.

La utopía no se expresa solamente en el lenguaje formal del kerigma ni en el existencial de la ética radical. También el culto fuente inagotable de símbolos anuncia la realidad perfecta del *eschaton* y es un anticipo figurativo del mismo. La Carta a los hebreos establece una comparación entre las dos alianzas y atribuye a la liturgia cristiana el poder de ponernos en contacto con la realidad final. "Vosotros en cambio os habéis acercado a la montaña de Sion a la ciudad del Dios viviente la Jerusalén celeste a miríadas de ángeles a la asamblea festiva a la congregación de los primogénitos que están escritos en

los cielos y a Dios juez universal y a los espíritus de los justos que han sido hechos perfectos a Jesús mediador de una alianza nueva y a la sangre de la aspersión que habla mas elocuente mente que la de Abel" (Heb 12 22 24). La comunidad de culto especialmente cuando se reúne para celebrar la eucaristía habla el lenguaje de la utopía porque anuncia la realidad final hasta que venga (cf 1 Cor 11 26). Los hermanos unidos en torno a la única mesa son la imagen mas transparente del mundo nuevo que enciende la imaginación de los hombres con el fuego de la esperanza. El horizonte utópico esta solidamente implantado en el seno de la comunidad cristiana. En las imágenes bíblicas del anuncio cristiano en la ética radical y en el culto es donde los cristianos se hacen moradores ya de la ciudad futura perfecta.

3 FUNCIÓN DE LA UTOPIA EN LA VIDA ESPIRITUAL. Hemos puesto de relieve la presencia de elementos utópicos en el interior del cristianismo entendiendo la utopía como orientación hacia un estado de perfección evocado no ya por el pensamiento racionante sino más bien por la imaginación simbólica. Ahora indicaremos algun aspecto de la múltiple influencia de esta dimensión utópica en la vida espiritual. Esta garantiza en primer lugar una perspectiva dinámica a la persona y hace posible un proceso de desarrollo hacia la plena madurez. El papel de la utopía religiosa no es proponer modelos ideales para la imitación literal. La utopía cualquiera que sea la modalidad concreta con que actúe sobre el individuo —mediante imágenes imperativos morales o vivencias culturales— asegura más bien un horizonte concretizado por el símbolo que amplía las dimensiones de lo posible.

La función del símbolo se hace mas aguda si consideramos la actitud utópica desde el punto de vista de la psicología genética. Esta nos enseña que el horizonte que influye en el comportamiento va ampliándose progresivamente según avanza el desarrollo psicológico. Kurt Lewin observa "Durante el desarrollo la esfera de la dimensión del tiempo psicológico del espacio de la vida aumenta de horas a días meses y años. El niño vive un presente inmediato. A medida que crece la edad aparece un pasado y un futuro cada vez mas lejanos que influyen en el comporta-

miento presente"⁹. Podemos extender la observación de este autorizado psicólogo considerando el mundo de la utopía como el horizonte temporal supremo —más precisamente atemporal— que actúa sobre el espacio de la vida presente. En contraste con los prejuicios del positivismo científico que considera el pensamiento imaginativo simbólico como mas primitivo e inadecuado éste se nos presenta por el contrario como una característica de la persona plenamente desarrollada.

Accedemos a la madurez espiritual cuando nuestro comportamiento está influido no sólo por la extrapolación de los datos ofrecidos por la realidad presente sino también por los cuadros compuestos por las esperanzas y temores de la especie humana. La utopía es hija de la sabiduría de la madurez.

La utopía actúa como un fermento dinámico también a nivel comunitario. Toda religión que quiera sobrevivir debe dejar espacio a la novedad carismática para asegurarse un periodo de reviviscencia y para compensar la tendencia a la esclerosis. De hecho un filón de utopía comunitaria recorre toda la historia del cristianismo.¹⁰ Mas de una vez se han referido estos movimientos a esperanzas milenaristas y han intentado instaurar ya en el presente la ciudad teocrática y la comunidad de los perfectos. En algun que otro caso se han producido degeneraciones con mayor frecuencia la inspiración utópica ha asumido cadencias místicas. La función de los movimientos utópicos en el seno de la Iglesia ha sido en todo caso la de mantener vivo el espíritu por encima de la fidelidad a la letra. En los organismos religiosos históricamente condicionados por los límites de la cultura en que se encarnan y amenazados también por la rigidez de la institucionalización la perspectiva utópica carismática garantiza la renovación el impacto cultural y la creatividad.

En términos teológicos el promotor de la utopía en el seno de la comunidad cristiana es el Espíritu Santo. Según la promesa de Cristo el Espíritu enviado por él mismo y por el Padre guía a los discípulos hacia la plenitud de la verdad (cf Jn 16 13). Nadie dispone en la Iglesia de esta plenitud como de una posesión estática. Ella se refleja polívalmente en los carismas de la misma forma que el rayo de luz solar se refracta en el prisma produciendo un policromo arco iris. Los diversos dones

se contraponen a veces polarmente pero nunca se pueden reducir uno a otro. La historia de la espiritualidad cristiana esta marcada por debates sobre la relación entre vida contemplativa y vida activa entre amor de Dios y servicio del prójimo entre fidelidad y dinamica de lo provisional entre celibato y amor conyugal desprendimiento del mundo y compromiso por el mundo. Toda síntesis doctrinal tiende a dar preponderancia a una perspectiva con detrimento de las demás. Pero el Espíritu no se deja encerrar en ningún esquema. Los carismas que suscita son tan sólo reflejos parciales de la plenitud del Hombre Nuevo llamado a vivir en la Comunidad Nueva.

Tener abierto ante si un horizonte utópico significa entre otras cosas no dejarse inducir a síntesis precoces. Igual que la eternidad se articula con el tiempo sin anularlo así se articulan los ideales utópicos con las soluciones políticas parciales. La polarización hacia la utopía no excluye el pluralismo. Los proyectos del racionalismo utópico tienen algunas veces caracteres fixistas (uniformidad dirigismo institucionalismo). La utopía que nace en el terreno de la inspiración religiosa no puede en cambio prescindir de la libertad. A los discípulos de Cristo se les ha prometido un futuro tan rico que no puede agotarse en ninguna imagen concreta del presente. Por ello pueden rechazar el integralismo. En esto se distingue el espíritu de la Iglesia del espíritu sectario.

Tal vez el sentido y la función de la utopía en la vida espiritual del cristiano puedan compendiarse en las palabras que Jesús dirigió a Natanael con una enigmática sonrisa cargada de cosas futuras. "¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Cosas mayores que éstas verás." "En verdad en verdad os digo que veréis el cielo abierto" (Jn 1 50ss). La mirada fija en las cosas mas grandes y mejores en los símbolos de lo definitivo es el secreto de la utopía. Este secreto está prometido a los discípulos de Cristo.

S Spinsanti

Notas—(1) Cf M. Adriani, *Utopia en Enciclopedia delle religioni*, Florencia 1970, IV, 42. 46.—(2) Entre las mejores obras de síntesis cf W. Nigg, *Das ewige Reich*, Munich 1930. N. Cohn, *En pos del milenio*, Barral, Barcelona 1972. R. Mucchiello, *Le mythe de la cité ideale*, Paris 1960.—(3) Cf E. Gilson, *La metamorfosis*

de la ciudad de Dios Rialp Madrid 1965 —(*) G Durand *La imaginación simbólica* Amorrortu B Aires 1971 —(*) R Ruyer *La valeur religieuse des grandes anticipations en L'utopie et les utopies* Paris 1950 285 289 —(*) La expresión es de A Pececi *La calidad humana* Taurus Madrid 1977 —(*) Cf L Cerfaux *La theologie de leglise suivant St Paul* Paris 1965 275 310ss —(*) Cf R Schnäckenburg *Testimonio moral del NT* Rialp Madrid 1965 —(*) K Lewin *Field theory in social science* N York 1951 103 —(*) La mejor exposición de conjunto de estos sistemas es la de R A Knox *Illuminati e carismatici* Bolonia 1970

BIBL.—AA VV *Utopias del renacimiento* Tomas Moro *Utopia* Tommaso Campanella *La ciudad del sol* Francis Bacon *Nueva Atlántida* Estudio preliminar de Eugenio Imaz Fondo de Cultura Económica México 1973 —Ber

neri M L *Viaje a través de utopía* Proyección B Aires 1975 —Buber M *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica México 1947 —Cabodevilla J M *Feria de utopías Estudio sobre la felicidad humana* Ed Católica Madrid 1974 —Calvo Hernando M *Las utopías del progreso* Labor Barcelona 1980 —Desanti D *Los socialistas utópicos* Anagrama Barcelona 1975 —Friedman Y *Utopias realizables* Gustavo Gili Barcelona 1977 —Neususs A *Utopía* Seix Barral Barcelona 1971 —Plum W *Utopias inglesas modelos de cooperación social y tecnológica* Friedrich Ebert Stiftung Bonn 1975 —Salazar Mallen R *Las utopías del siglo veinte* Univ Nacional Autónoma México 1977 —Servier J *Historia de la utopía* Monte Avila Caracas 1969 —Uscatescu G *Utopía y plenitud histórica* Guadarrama Madrid 1965 —Zecchi S *Ernst Bloch utopía y esperanza en el comunismo* Península Barcelona 1978

V

VIDA CONSAGRADA

SUMARIO I Pensamiento conciliar y post conciliar II Inspiraciones evangélicas apostólicas 1 Vocación 2 Seguimiento de Cristo 3 Consejos evangélicos 4 Comunión III Tipologías 1 Ascetismo doméstico 2 Monacismo histórico 3 Mendicantes 4 Grupos diaconales 5 Institutos seculares IV Significado antropológico y eclesial de la vida consagrada 1 Valorización 2 Recuperación de lo sagrado 3 Testimonio y signo

I Pensamiento conciliar y postconciliar

El término *consagración* lo usa el Vat II con el significado constante y global de “donación íntegra de sí” Cristo es consagrado y enviado al mundo por el Padre (LG 28) El pueblo de Dios por la regeneración y la unión del Espíritu Santo en el bautismo es consagrado para formar una morada espiritual y un sacerdocio santo (LG 10) Los “obispos” son consagrados el rito sacramental de la consagración les confiere “la plenitud del sacerdocio” y la capacidad de ejercitar el servicio de santificar enseñar y guiar (LG 21) Los presbíteros son consagrados para predicar el evangelio guiar a los fieles y celebrar el culto (LG 28 cf CD 34) Los laicos son dedicados a Cristo y consagrados por el Espíritu Santo (LG 34) El mismo mundo es consagrado a Dios (ib) El concilio destaca la existencia de la consagración también en la vida religiosa, por eso la consagración no es exclusiva de la vida religiosa sino que es compartida por ella con otros estados de vida

El concepto de consagración se expresa también con otros términos Si en los textos dedicados a la vida religiosa se insiste en la palabra consagración ello se debe a que se quiere evidenciar repetidamente el fin de la misma a sa

ber Dios Sustancialmente la vida religiosa es donación integral de sí a Dios servicio total a él un modo especial de consagración al Señor (PC 1) “una consagración mas íntima a él” (AG 18) “una peculiar consagración que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud” (PC 5) La acción litúrgica que garantiza tal consagración (ritos de iniciación y sobre todo el de la promesa y de la profesión) así como la intervención de la autoridad jerárquica hacen de la vida religiosa un “estado” (LG 45) Las expresiones “vida religiosa” “estado canónico” “estado religioso” expresan la elección de una opción definitiva la realidad de una existencia de consagración a Dios ininterrumpida Por eso los religiosos “viven para Dios solo” (PC 5) y se entregan totalmente “al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y especial” (LG 44) consagrados más íntimamente a su servicio y a su honor (ib)

Concretamente tal consagración se explicita según el concilio en un *itinerario desde el mundo a Dios* Los religiosos renuncian al mundo y viven para Dios (PC 5) dejan todas las cosas por amor a Cristo (ib LG 44) Sin embargo “la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho no es impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana” (LG 46) por el contrario aporta purificación del corazón y libertad espiritual (ib) y liberación de impedimentos que podrían retardar el fervor de la caridad y la perfección del culto divino (LG 44) Este aspecto de la consagración (la llamada *fuga mundi* jamás mencionada en estos términos por el concilio) no hace al religioso extraño e inútil en la ciudad terrena “Si bien en algunos casos no sirven directamente a sus contemporáneos los tienen sin embargo

presentes de manera más íntima en las entrañas de Cristo y cooperan espiritualmente con ellos, para que la edificación de la ciudad terrena se funde siempre en el Señor y se ordene a El, no sea que trabajen en vano quienes la edifican" (LG 46, cf GS 43)

El signo visible de la consagración en la vida religiosa es la profesión de los llamados "consejos evangélicos" o votos (LG 44, PC 2e), identificados tradicionalmente en el celibato por el reino de los cielos o castidad consagrada (PC 12, LG 43), en la pobreza (PC 13 LG 43) y en la obediencia (PC 14, LG 43) Además, son signo de consagración los rituales litúrgicos de la promesa y de la profesión (LG 45, SC 80) y el hábito religioso (PC 17)

En el marco conceptual delimitado por el término "consagración" puede encuadrarse también el pensamiento conciliar subyacente a la palabra *vocación* El concilio acaso pretenda evidenciar la consagración de los religiosos adoptando la terminología tradicional y, en parte, inusual, de "institutos de perfección" y "estados de perfección" Sin embargo, la locución se inserta solo en dos documentos y en contextos no vinculantes (SC 98 101/2, LG 45)

Después del concilio, los documentos eclesiales más importantes relativos a la vida consagrada son la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelica testificatio* (21 de junio de 1971) y los textos litúrgicos renovados La exhortación a los religiosos —que lleva el expresivo subtítulo "la renovación de la vida religiosa según el concilio"— reactualiza el mejor estilo literario y conceptual de las páginas conciliares El objetivo central de la vida consagrada es "la busqueda constante de Dios" (*Evangelica testificatio* 3) como se proponía el monaquismo antiguo La opción monástica religiosa confiere una consagración particular porque toda la vida es dedicada a Dios (ib 4) y porque los religiosos siguen a Cristo consagrándose totalmente a El (ib 7) La forma de la vida religiosa ofrece la posibilidad de pasar del estado "sarquico", carnal, al estado "pneumático", espiritual (ib 38) El signo del seguimiento de Cristo es la profesión de los consejos evangélicos (ib 4) Ellos inducen a ofrecer en voto a Cristo, "precisamente con vistas al reino de los cielos con generosidad y sin reservas, las fuerzas de amor, la necesidad de po ser y la libertad de regular la propia vida, cosas muy preciosas para el hom-

bre" (ib 7) La castidad consagrada (o castidad religiosa) libera el corazón humano y se afirma como signo "mayéuticamente eficaz" en medio del mundo (ib 14) Los religiosos son "pobres según el ejemplo de Cristo en el uso de los bienes terrestres necesarios para el sustento cotidiano" (ib 16), la pobreza constituye una respuesta a la llamada dramática de los pobres (ib 17 18), libera de exigencias de comodidad (ib 19) desemboca en la comunión de los bienes (ib 21) y exige una entrega al trabajo (ib 20) Incluso las relaciones de autoridad-obediencia quedan en la vida consagrada caracterizadas por la fraternidad (ib 26) Se esquematan las tipologías en el binomio tradicional de vida contemplativa y de vida de apostolado, el cual se expresa ante todo en el anuncio de la palabra de Dios y en el servicio (ib 8-10 cf *Evangelium nuntiandi* 69)

Las liturgias monásticas renovadas, empapadas de sabor conciliar son una fuente viva de teología espiritual y de principios ascéticos Casi la mitad de las memorias de los santos conservadas en el calendario universal son de religiosos Las *lecturas bíblicas* elegidas para la celebración de la eucaristía y de la liturgia de las horas proponen una interpretación de su realidad y de su acción a la luz de la palabra de Dios Las *oraciones* contienen alusiones a aspectos típicos de su consagración y servicio En el esquema común de la misa en memoria de religiosos santos se subraya lo radical del seguimiento de Cristo pobre y humilde En el de la memoria de las vírgenes se ponen de relieve los temas de la vida nueva del testimonio, de la emulación de la purificación y de la bienaventuranza La variedad de *lecturas bíblicas* y de *preces* en las misas rituales de la consagración de las vírgenes, en la primera profesión en la renovación de los votos y en la profesión perpetua converge hacia la repetición de preciosas indicaciones ascéticas y espirituales, algunas de ellas nuevas, y de brevísimas síntesis de contenidos monásticos seguir a Cristo más de cerca vida que se transforma en don perfecto, maduración de la gracia bautismal, perfección evangélica, testimonio, vida consagrada a la alabanza de Dios y a la edificación de su reino, unión íntima con el misterio de la Iglesia

La *colecta* de la misa por los religiosos suplica "Haz que tus hijos, que se han consagrado a ti abandonando todas las cosas para seguir a Cristo casto, po-

bre y obediente, te sirvan con plena fidelidad a ti, nuestro Padre y a la comunidad de los hermanos" Y la *colecta* de la misa por las vocaciones religiosas invoca "Padre santo, que llamas a todos tus hijos a la caridad perfecta e invitas a algunos a seguir más de cerca las huellas de tu Hijo Cristo, da a aquellos que has elegido para ser interiormente tuyos mostrarse a la Iglesia y al mundo como signo visible de tu reino" En los rituales de la iniciación y de los compromisos monásticos —renovados en el postconcilio y adaptados a todos los grupos— se insiste principalmente en los temas de la consagración de los consejos evangélicos como contenidos de los votos y de la comunidad

II. Inspiraciones evangélico-apostólicas

El Vat II atribuye a la vida religiosa una inspiración evangélico apostólica (LG 43, PC 1) Este reconocimiento conciliar es el reflejo de una indicación que aparecía con insistente preferencia en la literatura monástica más despierta y actualizada de los años cercanos a aquel acontecimiento eclesial Tal posición evidencia un hecho la vida consagrada saca sus propias motivaciones originarias del mensaje neotestamentario Como primer resultado, no inútil se deduce que es una de las modalidades para aceptar aquel mensaje, es decir, la construcción del reino de Dios Las inspiraciones evangélico-apostólicas de la vida religiosa no permiten que se la interprete de manera maximalista, privilegiándola como forma mejor y más alta de cristianismo El mensaje neotestamentario no evidencia proyecto especial alguno de monaquismo El religioso es ante todo un cristiano al que Dios propone la salvación a través del seguimiento de Cristo Avanza por la misma senda de fe de esperanza y de caridad que recorren los demás hermanos, se trata de una comprobación elemental pero necesaria, para referir las manifestaciones concretas y las elaboraciones conceptuales a la ortodoxia del principio [↗ Consejos evangélicos I]

La vida religiosa idea y propone como Praxis maneras típicas de traducir a la vida cotidiana la unicidad global de un mismo mensaje Esta observación explica la multiplicidad de tipos de vida consagrada, así como la variedad de espiritualidades (que algunos consideran

excesivas y sobrecargadas) Su estructura brota como fijación de experiencias y de mediaciones sustancialmente evangélicas nacidas normalmente de la fructificación espontánea de un carisma individual (como el de los fundadores y los de otros maestros y padres espirituales) la tradición trata de conservar con tenacidad sus frutos organizando los en una estructura y sistematizando los en una escuela No siempre se evita el riesgo de los estereotipos y del determinismo espiritual a veces la emulación empuja a grupos religiosos a forzar la realidad para construirse una fisonomía que los diversifique Sin embargo es cierto que existen sensibilidades, tonalidades, hábitos e interpretaciones diferentes de los mismos valores, en los que todos se inspiran y fundamentan su ser y actividad Y éstos son justamente los valores evangélico apostólicos que unen a las diversas tipologías y a las varias ramificaciones de la vida consagrada

La documentación conciliar no precisa las fuentes neotestamentarias de estos valores, reconocidos sobre todo en los llamados "consejos evangélicos" apela genericamente a las palabras (o doctrina) y a los ejemplos del Señor (LG 43, PC 1) y a las recomendaciones de los apóstoles, así como de otros sabios de la Iglesia (LG 43) Sustancialmente, las inspiraciones de la vida consagrada se buscan en el cristocentrismo (la realidad de Cristo como punto magnético de la existencia) y en la apostolicidad (orientación de la existencia como la de los apóstoles) Se las puede resumir en los títulos siguientes

1 VOCACIÓN La etimología del término *vocación* evidencia la presencia de alguien que llama, *vocación* es la iniciativa de otro que comunica un proyecto La teología se apropió el término, por eso, la *vocación* es la llamada de Dios, y se lo apropió sobre todo, la espiritualidad sacerdotal y religiosa, corrientemente la *vocación* determina la llamada al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada Sin embargo se trata de una reducción arbitraria de su amplitud Es indudable que la vida religiosa supone una *vocación* La espiritualidad monástica y la experiencia ascética aseguran la existencia de una *vocación* Por tanto, Dios mismo propone un proyecto de existencia que el llamado des cubrirá como la vida religiosa según las modalidades de una cierta tipología, e

incluso de un determinado grupo El concilio insiste en que el religioso es llamado por Dios (LG 47), que sus varias formas han surgido bajo el impulso del Espíritu Santo (PC 1), que la práctica de los consejos evangélicos es una vocación de Dios a la cual han respondido los religiosos (PC 1.5) Esta interpretación de la intervención de Dios esta justificada en una visión de fe No es una intervención determinista y eterna Dios obra en la condición real y concreta de la historia de la cultura de la geografía y de la psicología Por eso también la vocación religiosa se presenta como un entrelazamiento de presencias Dios la persona humana, las circunstancias Desde este punto de vista el concepto de vocación se completa en interpretándolo también como coincidencia de las capacidades individuales con un proyecto de vida

La salvación como vocación fundamental se concreta en el hallazgo de la propia identidad de criatura humana hallazgo que tiene en la vida consagrada su espacio y ocasión Por eso esta vocación específica es sin duda una llamada misteriosa de Dios, pero es igualmente la valoración del realismo personal y situacional El sustrato evangélico de esto puede condensarse en un axioma vocación a la salvación mediante la vida consagrada En efecto, los evangelios narran llamadas dirigidas por Jesús a diversas personas La más citada, sobre todo en la perspectiva monástica es la vocación del joven rico (Mt 19,16-22 Mc 10,17, 22, Lc 18,18 23), que la geografía coloca en el origen de múltiples conversiones monásticas, la primera de todas la de san Antonio abad La literatura más reciente prefiere enlazar la vocación religiosa con la revelación de la posibilidad de un celibato carismático, es decir, recibido en don por el reino de Dios (19,12) También la vocación de los apóstoles, elegidos por el Señor entre los demás discípulos, se emplea para explicar la vocación a la vida consagrada

2 SEGUIMIENTO DE CRISTO - Término existencial y escatológico de toda vocación es el seguimiento de Cristo en pos de él en los sucesos cotidianos, en pos de él en la resurrección El mensaje neotestamentario ilumina profusamente los matices de este dato (por ej Mt 16,24, Jn 13,12-17, Col 3,1 14, 1 Cor 15,20) La vida consagrada entra en esta economía teológica Incluso el mo-

naquismo cristiano se distingue por el cristocentrismo Desde siempre se consideró la vida religiosa como el seguimiento de Cristo (*sequela Christi*) En realidad, seguir a Cristo, hacerse discípulo suyo, es un proyecto soteriológico dirigido a todas las gentes (cf Jn 10, 4 16, Mt 28,18-20 [➤Seguimiento] El realce de la *sequela Christi* monástica no debe hacernos olvidar esta realidad La vida consagrada es una *sequela Christi* Segun el concilio, seguir a Cristo es "la norma fundamental de la vida religiosa" (PC 2/a) En realidad, segun la milenaria experiencia ascética de las varias tipologías de vida consagrada el seguimiento de Cristo no constituye solamente una regla como algo exterior añadido, sino incluso la esencia misma de la vida religiosa, el elemento dinámico que, sobre la base del discipulado único de Jesús, constituye lo específico del religioso

Sin embargo Cristo no fue monje Seguirle en la vida consagrada significa centrar nuestra existencia en su ejemplaridad En Cristo hay riquezas extraordinarias e insondables (Ef 3,2 8), por eso todos sus discípulos encuentran en él elementos de ejemplaridad En la vida consagrada se sigue a Cristo ciertamente aceptando como todos los demás discípulos, los valores de fondo anunciados por él pero sobre todo se le sigue absolutizando algunas opciones suyas que, aunque episódicas, se convierten en una "profesión" en un estado definitivo Así se comprende, por ejemplo, la opción eremítica, porque Cristo estuvo durante algún tiempo en el desierto (Mt 4,1, Mc 1,12 Lc 4,1) la opción comunitaria porque Cristo paso los últimos años con un grupo de discípulos (Mc 3,13 14), la opción contemplativa, porque él se retiraba a lugares apartados para dialogar con Dios (Mt 14,23, Mc 1,35, Lc 5,16, 6 12) la opción diaconal, porque él se puso al servicio del hombre (Mt 20,28, Flp 2,7-8), la opción celibataria porque el maestro la proclamó posible y él mismo la adoptó históricamente

La vida consagrada contempla estas y otras ejemplaridades en forma dinámica, no se trata de un esquema minucioso encerrado en confines insalvables, sino de un diseño global que saca sugerencias variables de la vitalidad de la palabra única de Dios Por eso el concilio exhorta a los religiosos a tener cotidianamente entre las manos la Sagrada Escritura (PC 6, DV 25) La exhortación

no nace impulsada por interés cultural, sino que es más bien la insistencia en una exigencia existencial que debe brotar de una actitud orante y contemplativa

Conviene no dejar pasar desapercibida la expresión *sequela Christi*, traducida por "seguimiento de Cristo", el Señor es mencionado no con el apelativo humano de Jesús, sino con el mesianico de Cristo, lo cual vale hoy como manifestación de la tonalidad mesianica de la vida consagrada El nombre de Jesús no aparece ni siquiera en los textos conciliares que perfilan la característica de seguimiento atribuida a la vida religiosa Además del apelativo corriente de "Cristo", se le indica a veces con el atributo paschal de "Señor" en la acepción cargada de sentido introducida en el discurso pentecostal de Pedro (He 2,36), en otras partes se le llama hijo de Dios (LG 44), maestro (PC 1) salvador (LG 42)

3 ➤ CONSEJOS EVANGÉLICOS - La interpretación literal de la fórmula "consejos evangélicos" lleva a concluir que en el evangelio existen proposiciones que se pueden aceptar y proposiciones que se pueden omitir El consejo no es vinculante, aunque el vocablo significa también amaestramiento, admonición, deliberación y, aunque la etimología remita a los conceptos de interpelación, decisión, sabiduría, etc Los "consejos evangélicos" se han identificado tradicionalmente con la triada celibato por el reino de los cielos (denominado corrientemente con el vocablo más restringido de castidad), pobreza y obediencia

El Vat II identifica reiteradamente la *sequela Christi* con la aceptación de los consejos evangélicos Segun las expresiones más logradas de los contextos conciliares relativas a la vida consagrada, estos consejos llevan a seguir a Cristo más de cerca y con mayor libertad (PC 1) Las conclusiones conciliares se alinean segun las posiciones tradicionales que han fijado lo específico de la vida religiosa en la profesión de los consejos evangélicos, denominados igualmente "los tres votos" por antonomasia El voto constituye el compromiso de observar los contenidos de los consejos evangélicos Repite el gesto de la alianza, a través de un signo se evidencia la intención de una fidelidad absoluta y definitiva a Dios Este signo es valorado por el ritual litúrgico en que se inclu-

ye, y está regulado por los cánones eclesiológicos Existe una distinción entre voto y consejos, entre forma y contenido En esta distinción se centra el debate sobre lo específico de la vida religiosa ¿es la profesión de los votos o la sustancia de los consejos evangélicos?

La expresión "consejos evangélicos" entraña una contradicción, una antinomia, si no la exégesis, la lectura espiritual de la palabra de Dios busca oír su voz, y cada inflexión de la voz es una llamada vinculante, un mensaje ineludible, si bien no se presenta como imposición, sino como interpelación a la conciencia individual y eclesial El evangelio es un mensaje global, en él encuentran espacio también los detalles y las historizaciones No es un consejo que nos deje libres ante la llamada global de la pobreza (Mt 5,3, 6,24 34, Lc 4,18, 6,20 24 Jn 2,1 10, 5,1-6, etc), no es un consejo que nos deje libres ante la llamada a la obediencia (Mt 6,10, 22,34 40, Mc 8 34-38, Lc 8,21, 11,28, Rom 16,25 27, 2 Cor 9,3, Ef 5,21, etc) todos los discípulos de Cristo están obligados a la pobreza y a la obediencia En cambio es un consejo el celibato por el reino de Dios es un carisma (1 Cor 7 7), don del Espíritu para la construcción del reino, libremente dado y libremente aceptado (Mt 19,10-12) En efecto, también en el cristianismo sólo una minoría de discípulos (adultos) acoge el celibato carismático, mientras que la casi totalidad recibe el carisma del matrimonio Lo específico de la vida religiosa es este celibato carismático El celibato es una constante de todas las formas monásticas, el cristianismo le ha atribuido una intención eclesial y escatológica, cualificaciones esenciales en la definición de la vida religiosa

Y, sin embargo, la expresión tradicional "consejos evangélicos" posee algún significado La libertad de elección respecto al celibato es total, solamente limitada por la capacidad de comprender y de acoger, segun las palabras de Jesús La libertad de elección en los sectores de la pobreza y obediencia evangélicas está en los detalles, en las formas históricas, en las modalidades concretas y organizativas de realizar estos preceptos De hecho, en la vida consagrada el celibato se ha visto siempre como una condición indispensable y totalizante, hasta el punto de que su contrario suprime automáticamente el carácter monástico, pobreza y obediencia, en cambio, se manifiestan en modalidad

des pluralistas y diferentes, e incluso opuestas entre un grupo y otro, y la infidelidad a ellas no conlleva la exclusión de la vida religiosa, sino sólo la responsabilidad, ciertamente grave, de la prevaricación.

4. COMUNIÓN - El signo diferenciador de la vida consagrada es el celibato por el reino de los cielos. Mas este carisma no se agota en el círculo de una comunicabilidad individual ni de una existencia aislada. La comunión es una exigencia indispensable en el monaquismo. Por eso lo específico de la vida consagrada es el celibato vivido en la comunión. Los niveles de la comunión son más de uno: comunión con Dios, comunión eclesial, comunión fraterna.

a) *La comunión con Dios.* En la vida consagrada la comunión con Dios es calificada con la expresión antigua y renovada de "búsqueda de Dios" (*quaerere Deum*). Evoca el deseo bíblico de buscar el rostro de Dios (Sal 27,8) y responde a la exhortación evangélica de buscar el reino de Dios (Mt 6,33; Lc 12,31). El contenido global de tal comunión puede resumirse en la densa exclamación del apóstol Pablo: "Vuestra vida permanece oculta con Cristo en Dios" (Col 3,3). Todas las tipologías de la vida consagrada miran a esta vida oculta, si bien las modalidades y los signos se sitúan en zonas diferentes, topográficas y psicológicas. El momento concreto más alto de la comunión con Dios es la \nearrow contemplación; ella pone en condiciones de adherirse a él con la totalidad de la propia sustancia. La comunión con Dios es también diálogo; el diálogo se explicita en la escucha de su palabra, contenida ante todo en las Sagradas Escrituras [\nearrow Palabra de Dios]. La comunión con Dios es también \nearrow oración; la oración en la vida consagrada es una condición necesaria, bien como acercamiento individual a Dios, bien como orientación comunitaria. En la vida religiosa como experiencia histórica y como exigencia espiritual no han faltado nunca la *lectio divina* [\nearrow Meditación II, 1] ni la oración común; ésta encuentra expresión —siguiendo las costumbres apostólicas primitivas (He 2,42-46; 3,1)— en las celebraciones de la eucaristía y de la liturgia de las horas, las cuales tienden cada vez más a ser concelebraciones frecuentes.

b) *La comunión eclesial.* El espacio en que pueden realizarse las inspiraciones evangélico-apostólicas es la comunión eclesial; y, a su vez, ésta es una consecuencia de aquéllas. El Vat. II afirma que el estado religioso forma parte de la estructura de la Iglesia (LG 43). Esta óptica se ve confirmada en las deducciones evangélicas. Si lo específico de la vida consagrada es un carisma, la comunión eclesial se expresa en el servicio, o sea, en la conciencia activa de que el propio carisma monástico es para la construcción del reino de Dios. Sobre todo en este horizonte de servicio, abundan las inspiraciones apostólicas de la vida consagrada. El apostolado es principalmente una existencia *vivida* como la de los apóstoles, pero es también una *diaconia*. La comunión eclesial tiene como fundamento el bautismo; la vida consagrada consiste en un enriquecimiento, en una construcción sobre la vocación bautismal. Algunos autores siguen privilegiando a ultranza la vida religiosa como una primicia en la Iglesia, como la vía mejor; son posiciones que no encuentran respaldo en el NT. Sin embargo, la idea central de la vida consagrada no puede desaparecer de la Iglesia, aunque desaparezcan ciertas tipologías que la han encarnado históricamente y sobrevengan otras. Esta supervivencia, garantizada por la fuerza íntima del carisma, es el signo de amor más grande que la vida religiosa tiene el encargo de testimoniar en la Iglesia.

c) *La comunión fraterna.* La comunión fraterna afecta a la estructura misma de la vida religiosa. El celibato carismático se sitúa sobre todo en la comunidad, hasta el punto de que es la primera manifestación visible de lo específico de la vida consagrada.

La comunión fraterna en la vida religiosa es uno de los modos de prosecución de la fraternidad que caracterizaba a las comunidades eclesiales apostólicas primitivas. La estructura religiosa que ha atraído a la gran mayoría de seguidores y que prácticamente se ha impuesto es la vida en común (o vida común). También la comunidad monástica se forma y subsiste por el amor de Dios derramado en los corazones por medio del Espíritu Santo (Rom 5,5); en ella se garantiza la presencia del Señor prometida a los que se reúnen en su nombre (Mt 18,20). La unidad comunitaria manifiesta la venida de Cristo (Jn 13,35; 17,21). El alma de la comunión

es la caridad, la cual constituye el cumplimiento de la ley (Rom 13,10) y el vínculo de la perfección (Col 3,14). La vida en común es unidad en el mismo Espíritu; tiene como alimento unitario las enseñanzas del evangelio y las celebraciones litúrgicas. Estas inspiraciones se expresan en multiformes soluciones estructurales y organizativas, sugeridas por las situaciones históricas y por las tradiciones [\nearrow Comunidad de vida].

III. Tipologías

La vida consagrada entendida como vida religiosa constituye una realización muy característica del cristianismo. Es una forma de monaquismo. El monaquismo, como existencia vivida según cánones sobre todo ascéticos y místicos bien definidos, se presenta como fenómeno inicialmente típico de las religiones orientales (por ej., el budismo, el zen); en el judaísmo se da en las comunidades de los esenios (s. II a.C. - s. I d.C.). La vida religiosa organizada nace en el cristianismo al afirmarse el monaquismo. Son numerosos los estudios que unifican en un solo proyecto teológico el fenómeno del monaquismo universal y que ven derivaciones y analogías entre la vida monástica cristiana y ciertas aspiraciones centrales de otros monaquismos. Mas la novedad cristiana del monaquismo es el cristocentrismo.

La vida consagrada del cristianismo puede esquematizarse en cinco tipologías, que corresponden a otros tantos períodos históricos, al menos en cuanto a las fechas de origen.

1. ASCETISMO DOMÉSTICO - La primera realización histórica de la vida religiosa en el cristianismo se encuentra en la fugaz mención de He 21,8-9. El año 58 existe en Cesarea la pequeña comunidad doméstica de las cuatro hermanas, hijas del evangelista Felipe, dotadas de los carismas de la virginidad y de la profecía. Tal mención da a entender que aquella existencia estaba ya estructurada sobre los quicios fundamentales de la vida religiosa: dimensión comunitaria, celibato por el reino de Dios y función profética. Este ascetismo transcurre en la casa paterna; es doméstico. Esta solución espontánea supone un modo de inserción y de presencia dinámica.

El ascetismo doméstico prosigue tam-

bién después de la edad apostólica. Sobre todo la forma celibataria continúa como opción realizada en la Iglesia y vivida en los primeros tiempos al margen de toda estructura organizada. Los *continentes* y las *virgines* que optaban por la forma celibataria no se retiraban del consorcio social; la ciudad secular era el espacio en que se consolidaba su compromiso, marcado justamente por el signo visible de la renuncia al derecho personal a una opción conyugal. La literatura cristiana postbíblica exalta esta forma de ascetismo privilegiando el estado celibatario, en particular la virginidad femenina. San Ignacio de Antioquia († 115) exhorta al celibato estable con estas palabras: "Si alguno puede conservarse en castidad en honor de la carne del Señor sin caer en soberbia, permanezca en ella" (*A Policarpo*). Los Padres de los siglos II-V amplían el elogio a este tipo de existencia, a la cual dedican numerosos tratados y activa atención. La mayoría de estos ascetas son mujeres; por eso, a ellas se dirige el interés espiritual de aquellos escritores. A las vírgenes consagradas al ascetismo doméstico se les sugiere —como lo hace san Atanasio (295-375)— un ritmo casi monástico: silencio, meditación sobre las sagradas Escrituras, oración con los salmos, trabajo para conseguir una austera autosuficiencia.

El ascetismo doméstico es un planteamiento premonástico de la vida religiosa; con el correr de los siglos experimenta una atenuación en favor de la forma comunitaria organizada, pero no desaparece nunca.

2. MONAQUISMO HISTÓRICO - La primera tipología de la vida consagrada que se organiza es el monaquismo histórico. Los contenidos ascéticos fundamentales encuentran soporte en una estructura organizada. La organización se polariza en torno a tres puntos principales: la existencia de un fundador, la adopción de una regla y la soledad (de ahí el término "monje").

Las formas iniciales del monaquismo histórico aparecen en Oriente a finales del siglo III y se desarrollan plenamente después de la paz religiosa otorgada por Constantino en el 313. El personaje que inició este tipo de vida es el egipcio san Antonio (ca. 250-365), reconocido como el "padre de los monjes", es decir, su fundador. Primero, siguiendo una inspiración evangélica (Mt 19,21), se retira al ascetismo doméstico, y luego se esta-

blece en el \rightarrow desierto Muchos seguidores imitan su ejemplo, constituyendo numerosos grupos, que él siguió dirigiendo, aunque sin abandonar la forma del anacoretismo (soledad individual o eremitismo) El primer legislador no nástico es san Pacomio (ca 290-346) La regla por él redactada ejerció un extraordinario influjo, tanto en el movimiento monástico de entonces como en las reglas compiladas sucesivamente (le son deudoras la regla de san Basilio de Cesarea [330-379], la *regula Vigilii* [en torno al 420], las reglas de los obispos de Arlés, san Cesareo [470-542] y san Aureliano [† 555], la misma regla benedictina acepta numerosos motivos pacomianos) El núcleo central de la estructuración de san Pacomio es el cenobitismo, o sea, la existencia de la comunidad retrada a un lugar solitario (casi una soledad un eremitismo comunitario)

Las características estructurales del monaquismo oriental se pueden condensar en una igualdad sustancial entre los monjes (que no menoscaba el ascendiente personal de los sabios y maestros), en el predominio de la dimensión laica (presencia limitada de sacerdotes en el monasterio) en la independencia de los cenobios particulares que mantenían libre comunión con otros en la existencia de la clausura y en el predominio de la contemplación y del trabajo manual

En Occidente, el monaquismo es tributario de la acción de san Benito de Nursia (ca 480-547) No fue el fundador, sino su organizador Decisiva para la reordenación y la difusión del monaquismo a nivel europeo fue su regla, compuesta gradualmente, de acuerdo con las variaciones de las experiencias monásticas y la aparición de problemas nuevos, a los cuales se intenta dar solución siempre nueva El objetivo principal de la *sancta regula* es la constitución en el monasterio de una *schola divini servitii* (palestra de servicio al Señor) La regla benedictina quedó como el único texto legislativo determinante de todo el monaquismo occidental y de todo el movimiento ascético masculino y femenino, hasta la aparición de las órdenes mendicantes Las características fundamentales del monaquismo benedictino son el cenobitismo la oración estructurada a base de subdivisiones que dan ritmo a la jornada, el sentido patriarcal de la autoridad ("semel abbas semper abbas") la in-

tensidad del trabajo, sobre todo manual, y el aprecio de la cultura

3 MENDICANTES - El movimiento mendicante hunde sus raíces en las instancias de reforma eclesial sentidas ya en la época gregoriana (fin del s XI) Ahora entonces y adquiere consistencia en la Europa mediterránea a partir del s XIII [\rightarrow Hombre evangélico] Es el período en que renace de su decadencia el monaquismo histórico, produciendo un abundante florecimiento de realizaciones en el terreno de la renovación (Cluny, Camaldula, Vallombrosa, Chartreuse, Cîteaux, etc.), el período en que intervienen diversos movimientos laicos de reforma (pátrons albigenses, valdenses, humillados, etc.)

La denominación de *mendicantes* distingue verbalmente uno de los modos más típicos de practicar la pobreza, a saber la mendicidad (o colecta) El término pasó luego a calificar globalmente a los grupos iniciadores y a los agregados más tarde independientemente de la referencia a una fidelidad rígida al principio de la pobreza radical (básica en los orígenes) y a la práctica de la mendicidad Hoy el vocablo calificativo más frecuente es *frailes*

Los grupos mendicantes que han quedado en la Iglesia y han sobrevivido a través de las varias vicisitudes históricas arrancan del laico penitente san Francisco de Asís (1181/82-1226), los llamados *munores* Para ellos dictó una regla propia entre las primeras (junto con la de san Alberto de Jerusalén, dada, entre los años 1206 y 1214, a los eremitas del monte Carmelo) que se diferencia de la benedictina Hoy las órdenes mendicantes registradas oficialmente son 17

El movimiento mendicante se inserta en la perspectiva penitencial difundida en la época de sus orígenes centrándose en su exigencia de conversión evangélica que permanece como objetivo esencial de esta tipología El planteamiento global de los mendicantes toma sus propios modelos del estilo evangélico-apostólico es decir, se inspira en algunos discursos del Señor (como Mc 1,14-15 Mt 5,1-7 27 10,5-42, Lc 10, 1-20) y en las situaciones de las primeras comunidades eclesiales apostólicas en particular la pentecostal de Jerusalén (He 2,42 47 4,32 35 etc.) Los mendicantes se entregan a realizar la fraternidad (de ahí la denominación de frailes o hermanos), la pobreza evangélica,

el peregrinaje, la oración en asidua comunión entre sí y con el pueblo y el servicio a los hermanos, principalmente en la iglesia local Su testimonio no se da en la soledad eremítica o cenobítica sino en el mundo y directamente entre los hombres, en efecto, los grupos mendicantes surgen y se fijan generalmente cerca de las ciudades comunales o dentro de ellas si bien no faltan opciones anacoretas individuales y provisionales Las inspiraciones centrales de los mendicantes llegan a ser compartidas por los frailes las monjas (las *moniales* contemporáneas de los primeros núcleos de hermanos) por las hermanas (los grupos agregados a los mendicantes y de reciente fundación iniciada hacia mediados del siglo pasado) o sea por personas que se reúnen en comunidad así como por individuos heterogéneos, laicos (incluso casados) o religiosos (institutos seculares)

4 GRUPOS DIACONALES En torno a los años del concilio de Trento (1545-1563) se perfila una nueva tipología de la vida consagrada caracterizada principalmente por su finalidad diaconal Algunos años antes del concilio, san Ignacio de Loyola (1491-1556) crea la Compañía de Jesús (1540) el primer grupo significativo que se diferencia de los modelos monástico y mendicante, las inspiraciones centrales del grupo influyen de modo casi siempre determinante en la estructura de otras congregaciones coetáneas y sucesivas e incluso en la espiritualidad del cristianismo occidental

Los grupos encuadrados en este marco (al presente son unos noventa los masculinos y cerca de dos mil los femeninos) se caracterizan por motivaciones operativas muy precisas y pueden unificarse por la intención prevalente del servicio es decir, por la diaconía (de ahí la denominación de grupos diaconales) Su acción se presenta con carácter de suplencia y de gregariado, y su interés apostólico gira en torno a la búsqueda de respuestas nuevas a las exigencias socio religiosas Actividades específicas de varias agrupaciones son la predicación, la catequesis a los herejes, la educación de la juventud, la enseñanza popular la apertura de escuelas gratuitas o semigratuitas para los pobres, la organización de la asistencia sanitaria y social, las misiones, el uso de los medios de comunicación social con finalidad apostólica, etc Con frecuencia las

finalidades diaconales son idénticas, asumidas separadamente por razones cronológicas (fecha de fundación del grupo) políticas (escasez o dificultad de movilidad fuera de los confines de los numerosos Estados de los siglos pasados) o religiosas (dependencia de los obispos diocesanos)

Una huella que delata el origen tridentino de estos movimientos es el tenor rígido de la autoridad dentro del grupo que favorece una estructura centralizada y que introduce la instauración de una relación personal de superior a subdito También la idea de comunidad se diluye a veces hasta la sola adopción de una débil convivencia

5 \rightarrow INSTITUTOS SEculares El ascetismo doméstico vuelve a florecer lezono en la tipología de los institutos seculares Esta se afirma como adquisición eclesial reciente aprobada por Pio XII en la constitución *Provida mater ecclesiae* (2 de febrero de 1947) y en el "motu proprio" *Primo Feliciter* (12 de marzo de 1948), así como en la instrucción *Cum sanctissimus* (19 de marzo de 1948) de la congregación romana para los religiosos

La idea que está en la base de los institutos seculares puede reconocerse en realizaciones eclesiales precedentes como la iniciativa de santa Ángela Merici (1474-1540), original en su tiempo, la cual enfoca su existencia en la línea del ascetismo doméstico numerosas mujeres siguen sus pasos en la acción social que emprende (educación de las muchachas del pueblo), luego el grupo se transforma en la institución de las ursulinas, aprobada regularmente

Segue aun vivo el debate sobre la ubicación de los institutos seculares en el área de la vida religiosa El Vat II, aun que los declara extraños a la estructura de la vida religiosa (PC 11) se refiere a ellos en los mismos contextos en los que traza la fisonomía y actividad de los religiosos (además de PC 11 también 23, además AG 40 y quizá CD 33) Las expresiones de contenido teológico que el concilio presenta las características de los institutos seculares son profusión de los consejos evangélicos, consagración entrega total a Dios inspiración del Espíritu Santo, locuciones todas de amplio uso y específicas del estado religioso La dimensión religiosa de los institutos seculares se encuentra ante todo en la aceptación del celibato por el reino de Dios, carisma que carac-

teriza a un cristiano sustancialmente como monje (o sea, religioso). El enfoque monástico resitúa el celibato en un contexto comunitario; los institutos seculares entran en tal configuración, pero proponen una forma nueva; su comunidad se configura principalmente como comunión, es decir, como comunidad de dimensión psicológica antes y más aún que de dimensión topográfica o física, aunque ésta no queda excluida. La terminología de sus reglas y muchos aspectos de la organización evidencian tanto el trasfondo religioso como la dimensión comunitaria.

Los institutos seculares asumen compromisos propios de laicos (tales como la permanencia en una familia, la inserción en múltiples modos de compromiso social —sin excluir el político—, la prestación de un servicio eclesial en sectores específicos y deliberadamente restringidos, etc.), que cumplen con el estilo ascético de los religiosos. Tal es la *secularidad* que da nombre a estos grupos.

IV. Significado antropológico y eclesial de la vida consagrada

No es difícil ni gratuito declarar que el significado antropológico y eclesial de la vida consagrada es positivo y que el balance de su historia y de su espiritualidad registra valores en auge. Ni es tampoco inútil recordar que junto a estos valores se han dado prevaricaciones, contradicciones, hundimientos y abusos. La vida religiosa entra en un proyecto teologal. Por eso las perspectivas de futuro, si se miran con fe y esperanza, son de vida. Indudablemente podrán variar las mediaciones, las modalidades, las estructuras, etc., pero proseguirán las inspiraciones centrales. En la vida según el Espíritu, el mañana de ordinario es purificador del hoy. Entre los significados antropológicos y eclesiales positivos de la vida consagrada, los principales son los siguientes:

1. **VALORIZACIÓN** - La vida religiosa valoriza la persona humana y su mundo. La espiritualidad monástica no ha dejado nunca de insistir en la necesidad de la renuncia. La vida consagrada es una conversión; es decir, un itinerario pascual de muerte y de resurrección. Es a un tiempo don y elección. Don de Dios (LG 43), seguimiento de Cristo, no puede conducir al aniquilamiento. Elec-

ción en la fe, no puede acabar en la inutilidad. Como Cristo, el religioso no renuncia, sino que escoge; el resultado visible se presenta idéntico, pero la intención y los objetivos son diferentes. Escoger no significa despreciar e ignorar los valores no acogidos. En la vida consagrada son apreciados todos los valores y se elevan cánticos de alabanza al Señor por ellos. Seguir a Cristo tiene como recompensa el céntuplo y la vida eterna (Mt 19,29); seguir a Cristo supone cargar con la propia cruz (Mt 16,24; Mc 8,34), pero su peso es ligero (Mt 11,28-30). La fatiga de la fidelidad no es el peso de un cuerpo de muerte (Rom 7,24), sino la fatiga del renacimiento y del crecimiento (Rom 8,22) para llegar a aquella liberación que es el hombre completo según la medida de la estatura de Cristo (Ef 4,13).

En la vida consagrada, la persona humana debería encontrar su propia realización. El hombre y la mujer que abrazan la vida religiosa deberían encontrar en ella el espacio y los medios para llegar a su propia identificación. De hecho, la función auténtica de las formas de vida consagrada es ésta: la estructura al servicio de la persona. Un motivo de crisis en este tipo de vida cristiana es la absolutización equivocada del principio "la persona al servicio de la estructura". La empresa larga y laboriosa del "aggiornamento" y renovación emprendida por el Vat. II es un testimonio de la capacidad de valoración inherente a la idea de la vida consagrada. Esta acción es también un servicio antropológico y eclesial, porque se presta atención solícita a la persona y se contribuye a la reforma eclesial, repitiendo los logros históricos mejores, cuando la vida religiosa sabía renovarse desde dentro y podía contribuir al progreso de la Iglesia.

2. **RECUPERACIÓN DE LO SAGRADO** - La crisis frente a lo sagrado desencadenada en el s. XX ha obligado a reflexionar también a todos los componentes eclesiales. Para salir de la crisis no sirven las modas teológicas, los complejos de inferioridad o de culpa, los temores y las visiones apocalípticas. La vida religiosa puede contribuir a la recuperación de lo sagrado. La literatura monástica maximalista ha concurrido al advenimiento de la crisis que ha sacudido también a la vida consagrada. Se puede remontar uno a los orígenes a través del análisis de las causas que

han llevado a la pérdida de credibilidad y a la sordera frente a las propuestas y al lenguaje empleado por los religiosos.

El sentido de lo sagrado es indispensable no sólo para la Iglesia y la religión, sino también para la sociedad. Lo sagrado se inspira en la fe; no se limita a la religión, que es mediación suya cultural histórica. En todas las religiones, primitivas y culturalizadas, está presente lo sagrado. Se trata de una realidad compleja y profunda, en la que tienen su origen explicaciones de lo visible y lo invisible y tipologías de comportamiento. La vida religiosa es calificada siempre con la expresión de *vita consagrada*, es decir, por un adjetivo implicado en la crisis. No es una solución eficaz de la crisis el abandono quizá ausplicable de expresiones gastadas. La vida religiosa tendría la capacidad de demostrar la inexistencia de la contraposición conflictiva entre sagrado y profano. Sagrado y profano están en relación dialéctica, pero su sustancia no puede separarse en lo concreto de los fenómenos; sagrado y profano son sobre todo un estado de ánimo, un modo de interpretar la realidad. La motivación penitencial de la vida religiosa debería conducir a la superación de la conflictividad entre sagrado y profano.

El significado de valorización característica de la vida consagrada restituye a la persona humana su realismo, aceptando sus valores y sus límites. La inserción de los religiosos en el mundo puede hacer todavía creíble y estimable su género de vida en el interesante terreno existencial. La *fuga mundi* de una ascética absolutizadora y unilateral ha forzado la bondad de los contenidos de aquel instrumento. El evangélico "estar en el mundo pero sin ser del mundo" (Jn 17,11.16) no exige que se nos quite del mundo, sino que se nos guarde del maligno (Jn 17,15). La genuina *fuga mundi* no es un camino topográfico o una ubicación claustral, sino una opción interior de valorización y de prioridad. Axiomáticamente, *fuga mundi* es *sequela Christi*.

La inserción en el mundo, hoy reivindicada por una parte de los religiosos y reclamada por los contemporáneos, no lleva a mimetizarse y a renunciar a la propia identidad; eso sería traición contra sí mismo y engaño de los hermanos. La inserción es respeto de los valores y de las fisonomías, participación en las alegrías y las esperanzas, en las tristezas y las angustias de los hombres de

hoy, de los pobres sobre todo y de cuantos sufren (GS 1), para presenciar como protagonistas la construcción de la ciudad terrena sobre los fundamentos del Señor (LG 46). De este modo la vida consagrada recuperaría no tanto el concepto cuanto el valor concreto de lo sagrado, que no es separación, sino purificación.

3. **TESTIMONIO Y SIGNO** - La vida consagrada tiene un significado válido de testimonio y de signo. Los contenidos y la cualidad del *testimonio* de los religiosos se deducen de todo lo sintetizado hasta aquí: testimonio de Cristo, testimonio eclesial, testimonio fraterno.

El valor de *signo* consiste en la función profética de la vida religiosa. Algunos filones en los que parece canalizarse y se puede canalizar el profetismo de la vida consagrada, que poseen un valor —aprecio y contestación— para los contemporáneos, son los siguientes:

a) *Lo gratuito*. La vida consagrada se apoya en un carisma: el celibato en la comunidad. Todo carisma es gratuito; es un don. La vida religiosa constituye el espacio para la valorización de los carismas individuales y de cualquier otro don personal. Frente a ideologías teóricas o prácticamente materialistas y dentro de una civilización subyugada por la fascinación del tener y el hacer, la vida consagrada puede situarse como un lugar en el que prevalece el ser. La vida religiosa no es un ministerio, aunque dentro se ejerzan ministerios (como el sacerdocio); es originariamente una vocación a ser, no a tener ni a hacer; y el ser es un don gratuito.

b) *Lo relativo*. A la valorización del ser corresponde la relativización de otros valores. Puesto que la idea de la vida consagrada no apunta a las renunciaciones, sino a las opciones, el peso de estos valores frente a ella permanece inalterado; pero todos los valores terrestres son interpretados como relativos. Son pasajeros y contingentes; se afirman no como absolutos, sino como mediaciones. Valores personales como la libertad, la cultura y la sexualidad; valores sociales como las ideologías políticas y los compromisos civiles; valores humanos como las tradiciones y las perspectivas; valores religiosos como las creencias, los cultos, los mitos, los poderes, las estructuras mismas de la vida concreta, sin duda interpelan al

religioso y piden su actividad y participación sobre todo en situaciones de emergencia, pero él los lee y los señala a todos justamente como relativos

c) *Lo ecológico* El significado ecológico de la vida religiosa consiste en la realización y en las propuestas de garantía y purificación del *habitat* humano global La absolutización de los valores y la adulteración de los valores turba el equilibrio de la ciudad terrestre La vida consagrada, al inspirarse en su tradición y escuchar los signos de los tiempos posee capacidad de introducir en ese equilibrio elementos de depuración Ciertas críticas a privilegios y bienestar de los religiosos pueden encontrar justificación siempre que no sean una coartada Ciertas realizaciones de la vida consagrada como la dimensión comunitaria la comunión de bienes la corrección fraterna el silencio, la creatividad artística el respeto al ambiente la proximidad a la naturaleza etc son una contestación y una propuesta ecológica Esto es lo correlativo a la inserción una invitación a la sociedad a establecer los ritmos de la existencia y a jerarquizar los valores según las inspiraciones centrales de la vida consagrada, una llamada a acercarse

d) *Lo escatológico* [Escatología] El testimonio escatológico que da la vida consagrada a la humanidad y a la Iglesia se sitúa en la perspectiva del venir Mantiene viva la persuasión de que el hombre no posee aquí morada estable sino que anda en busca de la futura (Heb 13,14) El devenir no es lo provisorio absoluto sino el itinerario ineluctable de la conversión, es pasar al lado y a través de las realidades con temporáneas intentando despertar su dinamismo constructivo La solución arquitectónica de esta idea es el claustro antiguo lugar de un caminar infinito y libre Este camino hacia el futuro tiene como objetivo la construcción del reino de Dios en la historia y como término su consecución en la escatología El carisma de la vida consagrada es una contribución a esta construcción y un camino de prefiguración y logro de las realidades últimas del *eskaton*

L. De Candido

BIBL — Arrupe P *Nuestra vida consagrada* Apostolado Prensa Madrid 1972 — Arrupe P

La vida religiosa ante un reto histórico Sal Terrae Santander 1978 — Artigas L *El Espíritu Santo en la vida religiosa* Secr Trinitaria Salamanca 1975 — Boff L *La vida religiosa en el proceso de liberación una experiencia a partir de la periferia* Sigueme Salamanca 1979 — Codina V *Nueva formulación de la vida religiosa* Mensajero Bilbao 1972 — Chico González P *El misterio de la vida religiosa* Revisión comunitaria Centro Vocacional La Salle Bujedo (Burgos) 1976 — Izquierdo L *El proceso psicológico de la desilusión de la vida religiosa* Depalma B Aires 1976 — Macise C *Ser signos de liberación* Cuestionamientos a la Vida religiosa desde las enseñanzas de san Pablo Clar Bogota 1978 — Marañal J B *Religiosos y evangelización después del Vaticano II* Mensajero Bilbao 1970 — Metz J B *Las órdenes religiosas su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo* Herder Barcelona 1978 — Pironio E *Reflexiones sobre la vida religiosa colección de escritos y conferencias* Claude Madrid 1977 — Pironio E *Alegres en la esperanza* Paulinas Madrid 1979 — Regamey P R *La voz de Dios en las voces del tiempo* Redescubrir la vida religiosa Sal Terrae Santander 1971 — Sánchez Mielgo G *Biblia y vida religiosa* Fac de Teol San Vicente Ferrer Valencia 1981 — Vigil J M *Religiosos de hoy experiencia y testimonio* Inst Teol de Vida Religiosa Madrid 1980 — Véase bibl de *Consejos evangélicos*

VIDENTE

SUMARIO I Un fenómeno actual II Visiones y visiones a la luz de la Biblia 1 En el AT 2 En el NT a) Relación entre fe y visión b) Cristo suprema y definitiva revelación c) Visiones y carismas III Continuidad y vicisitudes a lo largo de la historia de la Iglesia 1 Período patrístico 2 En el Medioevo 3 En los ss XVI XVIII 4 Del s XIX a nuestros días IV Orientaciones espirituales 1 Verificar la propia precomprensión 2 Acoger los signos de Dios en su significado existencial 3 Referir todo a Cristo y a su mensaje

I. Un fenómeno actual

En nuestro tiempo, no es difícil encontrar personas que creen poseer carismas particulares y dones extraordinarios Visiones, coloquios lagrimas curaciones profecías y mensajes se les ceden a gran ritmo hasta comprobarse una verdadera explosión de carismas extraordinarios o supuestos como tales "El hecho carismático se ha convertido casi en una costumbre"

Encontramos videntes que afirman tener apariciones al estilo de las de Lourdes o Fatima, incluso asistimos hoy

a una proliferación de apariciones marianas no reconocidas más de 200 desde 1930 a 1971² Un caso típico es el de la señora Rosa Quattrini, la cual desde 1964 tendría citas y coloquios regulares con la Virgen en San Damiano Picentino, son numerosos los peregrinos, sobre todo suizos y franceses, que acuden a este lugar, a pesar de las repetidas prohibiciones del obispo de la diócesis

Además, a nivel de religiosidad popular, en la que resulta más difícil distinguir entre fe cristiana y elementos mágico-sacrales, vemos diversos líderes religiosos que crean en torno a sí movimientos más o menos amplos Giuseppe Gonnella († 1927) creía ser como la encarnación de su sobrino Alberto, al cual se le tributaba culto religioso en Serradice (Salerno) y sosteniendo que hablaba en nombre de aquél relataba cosas del más allá³, Natuzza Evola de Paravati (Catanzaro) sudaba sangre, dice que esta en contacto con las almas de los difuntos y da a los padres de éstos noticias sobre su vida ultraterrena⁴, en Stornarella (Foggia), desde 1959 un campesino de humilde condición Domenico Masselli dice que habla con la Virgen, y una muchedumbre cada vez más numerosa de personas esperan respuesta de la Virgen a los problemas que las angustian⁵

Finalmente en una dimensión más colectiva se han formado "cenáculos carismáticos" en los que los videntes reciben mensajes destinados a grupos enteros Desde 1967, el movimiento neopentecostal católico se ha extendido a más de cien naciones, y cuenta con medio millón de seguidores En sus reuniones hablan en lenguas, realizan curaciones hacen profecías y sobre todo, oran confesando el nombre del Señor Jesús⁶

Este *revival* carismático de implicaciones tan complejas no puede pasar desapercibido al cristiano que pretenda vivir según el Espíritu y construir su propia espiritualidad abierto a los signos de Dios en la historia Habrá de evitarse toda confusión y toda sobrevaloración del fenómeno para no dar en un estado mental ávido de prodigios y mal protegido contra la irrupción de la superstición, guárdese mucho el cristiano del rechazo escéptico o del desprecio hiper crítico de las posibles manifestaciones de Dios en nuestro tiempo, a fin de no convertir en obstáculo lo que podría ser estímulo y ayuda en el camino

de la fe Para una orientación segura, es necesario un cotejo con la palabra de Dios, transmitida en la Iglesia y actualizada a lo largo de los siglos En la fuente genuina de la revelación será más fácil librarse de los prejuicios corrientes y encontrar la orientación precisa De acuerdo con el enunciado de la voz, centraremos nuestra reflexión en el vidente, el cual presenta una rica problemática en la Biblia y en la historia de la Iglesia, dejando para la voz *Carismáticos* la valoración global de los fenómenos extraordinarios

II. Videntes y visiones a la luz de la Biblia

1 EN EL AT - El deseo de ver a Dios es una de las aspiraciones religiosas más persistentes de la humanidad Por lo mucho que estimaban la vista, "el mas agudo de los sentidos permitidos a nuestro cuerpo" (Platón) los griegos fueron de un modo muy particular "un pueblo del ojo" (Rudberg), ver tuvo entre ellos una notable importancia religiosa, hasta el punto de definirse la religión griega como "una religión de la vista"⁷ De Homero a Platón, lo divino por su propia naturaleza no es algo que creer o escuchar, sino algo que ver Si bien los dioses se revelan sólo a unos pocos elegidos, que se sienten presa de un temeroso estupor, falta entre los griegos la idea de que quien ha visto a la divinidad debe morir

En cambio, la religión del AT es la religión de la palabra escuchada "La expresión 'palabra de Yahvé' es la privilegiada, la más frecuente y significativa para manifestar la comunicación divina En las teofanías, la manifestación sensible está al servicio de la palabra Lo principal no es el hecho de ver la divinidad, sino el de oír su palabra Esta primacía del oír sobre el ver constituye uno de los caracteres esenciales de la revelación bíblica"⁸

La preeminencia del aspecto auditivo sobre el visivo es consecuencia necesaria de la concepción de Dios y del hombre en el AT existe un abismo entre la santidad de Dios y la indignidad del hombre que solamente puede ser salvado por gracia e iniciativa de Dios "No puede verme hombre alguno y vivir" (Ex 33,20) Ver se relaciona con el eros, es decir con la tentación humana de tomar posesión de Dios provocando su rebelación, oír, en cambio, es una actitud

receptiva que respeta la iniciativa de Dios y lleva a la obediencia de fe. Por eso la fe bíblica se expresa en la oración preferida de la piedad judía "Escucha, Israel" (Dt 6,4), que se traduce en amor y obediencia cordial a Dios (cf Dt 6,5-6).

Sin embargo, también a la vista hay que reconocerle una función dialéctica en orden a la revelación y a la fe. El AT habla con frecuencia de "hombres que se abrogan el privilegio de haber oído al que no se puede oír y de haber visto al que no se puede ver, y del cual se presentan como embajadores"⁹. Son los profetas u hombres de Dios, a los cuales se llama también videntes. Samuel goza del don de la clarividencia y la gente va a él para tener informaciones "Vamos al vidente" (1 Sam 9,11). En un plano más alto, los profetas en sueños y visiones, entran en contacto con algo que no es de este mundo (Num 24,4-16-17, 2 Cron 18,18, Am 9,1, Is 6,1-13 Ez 1-3). La forma de visión de Dios más privilegiada la disfruta Moisés. Dice el Señor "Yo le hablo cara a cara y a las claras, no en enigmas, y el contempla el semblante de Yahvé" (Num 12,8). Pero, como para Abraham Isaac y Jacob (Ex 6,3) y Elías (1 Re 19,13) tampoco para Moisés se trata de visión directa de Dios, sino de una comunicación particularmente íntima, los textos bíblicos o son procedimientos heterarios o atenuan el sentido de la visión inmediata, afirmando que el profeta ve al ángel o la gloria del Señor (Jue 6,11 Sal 27,4, 96,6) o sus espaldas (Ex 33,23) o el lugar en que se encontraba el Dios de Israel (Ex 24,10 traducción de los LXX).

Sobre las manifestaciones visibles del AT se perfilan algunas orientaciones significativas. a) Ninguna visión de Dios es capaz de dar una descripción completa del mismo que satisfaga el deseo humano, y menos aun la curiosidad. Dios permanece invisible e inaccesible para el hombre pecador, es el Dios oculto (Is 45,15), y cualquier imagen o visión suya es siempre aproximativa y simbólica. Queda, pues, en pie la afirmación neotestamentaria "A Dios nadie lo vio jamás" (Jn 1,18). b) El aspecto visivo de la revelación está en función de la comunicación del mensaje. Es ocasión o simple fondo sobre el cual Dios da a conocer su voluntad por medio de la palabra. La imagen va siempre acompañada de la palabra para la cual se reivindica una primacía incuestionable, ella es el distintivo de

los profetas, los hombres de la palabra (Re 17,2-8 18,1, 21,17-28), que comienzan los oráculos divinos con la fórmula "Así habla Yahvé" (Num 22,16, Jue 6,8, Os 1,1-2, Am 1,3,6,9,11,13). c) Finalmente, las visiones "no constituyen el objetivo supremo de la piedad y de la fe, la cumbre de la ascetis y de la mística, sino que, por el contrario, son un punto de partida no el fin, sino la primera intervención de Dios, que se revela con poder a fin de arrastrar a su pueblo en la historia de la salvación"¹⁰. Los videntes después del terror frente a lo divino, son reconfortados, colmados de gracia y encargados de una misión (Gen 15,1, Dan 7,15, Ex 3,10-12, Jue 6,12-14, Jer 1,4,10), las visiones son el origen de la revelación verbal y de la misión. Solo en algunos textos se perfila la aparición final de Dios (Is 60,2,40,5,52,10, y, sobre todo, Job 19,26,27 "Desde mi carne a Dios tengo de ver. Aquel a quien veré ha de ser mío"), pero solo con muchas limitaciones se puede definir la visión de Dios como acontecimiento escatológico. En todo caso, la manifestación de la gloria de Dios se realiza anticipadamente en la adoración cultural y en la contemplación del Señor en el templo (Sal 63,3,27,4).

2. EN EL NT. Ver asume un relieve cuantitativo mayor que escuchar (680 veces frente a 425). Este dato estadístico invita a considerar más atentamente el significado del momento visivo en la revelación neotestamentaria aunque sin atribuirle de entrada un primado cualitativo.

a) *Relación entre fe y visión*. Si la fe cristiana nace de la escucha (Rom 10,17), supone sin embargo, la experiencia ocular de los testigos de la palabra (Lc 1,2, 2 Pe 1,8, 1 Jn 1,1). El proceso físico de ver expresa el carácter concreto de la manifestación de Jesús frente a todo docetismo (Jn 7,29, 10,24-28, 12,19) pero resulta en sí mismo insuficiente para producir la fe. Puede desembocar en el rechazo de Cristo ("Me habeis visto y no creéis", Jn 6,56) o en acogida del mismo (Jn 1,12), mediante la perfecta comprensión del significado de su persona ("El que vea al Hijo y crea...", Jn 6,40). Los evangelios oscilan entre la valoración de ver como propedéutica de la fe ("Dichosos vuestros ojos, porque ven", Mt 13,16) y su superación por la acogida de la palabra

de Jesús sin basarse en los signos (Jn 4,48-53). "Dichosos los que creyeron sin haber visto" (Jn 20,29). Se puede, pues, establecer una graduación ascendente de los varios tipos de fe imperfecta, que responde a una búsqueda insaciable de "milagros y portentos" (Jn 4,48), la intermedia, que pasa de los signos a la percepción de la gloria de Dios en Cristo (Jn 1,14), la perfecta, que sin basarse en los signos consiste en un encuentro existencial y en un confiado abandono a la persona y palabra de Jesús (Mt 8,10,12, Jn 3,17,18). En definitiva son dichosos los que captan el contenido del ver el significado de los acontecimientos, los que a través de "los ojos de la mente" llegan a un conocimiento más profundo de Cristo y del plan de la salvación (Ef 1,18-25). Aun prescindiendo de la visión como base la fe mantiene un elemento cognoscitivo y contemplativo. Percepción interior de la persona de Cristo, la fe es una mirada "Verán al que traspasarán" (Jn 19,37). "Correr, fijando nuestra mirada en Jesús el autor y consumador de la fe" (Heb 12,1-2). La condición de fe y no de visión (2 Cor 5,7), implica un conocimiento opaco e indirecto (1 Cor 13,12) al cual sucederá el conocimiento perfecto y claro en la vida eterna (1 Jn 3,2, 2 Cor 3,18).

b) *Cristo, supremo y definitiva revelación*. También para el NT Dios permanece invisible (Jn 6,46, 1 Tim 1,17,6,16, Col 1,15) sin embargo además de en la creación y en la historia de su pueblo se revela de modo definitivo en Cristo "imagen de Dios invisible" (Col 1,15). La gloria divina "brilla en el rostro de Cristo" (2 Cor 4,6), de forma que puede ser contemplada por los discípulos (Jn 1,14), revelación suprema del Padre. Cristo es ya la vía obligada para llevar a El (Jn 14,6-11). Dios ya no es accesible más que en Jesús único lugar de encuentro con El (Jn 4,21-24), verlo, contemplarlo es ver al Padre. Por encima de las manifestaciones de Cristo resucitado y de su última aparición (2 Tes 2,8, 1 Tit 6,14, 2,13) puede llegarse a su conocimiento a través de la apertura al Espíritu la adhesión a su palabra (Jn 14,20,21,25-26) y, sobre todo, mediante el amor "Al que me ama lo amaré mi Padre y yo lo amare y me manifestaré a él" (Jn 14,21).

c) *Visiones y carismas*. El NT refiere varias comunicaciones divinas a través

de visiones *angelofanias* (en los relatos de la infancia Mt 1,20, 2,13,19, Lc 1,11,28, 21,9-13, de la resurrección, Mt 28,2,7, Mc 16,5, Lc 24,4,23, Jn 20,12, y de la ascensión, He 1,10), *crstofanias* (en la transfiguración, Mt 17,1-8, apariciones de Cristo resucitado, Mt 29,9-10, Lc 24,15,16,36,51, Jn 20,21, a Esteban He 7,55 a Pablo He 9,4,5 a Ananías, He 9,10-15), *imágenes simbólicas* (He 10,9,16, Ap 4,1-22,5). Esta larga lista atestigua la importancia que han tenido las visiones en la Iglesia primitiva. Son dignas de consideración "las visiones y revelaciones" de Pablo (2 Cor 12,1-6) especialmente su encuentro con Cristo resucitado en el camino de Damasco, tan decisivo para su vocación y para su doctrina (He 9,4,5, 22,5,16,26,9-18, Gal 1,12,17). Todas estas visiones están unidas a un mensaje y a una misión que constituyen su fin "Las apariciones van constantemente ligadas a una revelación verbal y en ningún caso se destaca únicamente el momento visivo. Podemos concluir que la revelación verbal es un elemento constitutivo de las apariciones"¹¹. Lo mismo los ángeles que Cristo son siempre portadores de un mensaje y hacen un encargo, las visiones llevan al reconocimiento de Cristo y a una fe más auténtica, al testimonio y a la misión. Otras veces se limitan a indicar el camino misionero o el comportamiento que ha de observarse en determinadas circunstancias (He 10,9-16, 16,10, 27,25), o bien comunican los secretos de la historia, el triunfo de Cristo y la condición escatológica de la Iglesia (Apocalipsis).

Respecto a la valoración de las visiones, no existe en el NT parámetro diverso al de los carismas, en particular la profecía, a la que van unidas por implicar siempre un mensaje verbal. San Pablo, beneficiario de visiones y revelaciones personales, se cuida de desconfiar o despreciar los dones provenientes del Espíritu, por eso amonesta "No extingáis el Espíritu. No despreciéis las profecías" (1 Tes 5,19-20), y positivamente "Aspirad a los dones espirituales, pero sobre todo al don de profecía" (1 Cor 14,1). Con todo frente a los corintios tentados a apreciar sobre todo los dones más espectaculares y a utilizarlos en una atmósfera anárquica como en ciertas ceremonias paganas, san Pablo da normas precisas

• Es necesario someter a examen los diversos carismas para verificar su

autenticidad a través del “discernimiento de espíritus” (1 Cor 12,10) Criterio fundamental de discernimiento es que el verdadero carisma lleva a confesar que Jesús es el Señor (1 Cor 12,3), es esencialmente cristocéntrico, porque une a Cristo en la fe [↗Discernimiento]

- Se precisa, además, relativizar los carismas, en especial los dones llamativos, porque el “camino superior” (1 Cor 12,31) es la ↗caridad San Pablo traza luego una jerarquía de valores, en cuyo vértice se encuentra el amor fraterno, en el que reina la sinceridad, el olvido y el don de sí (1 Cor 13,1-13), viene a continuación la profecía, debido a su utilidad para la asamblea (1 Cor 14,1-5), quedando reservado el último puesto para el carisma más espectacular la glosolalia (1 Cor 12,28, 14,5) Forzado a gloriarse de sus visiones, Pablo confiesa que eso puede conducir a la soberbia, y solo con renuencia habla de estas cosas (2 Cor 12,1-6)

- Finalmente los carismas están ordenados a la edificación de la comunidad (1 Cor 14,12) “A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común” (1 Cor 12,7) Todo don espiritual ha de ser a la vez un servicio responsable para el bien de la Iglesia

A diferencia de los otros autores del NT la eclesiología de 1 Jn no contiene la enumeración de muchos carismas. Uno solo es el don la revelación del Padre en el Hijo por medio del Espíritu (1 Jn 2,20-23), los ministerios son sustituidos por una situación fundamental única el discipulado, que no tiene necesidad de maestros (1 Jn 2,21) “Se trata de proposiciones extremas, que estarían encuadradas en un contexto que por desgracia, es difícil de reconstruir, en todo caso se las entiende como crítica extrema dentro del mismo cuadro eclesiológico y eclesial neotestamentario”¹²

Para concluir, el NT confirma dos datos del AT acerca de las visiones y de su significado. Dios permanece invisible e inaccesible incluso cuando se manifiesta, las visiones están en función del mensaje y de la misión. Además, el NT agudiza la tensión entre fe y visión, contempla la visión de Dios como término definitivo del camino cristiano, presenta a Cristo como imagen del Dios invisible y plenitud de revelación y en-

cuadra los dones extraordinarios en la doctrina de los carismas. Las visiones son apreciadas en el NT, pero su valor es relativo, en efecto, se afirma el primado de la escucha de la caridad, del ver espiritual y de la visión escatológica

III Continuidad y vicisitudes a lo largo de la historia de la Iglesia

Los siglos cristianos presentan una serie casi ininterrumpida de videntes, portadores de mensajes y revelaciones. En cambio, es discontinua la valoración de los mismos, la cual pasa del entusiasmo a la desconfianza según los varios períodos

1 PERÍODO PATRÍSTICO Las comunidades cristianas del siglo II viven el paso de la estructura apostólica profética a la pastoral jerárquica. La institución carismática entra en crisis, pero sigue siendo privilegiada y preferida, por ejemplo, por la *Didaje*, para la cual los obispos y los diaconos “realizan el mismo ministerio que los profetas y los doctores” (XV, 1), el mismo documento supone un número destacado de profetas, ya que pone en guardia contra el falso profeta, al que describe como “alguien que hace comercio con Cristo” (XII, 5) En la línea de la apocalíptica, lo mismo el *Pastor* de Hermas para la *Ascension de Isaías*, los dos de mediados del siglo II se presentan como relación de visiones a las que se pide prestar atención para huir de las prevaricaciones precedentes a la parusía (*Asc de Isaías* III, 31), en cambio hay que evitar al pseudoprofeta, porque obra como un brujo, “que no tiene en sí el Espíritu divino y no sabe responder a las preguntas que se le hacen mas que según la humana vanidad ¿es posible que el Espíritu divino se haga pagar para profetizar?” (*Pastor*, precepto XI)

Hacia el año 172 estalla en Oriente la “nueva profecía” de Montano y de algunas mujeres, los cuales creían que eran visitados de modo único y definitivo por el Espíritu Santo y que hablaban en su nombre durante la agitación extática. Según observa L. Volken, “hubiera sido fácil, sin pretexto de combatir eficazmente la nueva profecía condenar todo viso de profetismo. Pero las iglesias no cedieron a esta tentación”¹³ Hacia 180-192, san Ireneo enumera las visiones entre los dones concedidos a los

cristianos “Los verdaderos discípulos del Hijo de Dios en virtud de su nombre y de la gracia recibida, obran en beneficio de los demás según el don que Jesús ha impartido a cada uno de ellos. Algunos ahuyentan a los demonios, otros poseen la presciencia del futuro, visiones o palabras proféticas”¹⁴ El mismo san Ireneo afirma que aquellos “pobres de espíritu que, por no querer admitir a los falsos profetas, le niegan también a la Iglesia la gracia de la profecía” caen en el pecado imperdonable contra el Espíritu¹⁵

A la época patristica, concretamente a san Gregorio Niseno († 394), se debe el primer relato de una aparición mariana la Virgen se habría aparecido a san Gregorio Taumaturgo († 270) para instruirle en lo tocante a los misterios de la fe¹⁶ Las visiones esmaltan la vida de san Cipriano de Cartago († 258), el cual atestigua entre otras cosas la existencia de niños videntes “Entre nosotros, la edad inocente recibe del Espíritu Santo visiones nocturnas y otras a pleno día y ve en el éxtasis con sus propios ojos, escucha y dice aquellas cosas por medio de las cuales el Señor se digna amonestarnos e instruirnos”¹⁷ San Gregorio Magno († 604) narra que María se apareció de noche a una niña para anunciarle su próxima muerte¹⁸, análogamente san Gregorio de Tours († 594) refiere dos visiones de la Madre de Jesús una de ellas a san Martín moribundo¹⁹ el relato de una aparición mariana se encuentra asimismo en la vida de san Ildefonso de Toledo († 567)²⁰

2 EN EL MEDIOEVO - El Medioevo es un período particularmente apto para la proliferación de visiones y profecías, encontramos en él abundantes comunicaciones de milagros, leyendas y apariciones²¹ En particular, el movimiento joaquinita, al dar la preferencia a la misión del Espíritu Santo, favoreció el pulular de videntes y profetas contra los cuales reaccionaron los teólogos de la época. El franciscano David de Augusta observó “Parece que la revelación de cosas secretas y futuras es cada vez más frecuente, con lo cual muchos se dejan seducir por ella, como ha acontecido en las visiones mencionadas, y creen que es obra del Espíritu Santo lo que han creado por sugestión de los sentidos o les ha sido sugerido por el espíritu del error. Por eso estamos hartos hasta el hastío de los innumerables

vaticimos”²² Sin embargo, la crédula aceptación de las revelaciones no juzga nada sobre su posibilidad y utilidad en la Iglesia “En todas las épocas —admite santo Tomás— no han faltado jamás hombres dotados de espíritu profético, no ya para desarrollar una nueva doctrina de fe, sino para guar la actividad humana”²³ Hay que observar que para santo Tomás la profecía más perfecta es la que tiene lugar mediante el diálogo entre dos personas, como ocurre en las apariciones²⁴

Además del caso de santa Juana de Arco († 1431) con sus “voces” y visiones, tuvieron gran resonancia en la Edad Media las revelaciones de varias santas, como santa Catalina de Siena († 1380), santa Angela de Foligno († 1309) santa Gertrudis († 1302) y sobre todo, santa Brígida († 1373) Las revelaciones de esta última ejercieron gran influencia a finales del Medioevo, hasta el punto de ser comparadas a la Sagrada Escritura, provocaron también una disputa teológica entre Gersón († 1429) cancellor de la universidad de París, y Torquemada († 1498), maestro de los sagrados palacios de Roma. El primero era contrario a cualquier fanatismo por las revelaciones, mientras que el segundo era favorable a las obras de la mística sueca ambos elaboraron las primeras exposiciones sistemáticas sobre el discernimiento de las verdaderas revelaciones Bonifacio IX (1389-1404), al canonizar a la santa, aprobó también sus revelaciones²⁵, pero la problemática medieval se prolongaría durante los siglos siguientes

3 EN LOS SS XVI XVIII - En nombre del principio de la “sola Escritura”, la Reforma adoptó una postura negativa frente a las revelaciones. Lutero las ridiculizó y se mostró inflexible con ellas “Ahora que poseemos la Escritura de los apóstoles, no queda nada por revelar después de lo que ellos han escrito. No tenemos necesidad de ninguna revelación particular, ni de milagros”²⁶ Calvino afirma igualmente “Es cierto que cuando tenemos la Sda Escritura nada puede faltarnos, sobre todo en la claridad del evangelio tenemos, como dice san Pablo, la perfección de la sabiduría. Estando así las cosas, los que todavía se sienten adulados por el vano deseo de tener visiones demuestran claramente que no han comprendido lo que es la Sda Escritura”²⁷ De distinto parecer es T. Muntzer († 1525), quien rechaza el

argumento de Lutero “Casi todos afirman tenemos de sobra con la Escritura, no queremos creer en ninguna revelación Dios ya no habla ¿Crees que si esa gente hubiera vivido en tiempo de los profetas hubiera creído en ellos o los hubiera golpeado hasta matarlos? Sí, están tan obcecados por la Sda Escritura que no quieren ver ni oír con cuanta firmeza insiste ella en el hecho de que podemos y debemos ser enseñados solo por Dios”²⁸ Precisamente basándose en la Escritura, que refiere muchas visiones, se podría concluir “Ciertamente, es verdadero espíritu apostólico patriarcal y profético esperar visiones y obtenerlas con dolorosa tribulación”²⁹ La posición muntzeriana se imponía luego a la de Lutero, los movimientos espirituales o iluministas desde los bautistas a los mormones, los adventistas y los pentecostales se sucedían en el contexto protestante atrayendo numerosos adeptos [Protes-tantismo]

También en el campo católico se encuentran los dos bandos en pro y en contra de las revelaciones. Los fenómenos extraordinarios salpican la vida de santos como Ignacio de Loyola (†1556) y Teresa de Ávila (†1582), y algunos teólogos sostienen que las revelaciones privadas pueden determinar un asentimiento de fe³⁰ En cambio, san Juan de la Cruz (†1591) muestra hacia las visiones una severidad casi igual a la de Lutero. Aunque admite la posibilidad y la utilidad de revelaciones particulares como “medio y modo” de camino espiritual, el doctor místico las considera fenómenos no necesarios y que es preciso superar³¹ Un célebre texto de la *Subida del Monte Carmelo* nos descubre el pensamiento de san Juan de la Cruz “Pero ya que esta fundada la ley en Cristo y manifiesta la ley evangelica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué El hable ya ni responda como entonces, porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo hablo junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene mas Por lo cual el que ahora quisiera preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación no solo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa alguna o novedad Porque le podrá responder Dios de esta manera, diciendo Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi Palabra*,

que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallaras en él aun más de lo que pides y deseas Porque tu pides locuciones y revelaciones en parte y, si pones los ojos en él, la hallaras en todo”³²

El movimiento que reduce el valor de las apariciones y los hechos extraordinarios se nutre de las prescripciones de los concilios Lateranense V (1516) y Tridentino (1563) los cuales reservan al obispo y en última instancia, a la Sede apostólica el examen de todo nuevo milagro desemboca en el tratado clásico de Prospero Lambertini, luego Benedicto XIV (†1758), según el cual “a las revelaciones, incluso aprobadas por la Iglesia no se debe ni se puede otorgar un asentimiento de fe católica”³³

En Francia, la renovación religiosa postridentina adopta una andadura mística, con manifestaciones de gusto por lo maravilloso, e incluso por lo diabólico. La veneración de los fieles en vuela durante el s XVII a varias místicas, cuyos éxtasis y revelaciones se nos han transmitido. Marie de Valence, Mme Acarie, Marie des Vallées, sor Inés de Langeac se encuentran entre las mas ilustres. A todas las superó en fama santa Margarita María Alacoque con las apariciones del Sagrado Corazón los años 1673 1675. Los autores espirituales de aquellos siglos aceptaron fácilmente relatos de milagros y leyendas, incluso algunos de ellos, como Olier, confían en las visiones y revelaciones como mensajes enviados por Dios para ayudarles a tomar las decisiones precisas³⁴ Sin embargo, a partir de 1660 cambia la atmósfera y la posición de los místicos se hace mas delicada, el intelectualismo y el psicologismo invaden la piedad, se desconfiaba de todo lo que no es razón, el espíritu crítico hace tabla rasa de las leyendas medievales y el movimiento unionista pide a los católicos menos credulidad frente a las apariciones³⁵ A finales del s XVII la condena de Mme Guyon, de las *Maximas de los Santos*, de Fénelon, y de la *Mística ciudad de Dios*, de María de Agreda, marca el triunfo del antimisticismo y del predominio de la institución sobre los carismas, como puede verse por una frase incisiva de L. Tronson (†1700) “El seminario de San Sulpicio no está a favor de visiones, ni de revelaciones. La fe y las reglas comunes de la Iglesia nos bastan”³⁶

En Italia, durante el s XVIII se reanuda la polemica con L. A. Muratori (†1750), el cual como gran erudito exhorta a los predicadores a no divulgar “milagros falsos” y a no sobrevalorar los verdaderos, puesto que la Iglesia ha canonizado a los santos por sus virtudes. “Los milagros son lo que menos importa de los santos”³⁷ En cambio, san Alfonso de Ligorio (†1787) es propenso a aceptar relatos o ejemplos de milagros y de revelaciones, como se ve en su conocida obra *Las glorias de Maria*, en ella al presentar una colección de 89 ejemplos, declara y precisa su pensamiento “Algunos, preciadose de carecer de prejuicios tienen a honra no creer mas milagros que los que han sido registrados en las santas Escrituras estimando los otros casi como novelas o fabulas de mujercillas. Mas así como es debilidad dar crédito a todas las cosas así por lo contrario rechazar los milagros atestiguados por hombres graves y piadosos, o huele a infidelidad pensando que son imposibles a Dios o huele a temeridad negando credito a estos autores”³⁸

4 DEL S XIX A NUESTROS DÍAS - Precisamente en este periodo que bajo la presión del racionalismo y del control científico hubiera debido registrar un eclipse de las revelaciones se advierte un aumento de apariciones algunas de las cuales dan lugar a continuas peregrinaciones y ejercen una profunda influencia en la vida de los fieles. Es la era de las grandes apariciones marianas, examinadas y aprobadas a nivel diocesano y aceptadas o recomendadas por los romanos pontífices comienzan con las visiones de santa Catalina Labouré (1803) siguen con las de La Salette (1846) Lourdes (1858), Pontmain (1871), Fatima (1917) Beauraing (1932) y Banneux (1933). Estas apariciones a diferencia de las lagrimas marianas de Siracusa (1953) no acompañadas de ninguna revelación verbal, van siempre unidas a mensajes y a veces a “secretos”, además los videntes no pertenecen a las categorías de los apóstoles y profetas como en los primeros tiempos, ni a los religiosos y a las mujeres como desde la Edad Media en adelante, sino que son generalmente niños de ínfima extracción social. Si el pueblo sintonizó inmediatamente con ellos y acogió su mensaje, los teólogos se ocuparon de establecer el tipo de fe que se debía prestar a tales videntes. De ordinario se

ha permanecido fieles al pensamiento de Benedicto XIV, el cual admitía respecto a las revelaciones sólo “un asentimiento de fe humana según las reglas de la prudencia”, sin embargo en 1949 K. Rahner avanza la tesis de que las revelaciones con demasiada ligereza de nominadas privadas, exigen un asentimiento de fe divina “Según los principios de la teología habitual no se ve por que una “revelación privada” no se impone a la fe de cuantos han tenido conocimiento de ella y admiten con suficiente certeza que viene de Dios, no se puede exigir para la revelación privada una certeza mayor de la considerada suficiente para garantizar la revelación oficial. No se comprende por que el origen divino de diversas revelaciones privadas no podría ser reconocido por todos y por que este reconocimiento no implicaría para todos el derecho y el deber de la adhesión de fe divina”³⁹ En una perspectiva espiritual se coloca una importante afirmación de Juan XXIII “Siguiendo a los papas que desde hace un siglo han recomendado a los católicos prestar atención al mensaje de Lourdes, os estimulamos a escuchar con sencillez de corazón y rectitud de espíritu los avisos saludables —y siempre actuales— de la Madre de Dios. No se maraville nadie de que los romanos pontífices insistan en esta gran lección espiritual transmitida por la niña de Massabielle. Constituidos custodios e intérpretes de la divina revelación contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición, es para ellos un deber recomendar a la atención de los fieles —cuando después de maduro examen lo estiman oportuno para el bien común— las luces sobrenaturales que Dios se complace en dispensar libremente a ciertas almas privilegiadas, no para proponer nuevas doctrinas sino para guiar nuestra conducta”⁴⁰ Habrá que valorizar esta línea de aceptación de los carismas si se quieren evitar actitudes demasiado entusiastas o excesivamente restrictivas.

IV. Orientaciones espirituales

Rara vez ha tenido lugar frente a los videntes y los relatos de visiones y revelaciones una contraposición de tendencias tan marcada como la existente en nuestro tiempo. El hombre del s XX es alérgico a los milagros, considera inverosímil que Dios rompa las leyes natura-

les por él establecidas; los videntes serían simples visionarios y los fenómenos prodigiosos serían tenidos por tales hasta tanto no se descubra su explicación científica. En cambio, a nivel popular se propende a buscar y admitir tales intervenciones extraordinarias, a propagarlas con convicción entusiasta y a dejarse interpelar por ellas hasta transformar la propia existencia. Para una postura correcta frente a las visiones, según se desprende de la revelación bíblica, de la tradición eclesial y del progreso científico de nuestro tiempo, pueden proponerse las siguientes orientaciones espirituales:

1. VERIFICAR LA PROPIA PRECOMPRESIÓN - El primer paso a dar es explicarse las razones de la propia cultura y mentalidad, de esa serie de actitudes y de opciones condensadas en la palabra "precomprensión". En las dos tendencias arriba recordadas, la precomprensión posee un carácter restrictivo; en la primera se limita el espacio de intervención de Dios en la historia; en la otra se dejan de lado las mediaciones crítico-científicas. Un encuentro en profundidad exige dos convergencias ideológicas:

a) Es preciso admitir que Dios, señor del universo, es libre de intervenir en la historia, no por el gusto de romper el ordenamiento del mundo o de quebrantar la creación, sino para manifestarse al hombre y atraerlo a un diálogo religioso de salvación. Más que ruptura de las leyes naturales, el milagro es liberación del universo físico de los límites a que está normalmente sometido, para que pueda insertarse mejor en un orden superior y total. "Por una parte, es perfectamente inteligible que el universo físico alcance su sentido habitual en el determinismo de sus leyes; pero, por otra, no es menos comprensible que Dios manifieste, con una iniciativa totalmente gratuita en la historia y en el cosmos, la iniciativa aún más gratuita de la salvación comunicada en Jesucristo"⁴¹. En principio es, pues, posible que Dios se revele a través de visiones, concediendo al hombre la facultad de percibir cosas normalmente inaccesibles a su experiencia visual y auditiva. Atrincherarse tras la afirmación de que el milagro es un hecho cultural, ligado a la visión particular del mundo y del hombre, contradice la experiencia bíblica de Dios, que es el

centro irrenunciable de la revelación veterotestamentaria: "El israelita no tenía la idea de un cosmos con leyes fijas, a la manera de un reloj de cuerda, que sigue solo su curso. Al contrario, tenía vivísima la idea de un Dios que obra en la naturaleza"⁴². Rechazar los gestos insólitos de Dios es, en último análisis, quitarle a Dios la conducción de la historia y hacer de él un ser sin inventiva o indiferente. Todo se reduce en el fondo a esta pregunta: la historia ¿es sólo obra del hombre o es también historia de salvación, en la que Dios, respetando la autenticidad del hombre, es su protagonista? Sólo el que acepta una historia de la salvación puede discernir los signos que en ella Dios ha sembrado. La alergia al milagro debe sustituirse por una apertura a Dios y a los varios modos en que le place revelarse.

b) Se debe, por otra parte, renunciar a todo entusiasmo acritico, que corre el riesgo de tomar como signos de Dios fenómenos atribuibles a causas del todo naturales, cuando no a errores y engaños. Ya la Biblia pone en guardia contra los falsos profetas (Mt 7,15; Mc 13,22; 1 Jn 4,1), y san Pablo recuerda la necesidad de examinar los carismas (1 Tes 5,12,19-21); el discernimiento es particularmente necesario hoy, cuando el progreso de las ciencias humanas ofrece mayor espacio para una verificación crítica de los fenómenos extraordinarios y un examen psicológico de los videntes. Si la tradición eclesial remite a la santidad de la vida, a la ortodoxia del mensaje y a los frutos de vida cristiana para juzgar sobre la veracidad o la falta de veracidad de las apariciones, hoy es preciso atender también a la personalidad, a los condicionamientos y al equilibrio psíquico de los videntes. Partiendo de la totalidad de los fenómenos, se procede a analizar sus diversos elementos y las varias interpretaciones, hasta que, después de un continuo movimiento dialéctico del hecho al contexto, se consigue retener como única hipótesis coherente la de una intervención divina. En el caso de una persona que afirma haber tenido apariciones, el espíritu crítico moderno se hace al punto preguntas: "¿Se trata de un caso de superchería o de engaño? ¿Es un tipo patológico, histórico o mítomano?". La hipótesis del engaño deliberado puede desaparecer después de examinar la sinceridad habitual del vi-

dente en cuestión, la ausencia de fines segundos, tales como el beneficio o la afirmación de sí mismo, así como la convergencia sustancial de sus diversas declaraciones. También el diagnóstico patológico puede arrinconarse si se encuentran en el vidente signos diversos a los de los enfermos psíquicos: sentido de la realidad, serenidad de ánimo, exclusión de exhibicionismo. Con todo, desde el punto de vista fenomenológico está comprobado que "las visiones y audiciones de tipo imaginario no ofrecen en cuanto a su mecanismo ninguna diferencia en el místico y en el alucinado corriente"⁴³, es decir, entran en el mecanismo alucinatorio, en el cual "el inconsciente del sujeto se expresa utilizando símbolos visuales para manifestar su deseo profundo... Se trata de un fenómeno subjetivo condicionado por todo un mundo cultural, emocional, familiar, inconsciente; fenómeno subjetivo, en el cual el inconsciente se expresa bien aisladamente, bien de modo colectivo y contagioso. Esto se corresponde con mecanismos electroquímicos muy complejos, que tienen lugar en el cerebro y lo modifican a nivel de las células occipitales"⁴⁴. Circunscribir estos fenómenos al análisis clínico-psicológico sería, según una comparación de Jung, como estudiar la catedral de Colonia deteniéndose en el análisis químico de las piedras que la componen. Es importante examinarlos en el contexto religioso inmediato, en el cual pueden asumir valor de signos divinos que autentican una misión o coronan una vida santa, lo mismo que en el contexto más amplio del cristianismo como historia de salvación. Aunque siempre faltará una certeza matemática, al *creyente* le es posible alcanzar la convicción de que un fenómeno, sea o no explicable naturalmente, representa una auténtica intervención de Dios en la historia. Se diferencia de acontecimientos análogos ajenos a la lógica estricta de la fe en su principio y en sus consecuencias. Se nos remite, pues, al contexto general de la historia de la salvación: vidente, mensaje y efectos han de ser un claro testimonio de Cristo y una palabra homogénea con la revelación bíblica.

2. ACOGER LOS SIGNOS DE DIOS EN SU SIGNIFICADO EXISTENCIAL - A veces ha prevailecido en la Iglesia una actitud severa y represiva con los videntes, las apariciones y todo género de profetis-

mo, sobre todo en el período postridentino, en el que había que proteger las instituciones de los posibles abusos del carisma. Después del Vat. II, se concede mayor espacio al elemento carismático, puesto que "el Espíritu Santo... distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, 'distribuyendo a cada uno según quiere' (1 Cor 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia" (LG 12). Si la Iglesia es criatura del Espíritu, el cual despierta o suscita los carismas en los fieles, negarlos o cerrarse ante ellos equivale a no tener en cuenta el plan de Dios y sus solícitas atenciones. Por eso el Vat. II, aunque recuerda la necesidad de examinar los carismas extraordinarios por parte de la autoridad eclesial, invita a una actitud de aceptación prudente y gozosa: "Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. Los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos del trabajo apostólico. Y, además, el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad de la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. 1 Tes 5,12 y 19-21)" (LG 12). Parece, pues, decretado el fin de la lucha negativa con que se reaccionaba ante visionarios, videntes e iluminados. El método represivo, además de no ser evangélico ni estar de acuerdo con la libertad religiosa (DH 1-2), no tiene éxito, puesto que lleva a la formación de sectas o grupos cerrados, y no a su eliminación; además descuida el contenido positivo y los valores de que son portadores los videntes, privando a la comunidad de útiles estímulos para remediar las carencias y anormalidades de la praxis eclesial en una determinada época histórica.

Tales estímulos surgen hoy en la Iglesia ciertamente de aquel nuevo tipo de profetismo que descubre la voluntad de Dios y sus llamadas en los "signos de la tierra", es decir, en los "signos de los tiempos". Son conocidas las interpeleciones de personalidades religiosas de nuestro siglo que han leído proféticamente en historia, han indicado por

anticipado su movimiento y han sacudido las conciencias para que salieran de su tranquila indolencia y adoptaran un compromiso concreto y actual. Porque "llevarnos en la sangre la desconfianza, ciertamente nada cristiana, frente a los profetas", hemos de "temer muy seriamente no prestar atención a los profetas, burlarnos de ellos y darles muerte"⁴⁵, contentándonos luego con honrarlos mediante una fácil glorificación póstuma. Aunque más problemático para nuestra época secularizada, existe un profetismo de tipo místico, que lee más bien los "signos del cielo"; a la búsqueda laboriosa de la presencia de Dios en la historia prefiere la apertura a los mensajes divinos y la transparencia para interferir lo menos posible su contenido, destinado a los hombres.

En la vida espiritual del vidente, la experiencia de las revelaciones no puede ser desvalorizada o reducida a algo accesorio; marca profundamente el itinerario religioso como un cambio decisivo y determinante. Un ejemplo clásico nos lo ofrece santa Teresa de Ávila, a quien bastaba una sola visión para sentirse claramente transformada: "Yo me veía otra en todo... Jamás me podía pensar de haber visto estas visiones celestiales y por todos los bienes y deleites del mundo sola una vez no lo trocará; siempre lo tenía por gran merced del Señor y me parece un grandísimo tesoro y el mismo Señor me aseguraba muchas veces. Yo me veía crecer en amarle muy mucho"⁴⁶.

Cambios radicales semejantes a éstos tienen lugar en cuantos se ponen en contacto con fenómenos de revelación, siempre que de la impresión inicial se pase a ahondar en el significado profundo de tales acontecimientos: signos interpeladores de Dios, el cual se interesa personalmente por la salvación humana; llamadas de estilo profético, que sacuden de la inercia e infunden esperanza; invitaciones a la conversión y a la vida evangélica y, a menudo, manifestaciones de la maternal solicitud de María por sus hijos en momentos históricos particulares. Responden también a la irreparable necesidad humana de hechos, de intervenciones concretas y existenciales de Dios en el mundo; a esa sed de prodigios, que es un acercamiento, imperfecto pero auténtico, a la fe exigida al cristiano.

3. REFERIRLO TODO A CRISTO Y A SU MENSAJE - Acoger las interpelaciones de

las revelaciones no significa absolutizarlas y aislarlas del conjunto de la vida cristiana: sería dispersivo e irrespetuoso con la jerarquía de valores no vincularlas a la revelación definitiva realizada por Dios en Cristo, palabra última y acontecimiento final, en el cual únicamente está "el camino, la verdad y la vida" (cf Jn 14,16). Efectuando una concentración cristológica, el Vat. II supera la doctrina preconiliar de la clausura de la revelación con la muerte del último apóstol⁴⁷ y afirma que es Cristo "la plenitud de la revelación" (DV 7). Si permanece cerrado el camino a una revelación más perfecta o en contraste con la economía cristiana, que "por ser alianza nueva y definitiva, nunca pasará" (DV 4), no ha de olvidarse la obra del Espíritu Santo, el cual lleva a la plenitud de la verdad (Jn 16,13), siempre en armonía con el evangelio de Cristo (Jn 14,16). La revelación bíblica sigue siendo normativa, si bien no es un mensaje cerrado, sino un anuncio al que todo cristiano está llamado a darle forma en consonancia con las nuevas exigencias de los tiempos. Por tanto, las apariciones han de resolverse, en última instancia, en un encuentro personal con Cristo y en la plena adhesión a su palabra: "Por esto distinguiréis el espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa a Jesús, el Cristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios" (1 Jn 4,2-3). Un factor discriminante entre las apariciones verdaderas y las presuntas es que las primeras hacen revivir el evangelio; en los santuarios relacionados con ellas se renuevan los prodigios, reaparecen las multitudes, renacen la esperanza y la alegría, se perdonan los pecados, vuelve a escucharse el mensaje de Cristo y se reafirman los compromisos cristianos. Tales apariciones "son como signos y mediaciones espirituales que nos permiten acercarnos y recibir el único don de la gracia en el Señor Jesús. A su modo, nos hacen presente el evangelio"⁴⁸.

Los mayores riesgos que amenazan a una espiritualidad nutrida de apariciones son la actitud pesimista y temerosa, y el comportamiento intimista y evasivo. A tales peligros se pone remedio recurriendo asiduamente a las enseñanzas bíblicas sobre la vida filial en libertad y alegría, que ninguna previsión, por tétrica que sea, puede turbar, y sobre la primacía de la caridad con respecto a los carismas y de la fe con

respecto a la visión. Sobre todo, no hay que otorgar confianza a videntes o a mensajes que confinan con el "naufrajo de la misma presencia individual" o con "la experiencia de *ser-manejado*" los factores propios de la existencia mágica⁴⁹; el recurso a Dios, a María o a los videntes no debe tender a una confianza irresponsable, sino a establecer una comunión de amor que lleve a la realización del reino de Dios en la justicia y en la caridad. La presencia de Dios en el mundo no ha de verse en términos de evasión, sino de realización histórica del hombre y de transformación de la realidad. Si es cierto que "el hombre no vive sin visiones"⁵⁰, también lo es que ellas no bastan para la salvación; ésta se alcanza sólo por una fe expresada en el amor (Gál 5,6; 1 Cor 13,1-13), o sea, en una presencia religiosa históricamente significativa.

S. De Fiore

Notas.—(1) D. Grasso, *Il fatto carismatico, en Segno dei tempi? I fatti straordinari del popolo di Dio*, Megalini, Brescia 1974, 29.—(2) B. Billet, *Le fait des apparitions non reconnues par l'Église, en Vrais et fausses apparitions dans l'Église*, Lathielleux-Bellarmin, Paris-Montreal, 1975, 6; *Le dossier des apparitions non reconnues par l'Église*, en "Cahiers Mariels", n. 77 (1971), 93-123; G. Lambertini, *Fenomenologia dei fatti straordinari di questi ultimi decenni in Italia, en Segno dei tempi?...* o. c., 41-105.—(3) Cf A. Rossi, *Un caso di magia tra i monti picentini* (multicopiado), Università Studi, Salerno 1976, 121.—(4) Cf A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari 1971, 67-69.—(5) Cf R. Cipriani, *La religiosità popolare in Italia: due ricerche su magia e politica nel Mezzogiorno, en Religione e politica. Il caso italiano*, Coines, Roma 1976, 61-78.—(6) Cf R. Laurentin *Pentecostalismo cattolico, Riesgos y futuro*, PPC, Madrid 1975.—(7) Cf W. Michaelis, *Oratio*, en *GLNT*, VIII, 896.—(8) R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Sigüeme, Salamanca 1977, 18 y 42.—(9) N. Lohfink, *I profeti ieri e oggi*, Queriniana, Brescia 1975, 13-14.—(10) M. Bouttier, *Ver*, en *Vocabulario bíblico*, Marova, Madrid 1973, 346.—(11) W. Michaelis, a. c. (nota 7), 1003.—(12) P. C. Bari, *La chiesa primitiva*, Queriniana, Brescia 1977, 74.—(13) L. Volken, *Le rivelazioni nella chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1963, 66.—(14) S. Ireneo, *Adv. Haer.*, II, 49, 3.—(15) *Ib.*, III, 11, 9.—(16) S. Gregorio Niseno, *Vita S. Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, 909-913.—(17) S. Cipriano, *Epistola 16*, 4, CSEL III-2, 520.—(18) S. Gregorio M., *Dialoga IV*, 17, PL 77, 548-549.—(19) S. Gregorio de Tours, *De miraculis S. Martini*, I, 5, PL 71, 928; *De gloria martyrum*, I, 10, PL 71, 714-715.—(20) *Vita S. Ildephonsi a Cavilano edita*, PL 96, 43-48.—(21) Es particularmente famosa la *Legenda aurea* de Jacopo da Voragine y la *Legenda Theophilii*; para las apariciones ma-

rias, además de la referida en la *Vita Odonis Cluniacensis*, II, 20, PL 153, 72, cf G. M. Besutti, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani in Italia, en De cultu mariano saeculis VI-XI*, Pont. Acad. Mar. Inter., Roma 1972, V, 275-305.—(22) David D'Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione...*, I, 3, c. 67, Quaracchi 1899, 260-261.—(23) S. Th., II-II, q. 174, a. 6, ad 3.—(24) *Ib.*, II-II, p. 171, a. 1, ad 4; q. 174, a. 3.—(25) Cf L. Volken, o. c. (nota 13), 95-102.—(26) M. Lutero, *Werke* (Weimar), 46, 65.—(27) J. Calvini opera, *XVI sermone su Giobbe*, Corpus reform., 61, 203.—(28) T. Müntzer, *Explicita messa a nudo della falsa fede...*, en *Scritti politici*, Claudiana, Turin 1972, 158.—(29) T. Müntzer, *Spiegazione del II capitolo del profeta Daniele*, ib., 112.—(30) F. Suárez, *De fide*, disp. 3, sect. 10, n. 1, en *Opera omnia*, Paris 1859, 90.—(31) S. Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, I, 2, c. 22, n. 3, en *Vida y obras*, Ed. Católica, Madrid 1974, 546.—(32) *Ib.*, n. 5, 547.—(33) *De servorum Dei beatificatione*, I, 2, c. 32, n. 11.—(34) Cf L. Cognet, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1850*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, 406.—(35) Cf L. Cognet, *Crepuscule des mystiques*, Desclée, Tournai 1958; P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du XVII siècle. Autour du Jansénisme et des "Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indisciplinés"*, Cerf, Paris 1958.—(36) L. Bertrand, *Correspondence de M. L. Tronson*, Lecoffre, Paris 1904, II, 311.—(37) Lamindo Britanio (L. A. Muratori), *Della regolata divozione de' cristiani*, Albrizzi, Venecia 1747, 281.—(38) S. Alfonso M. de Ligorio, *Opere ascetiche*, VII: *Le glorie di Maria*, p. II, Roma 1937, 359.—(39) K. Rahner, *Les révélations privées*, en "RevAscMyst", 25 (1949), 508.—(40) Juan XXIII, *Mensaje radiofónico a los fieles reunidos en Lourdes en el centenario de las apariciones (18-2-1959)*.—(41) R. Latourelle, *Milagro*, en NDT, II, 1066-1067.—(42) B. Maggioni, *Miracolo*, en *Dizionario teologico* (Bauer-Molari), Cittadella, Asis 1974, 431, el cual remite a W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament*, 2/3, Göttinga 1961, 110ss.—(43) R. Zavalloni, *De apparitionum phaenomenologia, en Maria et ecclesia*, Pont. Acad. Mar. Inter., Roma 1962, XII, 327.—(44) M. Oraison, *Le point de vue du médecin psychiatre clinicien sur les apparitions, en Vraies et fausses apparitions...*, o. c. (nota 2), 134-135.—(45) N. Lohfink, *I profeti ieri e oggi*, o. c. (nota 9), 88-89.—(46) Sta. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, en OC, Ed. Católica, Madrid 1962, c. 27, 1 y c. 29, 4.—(47) Cf A. Mattioli, *Realtà e senso della pienezza della rivelazione di Dio in Cristo, en Costituzione conciliare "Dei Verbum"* (Atti della XX settimana bíblica), Paideia, Brescia 1970, 57-110; K. Rahner, *Sobre el problema de la evolución del dogma*, en ET, I, 51-92.—(48) L. Lochet, *Apparitions*, Desclée, Paris 1968, 64.—(49) Cf E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milán 1976, 71-75.—(50) R. A. Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Il Mulino, Bologna 1970, 802.

BIBL.—AA. VV., *¡La Virgen siempre! Significado e influjo de sus mensajes en la historia de la salvación*, Apostolado Prensa, Madrid 1969.—AA. VV., *Vraies et fausses apparitions*

dans l'Eglise, P Lathielleux Paris 1973 — AA VV. *Les visions mystiques* (febrero 1977 de *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*) — AA VV. *Revelacion y experiencia*, en "Concilium" 133 (1978) — Barth K *La revelación como abolición de la religion*, Marova Madrid 1973 — Cox H *La seducción del espíritu*, Sal Terrae Santander 1979 — Gadamer H G *Verdad y método*, Sigume Salamanca 1977 — Guitton J *La superstición superada*, Ceme Salamanca 1973 — Iturrioz D *Revelaciones privadas Estudio teológico*, Razón y Fe Madrid 1966 — Lévi Straus C *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964 — Lhermitte J *Místicos y falsos místicos* Studium Madrid 1958 — Rahner K *Visiones y profecías*, Dinor Pamplona 1956 — Royo Campos Z *La revelación privada*, Granada 1969 — Staehlin J M *Apariciones Ensayo crítico*, Razón y Fe Madrid 1954 — Volken L *Las revelaciones en la Iglesia*, Madrid 1962

VOCACION

SUMARIO 1 Metodología 1 Observación inicial 2 Autonomía vocacional 3 Diferencias vocacionales 4 En la raíz del problema 5 Dos consecuencias importantes II Camino de la vocación 1 El Dios que llama a) La voz de la sangre b) El ambiente, c) La historia 2 El hombre que responde a) Dificultad de la respuesta vocacional b) Apertura a los demás c) Dominio del ambiente d) Acompañar la respuesta

Las paginas que siguen hablan de la vocación o llamada en general Esta palabra puede ser en estos años un "test" importante En el enfoque que se dé al estudio de esta palabra se manifestarán posturas encontradas de no escasa importancia para la espiritualidad Seremos breves en la exposición por razones obvias, que entendera en segunda el lector

I. Metodología

Al abordar el tema de la vocación, quizá lo más importante sea la metodología Es ésta la que parece debe ser cambiada radicalmente Todo lo demás dependerá de aquí Dependieran tanto los temas como su desarrollo En los siguientes puntos puede quedar reflejada la problemática metodológica de la vocación mirada desde el punto de vista cristiano ángulo al que, lógicamente, no queremos renunciar

1 OBSERVACION INICIAL - Ojeando diversos diccionarios de ciencias eclesiás-

ticas, el lector puede observar estas distintas posturas ante la palabra vocación o que no estudian la palabra¹, o que en su desarrollo cuentan sólo² o muy particularmente la llamada vocación *sagrada*, encarnada en la consagración religiosa y en el ministerio jerárquico³ Puede incluso observarse que cuando ha sido ampliado el campo de los ministerios, dando nacimiento a ministerios *laicales*, éstos parecen ministerios jerárquicos de segunda clase Introduce casi en un estado personal distinto y relacionan con unos contenidos típica mente sacrales

Estas diferencias insinúan que algo sucede en la metodología del estudio vocacional Porque la situación, una situación tan diferente, es realmente anómala

2 AUTONOMÍA VOCACIONAL - En una primera observación, lo que se capta es que la *vocación* no tiene autonomía, sino que desaparece ante ciertas *vocaciones*, concretamente ante la vocación religiosa y sacerdotal Y esto es grave Siempre que una realidad es enunciada con un sustantivo y un adjetivo, tal realidad tiene en el sustantivo su fuerza fundamental y la dirección radical de sí misma El sustantivo se convierte en nodriza que alimenta al adjetivo Cuando sucede al revés, las cosas no funcionan Pongamos el ejemplo de la palabra y realidad *hombre* cuando en el hombre blanco-negro, ilustrado ignorante, pobre-rico, etc., es el adjetivo el que configura al sustantivo, entonces nacen los racimos y la destrucción del hombre Cuenta sólo o principalmente aquello que es separable del hombre, no el hombre mismo La naturaleza humana es postergada, olvidada y desnaturalizada

Desde esta concreción —que no simple ejemplo— podemos comprender lo que sucede en el mundo de la vocación. Cuando el acento (= la importancia, metodología, dirección, etc.) recae en el adjetivo (*religiosa, sacerdotal*) y no en el sustantivo (*vocación*), entonces tiene lugar la destrucción de la vocación. Cualquier desarrollo que se haga estará radicalmente viciado

3 DIFERENCIAS VOCACIONALES - Si no debe acentuarse el adjetivo en detrimento del sustantivo, sí debe, no obstante, enunciar y pronunciarse. En psicología diferencial es precisamente esto lo que se recuerda y estudia Lo

que parece no tener importancia capital puede tener, sin embargo, importancia provincial El sexo, la edad, la geografía, etc., tienen innegable incidencia sobre la configuración de la persona Si no tuviéramos en cuenta estas diferencias, estaríamos ante un personalismo impersonal

Lo mismo sucede con la vocación No por acentuar la vocación se niegan las vocaciones Todo lo contrario Al menos así debería ser La vocación no existe mas que en supuestos concretos y no es una entelequia

4 EN LA RAÍZ DEL PROBLEMA - ¿Dónde radica el problema de la manipulación del concepto de vocación? Dicho con palabras mas claras ¿por qué los adjetivos religiosos, consagrada, ministerial han anulado prácticamente el concepto de vocación?

La respuesta, en el fondo, parece bastante sencilla a mi modo de ver, ha sido el P M -D Chenu quien mejor la ha formulado desde su misma raíz "Por un equivocado sobrenaturalismo, algunos teólogos —católicos y protestantes, éstos en mayor numero— escindieron la realidad al reducir la profesión a la naturaleza para enaltecer la vocación como una gracia"⁴ Aquí parece radicar el núcleo del problema Mientras no se supere esta dicotomía tan arraigada en el mundo (incluso la mayoría sacralizada de nuestro mundo desacralizado), continuaremos encarnando la vocación en realidades "religiosas", dejando para las "profanas" (por más dignas e ineludibles que sean) la profesión

5 DOS CONSECUENCIAS IMPORTANTES - Asumido en su raíz el problema, se pueden enfrentar cuestiones importantes Por ejemplo, la ampliación del campo de la vocación Ahora puede y debe aumentar considerablemente este campo Vocación viene a identificarse con profesión, y ésta con presencia del hombre en el mundo, respondiendo al puesto que en él debe ocupar Cualquiera que sea ese lugar y esa tarea que el hombre asume consciente de que es la suya, es vocación El carácter sagrado o profano no es constitutivo de la vocación, y, por lo tanto, tampoco destructivo de la misma Segun se entienda de una manera o de otra, podrá ser diferencial de un tipo concreto de vocación, pero no de la vocación en sí

También se despejan las relaciones entre consagración y destino La vo-

cación ha sido considerada como proveniente de Dios y destinada a él directa e inmediatamente Esto implicaba una *consagración* Era una reserva que Dios se hacía de una persona, como parecía hacérsela de una cosa (un cáliz, un lugar, etc.) Aquella persona quedaba desligada de cualquier otro destino, la santidad de Dios ponía instintivamente el veto a relacionarlo con realidades profanas En cambio, la profesión parecía venir de la naturaleza, como si fuera de otra galaxia, y era *destinada* directa e indirectamente a la tierra El mundo se dividía en dos partes muy diferentes por no decir contrarias, y cada una de ellas explicaba la presencia de una parte de la humanidad

En esta nueva visión hay que llamar la atención sobre el origen común de toda vocación (cualesquiera que sean las mediaciones, como veremos después) y sobre el destino terreno de toda vocación Los carismas, los dones, las vocaciones se dan para común utilidad de los hombres que viven en la tierra cualquiera que sea la dimensión humana a la que va a afectar una determinada vocación o profesión

II. Camino de la vocación

Haciendo camino se conocen y descubren las cosas Caminando se encuentran rincones que no aparecen más que en el acercamiento a la realidad tal y como es Aquí queremos utilizar este método para entrar en lo que es la vocación ver cómo nace y cómo crece esto que llamamos vocación, ya en el sentido y extensión que tiene en estas páginas

Vocación suele identificarse con llamada Pero quizá esta identificación no sea exacta Aunque no vamos a detenernos en probar lo contrario, sí puede decirse que la vocación es el resultado de una *llamada* y una *respuesta* Y por más que la llamada sea lo primero y principal, no puede, sin más identificarse vocación y llamada Por eso continuamos utilizando la palabra *convinción*

1 EL DIOS QUE LLAMA - Para un cristiano es claro que quien llama es Dios. Sólo Dios puede entrar en la vida del hombre con una voz imperiosa, sólo él puede arrogarse proponer al hombre un destino que afecta a toda su vida Para un cristiano, Dios es Padre del hombre, con una paternidad muy cercana al hijo, pero también muy distante a la vez

inmanente y trascendente al mismo tiempo Y por eso la llamada se hace necesaria, porque la distancia es siempre larga Voz y vocación tienen la misma raíz y ambas palabras se unen en Dios que llama

Pero no todo está dicho con ello Se hace preciso descubrir los caminos en los que Dios se encuentra apostado para vocar al hombre que pasa por ellos Porque al afirmar que Dios está en el principio de la vocación, no lo entendemos como si Dios llamase siempre directa e inmediatamente Es cierto que Dios puede llamar así y que la historia puede testificar variadas vocaciones que tienen su origen en ese lenguaje no formado de Dios Pero también parece indiscutible que el sobrenaturalismo se ha convertido en una obsesión cristiana y ha cerrado prácticamente otros muchos caminos a Dios como si Dios no tuviese otros senderos por los que acercarse al hombre Se hace preciso rescatar en el mapa vocacional estos senderos, porque, además parece que son los más transitados

No hay razón para que sea de otra manera Y hay razones fundamentales para que sea así Dios utiliza los medios normales y está presente en ellos como instigador y conductor de los hombres El cristianismo es una religión de mediaciones Es ésta una verdad que siendo central, con frecuencia no ha llegado siquiera a ser periférica

Entre los principales caminos vocacionales, o en los que Dios deja oír su voz, cabe destacar los siguientes

a) *La voz de la sangre* ¿Por qué la voz de la sangre va a ser mirada instintivamente como contraria a la voz de Dios? Las palabras carne y sangre arrastran una contradicción histórica con el Espíritu y, sea cual sea el significado que demos a estas palabras, parece que siempre las enfrentamos En este sentido, quizá no sean muchos los que instintivamente asocian la llamada de Dios con la voz de la carne y la sangre

Entendemos aquí por voz de la sangre la tendencia instintiva, el deseo íntimo y profundo que empuja hacia un modo de ser y estar, o que rechaza otro Normalmente, aquí está la base de toda vocación, porque ni siquiera a regañadientes suele seguirse una vocación que rechaza la naturaleza en su más honda y decisiva tendencia

Suele haber en el fondo de la perso-

na una pulsión esencial hacia formas de ser y vivir fundamentales, encarnadas en variables no muy distintas, pero tampoco rígidamente separadas Es como una primera zona amplia, no desdibujada, pero tampoco cerrada, dentro de la cual brotan distintas posibles vocaciones con aspectos comunes o al menos no opuestos radicalmente Podríamos decir que es precisamente en esa zona donde se juegan las cinco o seis vocaciones fuertemente distintas que existen en la humanidad No hablamos de vocaciones contrarias sino de vocaciones distintas porque es evidente que un mismo origen divino no se contradice, pero sí se ramifica y encarna en realidades diversas

Este fondo y esta zona son el camino en que se oye la primera palabra vocacional Más aun, ella misma es la primera palabra a ser persona vocacionada, cualquiera que sea el contenido o señalación que indique esa palabra Por eso pocos serán los que no encuentren obvio que cualquier llamada que choque frontalmente con los deseos más íntimos de una persona sana es falsa alarma en lugar de voz amiga e invitante En la determinación de la naturaleza de la vocación y en el descubrimiento de las vocaciones, este camino debe ser explorado Quizá actualmente lo sea más en las profesiones que en las vocaciones Para nosotros, después de las consideraciones metodológicas que hemos hecho tal diferencia debería desparecer

b) *El ambiente* Todos, o la inmensa mayoría nos sentimos impulsados a vivir en una dirección, pero de manera vaga e imprecisa Inicialmente gozamos de diversas posibilidades indefinidas que esperan del tiempo una precisión concreta ¿Qué es lo que hace que esas posibilidades multiples vayan reduciéndose en beneficio de una concreta que crece y se impone a la conciencia inquisidora de la persona?

En la respuesta a esta pregunta de ben entrar muchos factores pero parece que uno de los que más influye es el ambiente El ambiente es una de las mediaciones más concretas y a la orden del día Quizá porque el hombre es un ser social que no puede pensarse al margen de la realidad humana que le configura como persona (y nadie se configura como persona sin haber descubierto y seguido al menos en buena parte la propia llamada)

Por ambiente entendemos aquí las relaciones personales que frecuenta el sujeto La familia y la escuela como primeros concededores y configuradores de la persona son quienes a veces de forma instintiva, a veces de manera buscada —y hasta un poco rebuscada o trabajosamente buscada— van despertando y potenciando aspectos concretos, o concreciones determinadas, de la llamada general a que aludimos antes Si el ambiente juega limpio ayudando a dar este segundo paso se habrá prestado un servicio particularmente delicado y difícil La persona no suele tener el suficiente grado de madurez como para que pueda por sí misma tomar una decisión que casi siempre resulta ser de por vida Y menos aun cuando se decide en la niñez o la adolescencia Discernir una voz en un coro de voces no es algo que logre cualquiera Es tarea que logra un profesional con suficiente formación y casi maestría en la captación y distinción de sonidos

La orientación profesional —hay que hablar de ella al recordar la vocación— ejerce aquí un servicio de inapreciable valor Afortunadamente, en los últimos años este campo se ha visto primado de una manera poderosa Es algo que va al ritmo del desarrollo de los pueblos La orientación profesional no es la imposición de un camino concreto es la presentación de los varios caminos posibles, con la ayuda necesaria según los casos, para que la persona conecte con el que le es más connatural La orientación profesional no intenta hacer un primer ministro ni un papa Trata de que la persona asocie su vida a la política, economía, agricultura, filosofía, religión, etc., de acuerdo con lo que desde dentro pide cada naturaleza Normalmente un primer ministro o un papa son personas que no han equivocado su vocación radical porque de lo contrario no habrían llegado al puesto que han subido Pero la vocación no implica esos niveles, porque tampoco con sólo ellos se harían las cosas de la política y de la religión

c) *La historia* Al hablar aquí de la historia nos estamos refiriendo a los gozos y esperanzas de los hombres de un tiempo determinado Queremos decir que las necesidades y posibilidades de un tiempo determinado pueden concretizar la tendencia compromisor-vocación de una persona La historia se convierte así en importante mediación

Es la historia la voz que quizá más y más cerca clama Es quizá también la mediación que mejor puede ser constatada y la que mejor puede deshacer una especie como de mala conciencia o conciencia puramente naturalista que a veces atormenta a quienes estiman y proclaman la necesidad de las mediaciones humanas como camino de Dios

En efecto Si alguien piensa que estos criterios —concretamente el de la historia— son puramente naturales, en los que no aparece la presencia de Dios que llama, no olvide recordar vocaciones concretas y muy sonadas en la historia de la salvación de las que testifica la misma Sda Escritura El caso de Moisés es paradigmático y no debería ser olvidado con facilidad En él aparece la historia como lugar no sólo en el que Dios se revela sino incluso en el que se ve una especie como de exigencia y compromiso para el mismo Dios “El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto, además, la opresión con que los egipcios los oprimen Ahora, pues, ve yo te envío ” (Ex 3,9-10)

Habría que dar un paso más y constatar que la vocación de Jesús de Nazaret tiene esta misma explicación la situación de los hombres y la inviabilidad de otros caminos por los que solucionar esos problemas le hace presentarse al Padre y decirle “Heme aquí, envíame”

Las mejores vocaciones pues, han funcionado desde la historia o teniendo en la historia un lugar de revelación y llamada Dios ha hablado a través de ellas Pocas voces más reales y concretas de las que no se suben por las nubes, sino que afianzan al hombre en los problemas que Dios trae entre manos

2 El HOMBRE QUE RESPONDE - La palabra “*acogida*” está superando a la palabra respuesta Es una palabra más moderna y con un claro sentido evangélico Merece la pena mantenerla y no dejarla pasar antes de que haya sensibilizado al cristianismo, aunque sea en una mínima parte

La respuesta a Dios que llama y se manifiesta no puede hacerse más que mediante la fe, que es obediencia o hacedora de la verdad de la palabra (“*veritatem facientes in caritate*”, Ef 4,15) La llamada señala o indica un camino despierta o invita a caminar fortalece la congénita debilidad humana La acogida consiste en abrir la puerta a esa invasión de fuerza para que disponga y

empuje a la persona hacia donde dicha fuerza impulsa

En el estudio de la vocación es tan importante la respuesta como la llamada. Y desde luego, mucho más preocupante, porque es la dimensión o aspecto que más suele fallar. Sobre la llamada, que al acercarse a la libertad del hombre deja de ser un indicativo o un imperativo para convertirse en un interrogante o, más correctamente, en un *desideratum*, se cierne constantemente la debilidad humana, que hace de la libertad una ambigüedad muy a tener en cuenta. Tomar conciencia de la dificultad de la vocación y potenciar las posibilidades de una respuesta digna así como desenmascarar sus impedimentos, es una tarea digna y necesaria en la penetración de la vocación.

a) *Dificultad de la respuesta vocacional*. A veces se tiene la impresión de que la respuesta a ciertas vocaciones es relativamente fácil. Hay quienes pueden pensar, y lo piensan sin duda que ciertas respuestas son agradables y envidiables. Como también se piensa que hay vocaciones difíciles, que atemorizan. Lo normal es, ciertamente que no todas las vocaciones o llamadas se presentan de la misma manera ni afectan igualmente a los hombres, ni generen idéntica actitud en ellos. Pero resultaría muy sospechoso que identificásemos vocaciones fáciles con vocaciones profanas (profesiones) y vocaciones difíciles con vocaciones sacras (vida religiosa o ministerial jerárquica). Estaríamos de nuevo ante una dicotomía que no se sostiene. Es preciso superar ciertos clichés que impiden una vida más normal y un acercamiento correcto a la existencia de los hombres. De lo contrario, estaremos abriendo cada vez más la fosa que divide a la Iglesia y al mundo sin fundamento (otra cosa es cuando exista el fundamento de una separación que tiene que reconocerse tal en virtud de la concepción y realización de la existencia humana).

La distinción no debe hacerse (al hablar de dificultad) entre vocación profana y vocación sagrada sino entre vocación falsa y vocación auténtica. Los auténticos profesionales (profesiones o vocaciones profanas) han sido hombres que han dudado en su respuesta, a veces se han rebelado contra la llamada y en ocasiones han abandonado seguro (palabra muy vocacional) en la tarea comenzada (en ese *hacer la verdad* al

que se sentían llamados). En todo caso, en la permanencia y en el desahitamiento que abandona, esas vocaciones auténticas son muy difíciles. Son vocaciones mantenidas en el acoso, la zancadilla, la envidia incluso de sus íntimos colaboradores. El recorte profundo de su libertad y de su tiempo, la dureza de las circunstancias externas que alcanzan incluso a la familia. Y cuando esa respuesta o compromiso se asume conscientemente, en la independencia de poderes facticios claramente satánicos (seamos duros aquí), entonces la vivencia de esa vocación concreta es menos que envidiable. Puede ser un verdadero martirio.

Nos hemos detenido en la dificultad que comporta lo que suele llamarse profesión (político economista, juez etc.), porque es preciso introducir lenta pero inexorablemente la vida real de tantos cristianos —y tantos hombres— en el ruedo de la vocación y con el fin de ayudar a superar esa dicotomía que antes aludíamos, y que dificulta radicalmente la recuperación del concepto y extensión de vocación, que es uno de los puntos que más nos interesa.

Hay que añadir, sin embargo, que la dificultad de la vocación no debe convertirse en un fantasma maligno y trágico. Hay que afirmar con la misma fuerza que toda vocación cuenta con una *facilidad* importante. Hay en toda persona vocacionada una serenidad interior que viene de fondos no siempre bien identificados y distinguidos pero reales. Algo empuja desde dentro a realizar una tarea en la que se cree y en cuya entrega y realización va cobrando conciencia de plenitud o al menos de vida importante. Hay una especie de tensión de fuerzas entre algo que pugna por salir y expresarse en la vida y algo que se retrae ante el paso decisivo. Para constatarlo y darlo a entender, ahora recurriendo a un *auténtico* profeta (también los hubo falsos con una componente distinta), acudamos a la experiencia de Jeremías. La suya, creo yo, es una experiencia vocacional que se repite más o menos abiertamente en todos los hombres sinceros. “La palabra de Yahvé ha sido para mí oprobio y befa cotidiana. Yo decía: ‘No volveré a recordarlo ni hablaré mas en su nombre’. Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía” (Jer 20,8-9). Con diversos matices y referencias distintas, ésta puede

ser la tensión que se crea en una persona que asume responsable y comprometidamente una vocación.

Por otra parte toda opción —que esto es la respuesta vocacional— exige muchas renunciencias. Renunciencias a posibilidades que se veían cercanas, y que basta que sean verdaderas renunciencias como para que estén constantemente *ilusio nando* a quien las ha hecho con el señuelo de su nostalgia. Una opción se enuncia en forma positiva ya que se es coge libremente un camino, pero no hay dificultad alguna en admitir realista mente que implica muertes. Quien elige (acto positivo de opción) ser médico renuncia —aunque no lo pronuncie o escriba ante notario— a ser abogado, ingeniero, militar, sacerdote filósofo, etc. Es mayor la renuncia que la opción. Y todas estas vocaciones, como no han dado ningún disgusto, pueden ocasionar que se las mire desde lejos y sean eternos espejismos para quien elige una vocación determinada. Es ésta una dificultad que se encuentra en el principio del camino y a lo largo del caminar. Es la dificultad de la limitación humana y contra la nostalgia, una de las peores y más tercas tentaciones que sufre el hombre.

b) *Apertura a los demás*. Para hacer posible una respuesta o acogida que rondee la vocación es preciso abrir radicalmente el hombre a los demás. Distintas filosofías propugnan un individualismo en el que difícilmente puede crecer esta apertura a los demás. Y sin apertura no es posible vocación alguna, que es don o carisma que se recibe para *común* utilidad (1 Cor 12,7). Desde una perspectiva cristiana, esto es indispensable en cualquier tipo de vocación posible.

Mas que insistir en el libertinaje como abuso de la libertad hay que insistir en el egoísmo, egocentrismo y egolatría como destrucción de toda posible conciencia de donación. Crecer desde el propio yo se identifica con frecuencia con crecer *hacia* el propio yo. Y esto no parece cristiano, aunque en el mundo de hoy exista el riesgo de que tal teoría se vea envuelta y presentada en una oferta agradable y cultural.⁵

En cambio, las filosofías del yo-tú y la teología del encuentro tratan de convencer a la persona de que es precisamente en la apertura a los demás en el servicio y en los roces normales que se suscitan en la convivencia donde la per-

sona se va configurando. No existe realización vocacional donde no se de una apertura a los demás (habría que precisar los diversos caminos de encuentro y relación para no condenar determinadas vocaciones que parecen aisladas del mundo, siendo en verdad una forma particular —a veces más difícil, pero posible— de relación con él).

Probablemente, no es conveniente insistir demasiado en esta misma filosofía, porque se correría el riesgo de hacer de ella monopolio, y también aquí los monopolios tiranizan y en el fondo pueden desaparecer dejando un hueco insalvable. Pero sí debe hablarse de ella y potenciarla sustancialmente. Un mundo que se mueve en gran medida por criterios de codicia y ambición, y que recibe en esa misma línea la educación, no puede resultar cristiano. Hace mucho más difícil la de por sí arriesgada decisión de aceptar o acoger una vocación, una profesión, que se presenta como camino difícil.

c) *Dommo del ambiente*. Quien se preocupa de la respuesta a dar a quien llama no puede quedarse o limitarse a las filosofías reinantes. Junto a la atención que se presta a las filosofías del yo exaltado (verdadero problema) y del yo tú (solución de ese problema), es preciso insistir también en algunos aspectos preocupantes del ambiente porque éste vincula demasiado al joven. La sociología reconoce algunas calas negativas, especialmente peligrosas en la juventud que se deja llevar pasotismo abandonismo, apatía, hedonismo insolidario, síndrome babélico y sisifismo. Todo ello dificulta, cuando no anula, la respuesta.

Frente a ello es preciso despertar una militancia activa e ilusionada (no ilusa) trabajadora y altruista. Es una actitud que prepara a la donación comprometida.

d) *Acompañar la respuesta*. A lo largo de la vivencia de la vocación es preciso que ésta sea acompañada. Discernir la vocación no se agota en los comienzos de la misma. Es algo que continúa a lo largo de toda la vida, aunque en dimensiones distintas. También es acto de discernimiento precisar si un paso a dar va en el camino de la vocación asumida o se sale de él.

El discernimiento resulta prácticamente imposible para una sola persona [Discernimiento]. Distinguir adecua-

damente la voz de la Verdad en el inmenso concierto de voces que con frecuencia amenazan ahogarla (y así puede ser definido el discernimiento)⁵ es obra sólo de músicos muy aventajados o de directores muy expertos no del común de los aficionados. La mayor parte de los hombres necesita de los de más para que en un mecanismo relativamente complicado y sobre todo prolongado —por no decir permanente— cada uno pueda responder con visos de acierto.

J Manuel Cordobés

Notas—(1) Así CFT Véase no obstante la nota 5—(2) Así el DThC *Vocation* Nada en contraria el lector que pueda hacer referencia a la vocación en si o a vocaciones que no sean la vocación religiosa y sacerdotal—(3) Así la practica totalidad de los diccionarios no excluido este nuestro en su edición original italiana Curioso y sintomático puede ser el estudio de S Bisignano *Vocazione* en E Ancilli *Dizionario di spiritualità dei laici* Milán 1981 A pesar de ser un diccionario para laicos el autor concede a las vocaciones religiosa y ministerial un espacio tres veces superior al que da a las vocaciones laicales—(4) *Trabajo* en CFT II 810 No deja de ser interesante el hecho de que sea en el contexto del trabajo tema tan querido y no bilizado por Chenu donde él plantea el tema de la vocación. Las primeras palabras de Chenu son Ahora debemos introducir la *vocacion* como un hilo de oro en un tejido (Ib 809) En mi opinión es el camino que ha seguido después Pablo VI al hablar de que la voca-

ción afecta a todo hombre y a todo el hombre (*Populorum progressio* nn 14 15) Otros teólogos modernos a mi parecer siguen la misma metodología (cf A Guerra *Vocacion* en C Floristan J J Tamayo *Conceptos fundamentales de pastoral* Madrid 1983)—(5) Este riesgo —lo afirmo como riesgo y no como realidad sin más— existe en los movimientos orientales Precisamente por la razón que apuntamos de crecer hacia dentro hacia el yo Puede verse en H U von Balthasar *Meditation als Verort* en *Geist und Leben* 50 (1977) 260 268—(6) Así han descrito algunos el *discernimiento* tema al que se concede hoy particular importancia y que no debe olvidarse al hablar de la vocación Es una descripción imaginativa e interesante

BIBL—AA VV *Psychological structure and vocation* Villa Books Dublín 1978—Alamo A del *Horizontes vocacionales* Offo Madrid 1962—Alvarez Gastón R *Proyecto de vida Orientacion vocacional de los juvenes (charlas y reflexion en grupos)* Perpetuo Socorro Madrid 1972—Emonnet G *La vocacion cristiana en la Biblia* Paulinas Madrid 1980—Favale A *Vocazione comune e vocazioni specifiche Aspetti biblici teologici e psico pedagogici pastorali* LAS Roma 1981—Firkel E *La vocacion cristiana del seglar* Herder Barcelona 1979—Guillén F *Vocacion cristiana* Monte Casino Zamora 1974—Jeangros E *Orientacion y vocacion profesional* Kapelusz B Aires 1965—Leclercq J *Mi vocacion cristiana* Desclée Bilbao 1954—Regamey R *La voz de Dios en las voces del tiempo* Sal Terrae Santander 1978—Sicari A *Llamados por su nombre La vocacion en la Escritura* Paulinas Madrid 1981—Sopeña F *Notas sobre la vocacion profesional* PPC Madrid 1960—Villa D *La vocacion del creyente* CIE Tarrasa 1968—Xandré M *¿Cual es mi vocacion?* Paulinas Madrid 1954

Y

YOGA/ZEN

SUMARIO 1 Yoga 1 La palabra sánscrita yoga 2 Origen y desarrollo del yoga 3 Sumarios de los yoga clásicos a) Una fisiológica b) Una metafísica c) Una moral d) Una ascética 4 Doctrinas y directrices del yoga II Formas y transformaciones del yoga en el hinduismo 1 El Raja Yoga 2 El Hatha Yoga 3 El yoga tántrico III El yoga y el budismo lo Dhyana 1 Supuestos 2 Pasos preliminares 3 El sendero octuple 4 En el centro de la búsqueda IV De los Dhyana al zen 1 Base filosófica 2 Base epistemológica 3 Métodos prácticos del zen V El cristiano frente al yoga y al zen 1 El problema de las doctrinas 2 El problema de los métodos prácticos

I Yoga

1 LA PALABRA SÁNCRITA 'YOGA' se deriva de la raíz 'yug' que significa originariamente poner junto adaptar conectar unir en un solo todo por lo general con la intención de llegar así mejor a algún resultado El término indica de por sí la acción de unir ya sea materialmente para crear un instrumento ya espiritualmente para realizar un comportamiento por tanto yoga significa el yugo (el término es el mismo) que mantiene unidos a los bueyes a fin de que tiren mejor del carro (y es la acepción que aquí nos interesa) el método psico somático y espiritual que une las facultades sensibles e intelectuales del hombre para llegar a una experiencia interior extática suprema

2 ORIGEN Y DESARROLLO DEL YOGA El origen del método parece muy antiguo un sello de esteatita descubierto en Mohenjo Daro (NO de la India) y perteneciente a una cultura del tercer milenio a C muestra a un hombre sentado en la posición clásica "del loto (padmasana) y aparentemente sumido en medita-

ción en la cabeza tiene dos grandes cuernos de toro símbolo de la fuerza vital y también del poder espiritual

El empleo de semejantes métodos para obtener estados espirituales excepcionales ha sido general en la India y sigue siéndolo en cierta medida Por eso las practicas de yoga no son monopolio de escuela alguna pues las utilizan todas aunque con acentos y bajo aspectos diversos Sin embargo en la tradición india clásica el yoga en cuanto sistema (darsana) elaborado constituye de suyo uno de los doce sistemas clásicos y por otra parte se encuentra entre los seis sistemas ortodoxos Tradicionalmente se lo pone en relación ideológica con otro sistema más propiamente filosófico que le proporciona una base lógica y metafísica a saber el Samkhya Por eso es preciso ilustrar los puntos esenciales del Samkhya a fin de hacerse una idea justa de la atmósfera y de las perspectivas del yoga [*infra* 3 b] Sin embargo al Samkhya lo precedieron a su vez muchas corrientes de pensamiento y de investigación con las cuales habían tenido ya que ver las formas más antiguas de yoga Además del caso de Mohenjo Daro que es el más antiguo encontramos las primeras indicaciones destinadas a permanecer fundamentales en el Rig Veda colección de himnos que datan de hace más de mil años a C y en los Brahmanas algo más recientes En ellas se habla de técnicas de "calentamiento" (tapas) físico psíquico espiritual que se obtiene expóngiéndose al calor del fuego y controlando la respiración En todo caso ese calentamiento se busca en los Brahmanas más como preparación para la ejecución poderosa de ritos litúrgicos externos y de sacrificios más o menos mágicos que como medio de progreso espiritual interior

En cambio un poco más tarde a par-

tir aproximadamente del s VIII a C., la corriente contemplativa hindu de los Upanishad —textos de preparación a una mística esotérica— utiliza las prácticas ascéticas y las técnicas del yoga como medios purificadores y progresivos de la reflexión metafísica y de la contemplación espiritual. Ya aquí las renunciaciones y la fuga del mundo, recomendadas luego continuamente por el yoga, son una imagen de la “muerte al mundo y a sí” sin la cual el hombre no puede entrar en el reino secreto de la gran revelación interior. Hacia mediados del primer milenio a C., los Upanishad más recientes presentan una forma más elaborada del “Yoga”, que anuncia el yoga sistemático, de que hablaremos más adelante. Se perfilan ya los aspectos más esenciales de este último retro a la soledad, posición sentada inmóvil, regulación de la respiración, así como los efectos “extraordinarios” del método: fenómenos acústicos y visivos, consistentes en sonidos y luces, estados mentales excepcionales hasta la concentración unificada, en la cual se conjugan la experiencia del Vacío y la experiencia de lo Pleno. Simultáneamente se desarrolla toda una fisiología dinámica, que tiende a unificar y a localizar de modo preciso centros de energía espiritual en el cuerpo humano. Así va adquiriendo forma toda una serie de supuestos, de los cuales se valdrá el yoga clásico.

3 SUPUESTOS DEL YOGA CLÁSICO - a) *Una fisiología* El cuerpo humano, cuerpo sensible tosco y cuerpo “sutil” étéreo está polarizado en su ser y su actividad por seis centros energéticos (cakras) situados a nivel del ano, del órgano sexual del ombligo del corazón (que se imagina en el centro del pecho), de la garganta y de la frente. Estos centros y todas las partes del cuerpo están ligados entre sí por múltiples canales (nadi), de los cuales 72 revisten una importancia particular. En la práctica del yoga el ejercitante se esfuerza en purificar y reabrir esos canales, obturados por las impurezas físicas y morales, a fin de hacer que toda la energía vital (kundalini) se dirija desde las partes más bajas y más materiales hacia las partes más altas y más espirituales frente y parte alta de la cabeza, donde se sitúa la llama suprema. Así esta energía podrá ser utilizada enteramente para la búsqueda espiritual. En este trabajo, el control de la respiración

(prana) —signo y fundamento de toda presencia de vida— tiene gran importancia para el control de la vida misma, porque reduce sus aspectos y actividades materiales, y libera sus aspectos y actividades espirituales.

b) *Una metafísica* Se trata de la metafísica del Samkhya, según hemos dicho. Este sistema ha sido codificado de manera definitiva en un texto que data aproximadamente del s IV d.C., pero sus elementos y tendencias son mucho más antiguos. Podemos definirlo como un dualismo ateo. Es dualista por que considera la realidad como compuesta fundamentalmente por la acción conjunta de dos principios: una naturaleza dinámica pero ciega, la Prakriti, un espíritu luminoso pero inactivo, Purusa. Inactivo, porque la acción es cambio, mientras que la perfección reside en el reposo: sin cambio (que el yogin se esforzará precisamente en imitar). La conexión y el juego mutuo de los dos principios son causados por la interacción de tres cualidades dinámicas (guna) abajo, la inercia oscura (tamas), arriba, la pureza luminosa (sattva), y —para garantizar el flujo mutuo de la realidad, su equilibrio entre Prakriti y Purusa— una tercera cualidad, que tiene elementos oscuros y luminosos, de cambio dinámico y de reposo placido: la fuerza activa apasionada (rajas). Según la axiología del Samkhya, está fuera de duda que la perfección coincide con el triunfo del principio Purusa y de la cualidad sattva y con la remoción y la evacuación de la Prakriti y de la cualidad tamas. Por eso, contrariamente a cuanto afirma el cristianismo y demuestra la encarnación, en esta perspectiva el mundo material no puede de ningún modo contener y favorecer el esfuerzo espiritual, sino que le sirve de obstáculo. Toda “encarnación” equivale a un alejamiento de la salvación. Aquí precisamente está el motivo por el cual el yoga pretende disciplinar, reducir y, en definitiva, suprimir toda actividad ligada a la materia, lo mismo que toda actividad, de cualquier género que sea, comprendida la actividad mental incluida la más alta.

c) *Una moral* La exigencia práctica que se deriva de tal metafísica es confirmada por la comprobación psicólogo-moral de que todo cuanto existe es fuente de dolor y dolor en sí mismo. La Samkhya-karika comienza con estas pa-

labras “El hombre es la víctima de tres especies de desventura”. Esta convicción, ya presente en los textos más antiguos, encuentro su definitivo teorizador en Buda el cual hizo de ellas el primer punto de su predicación cardinal, centrada en las cuatro Verdades Nobles que conducen a la liberación. Pero toda la opinión india tradicional estaba de acuerdo con el en proclamar que “todo es dolor para el sabio” (*Yoga sutra*, II, 15), por lo cual hay que distanciarse de un mundo “todo el en llamas” según afirma una famosa comparación de Buda [✓Budismo].

d) *Una ascética* Consiguientemente a esta desconfianza respecto al mundo hacia todo lo real y hacia la misma inteligencia humana discursiva todo esfuerzo de progreso espiritual está estrechamente ligado y medido por un esfuerzo de abandono del mundo bajo cualquier aspecto: lo mismo que de desprendimiento de sí mismo en cuanto parte del mundo y sometido a sus condiciones. Por eso hay que abandonar la vida social y familiar, la posesión de los bienes materiales y en la medida de lo posible reducir la dependencia frente a las necesidades esclavizadoras del metabolismo vital, físico y mental en una palabra hay que “morir” lo más posible a la naturaleza y a toda actividad humana normal. Una vez comprendidos estos supuestos, se comprenderán fácilmente también las directrices prácticas del yoga y se comprenderán mejor sus doctrinas.

4 DOCTRINAS Y DIRECTRICES DEL YOGA La doctrina (darsana) sistemática del yoga y sus preceptos se exponen en el tratado *Yoga sutra* del maestro Patanjali que comprende 195 aforismos divididos en cuatro capítulos, el último de los cuales parece una adición tardía. No conocemos las fechas exactas ni del autor ni del tratado, que pueden situarse entre el s II o el I a C y el III o también el V d.C. En cualquier caso, este desconocimiento no tiene mucho peso porque las técnicas referidas en el tratado, ateniéndonos a la confesión del mismo autor no son originales, sino propiedad común (si bien aquí más sistemáticamente) de la India de épocas muy anteriores a él. Lo mejor es citar sus partes más características, acompañándolas con un breve comentario.

1-2 El yoga consiste en detener las funciones del conocimiento consciente

12 Este detenimiento se obtiene con el esfuerzo y la ausencia de pasión. 16 Tal ausencia de sed (=pasión) llega a su vértice bajo la iluminación del Purusa (=principio espiritual)

II-3 Los cinco obstáculos (al detenimiento de las funciones) son la ignorancia el egoísmo (la creencia en la existencia del yo) el amor, el odio, la voluntad de vivir. 4 La ignorancia es la base de todos los demás obstáculos. 5 La ignorancia consiste en poner la eternidad, la pureza la felicidad y lo sustancial en lo que es en realidad temporal, impuro, infeliz y sin sustancia. 25 Cuando desaparece la ignorancia, desaparece también el vínculo (con la multiplicidad dolorosa y esclavizadora) y sobreviene la libertad y el aislamiento (kaivalya) (= la justa situación final).

A la luz de esta orientación global y de esta meta final se indican luego los ocho “miembros” (anga) que parecen constituir el yoga. II-28 Ejercitando los ocho miembros del yoga se destruye la impureza se enciende la sabiduría hasta percibir la distinción (entre lo eternamente válido y lo temporal ilusorio, cf II-5) 29 He aquí los ocho miembros del yoga yama, niyama, asana, pranayama pratyahara, dharana dhyana, samadhi. 30 El YAMA consiste en abstenerse de toda violencia, de la mentira del hurto, de la actividad sexual, del apego a los bienes materiales. 31 El NIYAMA consiste en practicar la pureza, la serenidad, la ascesis, el estudio y la sumisión al Señor.

Observemos que solo en este contexto de perfección moral resulta útil y eficaz cuanto sigue. II 46 La ASANA (la posición del cuerpo) debe ser estable y apta (de modo que permita no pensar más). 47 La asana es perfecta cuando ha desaparecido el esfuerzo por adoptarla, de forma que no se produce ya ningún movimiento en el cuerpo. Obsérvese que el texto básico no exige explícitamente esta o la otra posición, si bien ciertas posiciones parecen más favorables. Lo importante es olvidar el cuerpo. 49 El PRANAYAMA (el control de la respiración) es la cesación de los movimientos de inspiración y de espiración, y se practica después de haber adoptado la asana. Tanto la posición del cuerpo como el control de la respiración se basan en la fisiología antes descrita. El método se divide prácticamente en tres tiempos: inspiración, conservación del aire en los pulmones durante un período cada vez

mas largo y espiracion El retraso del ritmo respiratorio —que lleva a un retraso del ritmo cardiaco bien conocido de los atletas y de los espirituales— puede tener efectos reales de pacificación psicológica No obstante si se practica de forma imprudente puede resultar muy peligroso para la salud física y mental del ejercitante mal aconsejado o mal guiado Por eso se precisa una vigilancia médica adecuada preventiva y concomitante 55 El PRATYAHARA es el *detenimiento* (de la actividad) de los organos de los sentidos (de percepción exterior) que son completamente sometidos En la perspectiva india los cinco organos de los sentidos son completados por el manas poder de síntesis sensible de todos los datos convergentes de los sentidos en una percepción dada El pratyahara al cerrar las “puertas del alma” rechaza y excluye la invasión perturbadora del mundo exterior y aísla al meditante

III 1 La DHARANA es la *concentración* la fijación del pensamiento (ligado todavía a las imágenes) en un solo punto (ekagrata) A partir de la dharana el yogin entra en las practicas “internas y sutiles” que de hecho están muy relacionadas entre si y no pueden separarse completamente en la realidad vivida La raíz *dhr* de donde se deriva dharana significa mantener apretado y compacto en un centro materialmente localizado El centro en cuestión puede ser aquí uno de los cakras superiores ombligo corazón cabeza u otros objetos existentes en la persona o fuera de ella Lo importante es que el centro fijado sea capaz de concentrar junto con la mirada la atención y de hacer desaparecer de su campo cualquier otra realidad

III 2 El DHYANA es la *fijación* en un solo punto (= un solo objeto de pensamiento) de la *facultad de pensar* El Yogasamgraha comentando esta definición afirma que el hombre que haya practicado doce veces la dharana cada vez durante doce pranayama llegara al dhvana pensamiento unificado en un solo objeto de pensamiento sin intrusión de ninguna otra función Con el dhvana no sólo se percibe el “contorno externo de la realidad contemplada sino también su esencia interna en una misteriosa luzidez Por otra parte el objeto final del dhvana es diverso según el modo de concebir el meditante la

realidad suprema En el hinduismo de voto (bhakti) esta realidad es un dios determinado visto no solo como figura simbólica perceptible sino según el misterio de la realidad que tal figura significa por ejemplo Siva en el misterio de muerte y vida alternándose que según esta perspectiva constituye todo lo real En el budismo según veremos las cosas se presentan de modo muy distinto

III 3 El SAMADHI es el puro reflejo de la realidad objetiva *vaciado de toda forma* determinada El samadhi comprende pues la cesación de toda actividad intelectual discursiva el detenimiento la unión identificación con lo Último la coincidencia real entre cognoscente conocimiento y conocido Por tanto el samadhi mas que un conocimiento en el sentido corriente del término es una experiencia vivida un “estado de ser” En esto consiste lo esencial aunque los comentaristas distinguen luego dos especies de samadhi una “acompañada de un soporte” es decir que se obtiene con la ayuda de la consideración de un objeto determinado o de una idea definida otra “sin soporte” es decir que prescinde de tal ayuda En el primer caso se distinguen todavía etapas en el segundo no podemos adentrarnos aquí en los detalles de las etapas que por lo demás se exponen diferentemente según las diversas tendencias

En todo caso podemos concluir con esta afirmación del *Yoga sutra* II 4 *La sabiduría (final) lo contiene todo y es salvadora* Esto significa que libera al hombre de la relación de dependencia de todo lo “real” precario y por consiguiente de todos los dolores provenientes de esta relación El hombre que ha llegado al samadhi esta “aislado” (kevala) como dice la expresión técnica y libre de modo definitivo

Podemos concluir que el yoga no es propiamente una “doctrina” aunque supone mas de una según hemos visto es un “método” —aplicable en múltiples contextos— de control de las energías físicas intelectuales y morales para conducir al hombre al aislamiento y a la separación de todo lo que es limitado comprendida su propia naturaleza individual y librarlo así del cambio y del dolor sobre la base de una nueva conciencia

Queda por subrayar un elemento muy importante no es posible aprender el

yoga a través de la propia experiencia independiente ni a través de los libros no es solo una practica sino una iniciación y requiere absolutamente la dirección de un maestro (guru) ya iluminado profundamente al cual el discípulo se confía y al que se entrega con un sentimiento “sacral” Solo por la comunicación oral entre estos dos interlocutores y todavía mas por la convivencia con el maestro bajo la irradiación de su energía espiritual resulta posible practicar el yoga sin errores y con fruto

II Formas y transformaciones del yoga en el hinduismo

Habitualmente se distinguen tres grandes corrientes en el yoga que se derivan —en el contexto hindu— del yoga sutra

1 EL RAJA YOGA Esta corriente fiel en esto al espíritu del yoga sutra da menos importancia a las prescripciones materiales y físicas y carga el acento en los estados y en las disposiciones espirituales Entre otras cosas es mucho mas flexible en la cuestión de las posiciones si bien insiste en el control de la respiración

2 EL HATHA YOGA Esta corriente en cambio se inspira fuertemente en la fisiología de los cakras y de los nadi [*supra* I 3 a] y concede gran importancia a los aspectos corporales del método por ejemplo seis modos preliminares de purificación externa e interna del cuerpo selección cuidadosa de la alimentación y de la posición observación minuciosa del control de la respiración Por otra parte estima grandemente los poderes extraordinarios visibles que puede adquirir el yogin

3 EL YOGA TÁNTRICO Busca y considera fundamental una ayuda consistente en ciertos sonidos mágicos en ciertas fórmulas de sostén (dharani) y en la contemplación de ciertas imágenes (mandala) que conducirían eficazmente al éxtasis Refiriéndose a la doctrina de la unión entre el Purusa visto como el hombre primordial y la Prakriti considerada como la maternidad fecunda primordial este yoga utiliza de modo ritual beber vino como excitante comer carne como reserva de vida y la unión sexual (maithuna) como participación análoga e identificadora en la unión

Purusa Prakriti que culmina en la iluminación victoriosa del Purusa

III Yoga y budismo los dhyanas

1 SUPUESTOS Entre los varios movimientos espirituales que han hecho amplio uso del yoga el budismo es uno de los mas importantes Gautama durante los primeros tiempos (de estudio y de ascesis) de su búsqueda espiritual habia aprendido de algunos maestros un cierto Samkhya preclasico y diversos aspectos del yoga especialmente algunos aspectos de control y de renuncia E Senart ha escrito justamente Cuales quiera que sean las novedades introducidas por Buda su pensamiento se formó en el mundo del yoga (*Buddhism et Yoga* en ‘Rev Hist Rel’ 1900 348) Del Samkhya sacó el budismo la crítica despiadada que destruye la idea misma de persona y la reduce a un agregado fortuito de elementos temporales y de experiencias dolorosas El budismo comparte también con otros muchos sistemas la idea de la *fructificación de los actos* (el karman) en efectos felices o infelices según que los actos hayan sido buenos o malos Análogamente admite con casi toda la tradición india que tales efectos se prolongan en renacimientos sucesivos los cuales son felices o infelices en virtud del karman pero en cualquier caso siempre insatisfactorios en su sucesión (samsara) por precarios y sin fin en la eterna inseguridad nunca radicalmente desterrada Para poner remedio a los renacimientos el budismo intenta huir de la retribución de los actos que los producen Consiguientemente busca un modo de obrar —y todavía mas de no obrar y de comportarse— que *no tenga ya efectos* debido a que el agente si bien permanece provisionalmente en una condición de apariencia humana se encuentra de hecho mas allá de las noches del bien y del mal que se aplican al obrar

Es evidente que semejante modo de situarse constituye el termino ultimo de una larga “via media” como dice Buda que pasa a igual distancia entre dos excesos el exceso de placeres de una vida mundana y el exceso de austeridad de una vida ascética

2 PASOS PRELIMINARES Buda no niega que se requieran condicionamientos personales y ambientales para entrar en su via “en la corriente” de la salva

ción (srotapanna), pero tales condiciones externas —un poco como en el Raja-Yoga— son miradas como preliminares respecto a lo final esencial. Esto último se verifica en el campo del CONOCIMIENTO y de la comprensión de algunas VERDADES, que conducen a la ILUMINACIÓN (bodhi), en la cual el que busca se convierte en un “iluminado” (budha). Las condiciones preliminares corresponden mas o menos al yama y al niyama del yoga y se expresan en cinco preceptos fundamentales (impuestos a todos los budistas, incluso laicos) no causar violencia a un ser viviente, no mentir, no robar, no faltar a la castidad del propio estado (que es la continencia para los monjes que meditan) no beber bebidas embriagadoras.

Se ve en seguida claramente que el candidato a la bodhi debe superar estos preliminares, con la decisión no sólo de vivir con templanza, aunque permanezca en el mundo, sino de abandonar completamente este mundo, de *convertirse en un errante (parivrajaka)* que se ha liberado de todo apego material y vive de limosna en un monje mendicante (bhikkhu). El budista contemplativo —retirado a la soledad o que vive en comunidad con otros contemplativos— se despoja, por lo menos en principio, de todo lo que no es indispensable para sobrevivir de modo modesto practica la continencia total, mortifica rigurosamente los sentidos, en especial con relación al otro sexo, y de modo particular los ojos, aunque también los demás sentidos. Aprende de Buda o de maestros expertos las vías de la meditación y las recorre con aplicación y perseverancia.

3 EL ÓCTUPLE SENDERO - Todo esto sirve sólo de introducción a la búsqueda budista específica, de la cual podemos señalar algunos caracteres.

La búsqueda tiene por objeto *verdades* que realizar de modo vivo. La clave de la libertad, según lo hemos dicho, está en el plano de un conocimiento iluminador.

Las verdades esenciales que han de realizarse son las cuatro que enuncio Buda en su primer discurso *programa de Benares* todo es dolor, el dolor viene del deseo, por tanto, para suprimir el dolor hay que suprimir el deseo, existe un “óctuple sendero” que conduce a tal supresión.

Se ha discutido sin fin sobre las *ocho ramificaciones* o miembros del sendero

(anga) y sobre su posible sucesión cronológica, pero se trata de una discusión inútil, porque cada miembro, una vez “adquirido”, subsiste simultáneamente con los otros.

1-2 Dos miembros globales fundamentales se llaman *recta comprehension*, recto modo de ver (samma ditthi) las cuatro verdades esenciales y *recta resolucion* (samma-sankappa) de desprenderse de todo proyecto mundano para aplicarse a la búsqueda meditativa.

3-4 5 Otros tres miembros, llamados conjuntamente una “moral” (sila) conducen a otras tantas actitudes concretas útiles *modo recto de hablar* (veracidad, respeto, utilidad), *modo recto de obrar* (los cinco preceptos del yoga) su puesta en práctica excluye lógicamente, determinados *oficios* violentos o deshonestos, y para los monjes, todos los oficios lucrativos lo mismo que varios signos de una vida fácil y lujosa, estos tres miembros corresponden a los dos primeros miembros del yoga clásico.

Dado nuestro plan progresivo de exposición, debemos incluir aquí los *modos de obrar externos, que se aplican de modo particular a la meditación* y que se inspiran en el tercero cuarto y quinto miembro del yoga, si bien de manera muy flexible. Para practicarlos el monje debe escoger un lugar aislado apropiado, como una selva una gruta junto a un árbol, en el cementerio, debe asumir una posición conveniente a saber la del loto, clásicamente atribuida a Buda también en el período de su búsqueda, posición que ha quedado como ejemplar para todos sus discípulos e imitadores, debe regular la respiración e inmovilizar los ojos en un punto determinado (kasina) de manera que esta fijación exterior ayude a la concentración interior en un único tema simple (ekagrata).

En un nivel más interior, el que medita debe eliminar todo deseo mundano matar los sentimientos hostiles a lo que sea, practicar las cuatro “estaciones espirituales” (brahma-vihara) es decir derramar en todas las direcciones los cuatro sentimientos simpatía, compasión, participación en las alegrías de los demás y, finalmente, equilibrio pacífico. El que medita debe rechazar desde el principio e incesantemente la indolencia y la duda (cf Majjhima Nikaya III, 49).

4 EN EL CENTRO DE LA BUSQUEDA 6-7-8 Estos tres últimos miembros con-

ciernan al núcleo central de la empresa meditativa verdadera y propia. Se trata del *recto esfuerzo* (samma vayama) para evitar o superar, como dicen los comentaristas los estados de alma desfavorables al progreso y mantener y desarrollar los favorables viene luego la *recta atención* (samma-sati) que recuerda y contempla objetos perceptibles de la meditación, como el cuerpo (en cuanto objeto precario sujeto a la corrupción e indigno de consideración), los sentimientos (que es preciso controlar para estimularlos o reprimirlos, según los casos) el espíritu (que hay que vaciar poco a poco) y los contenidos del espíritu (que hay que reducir y excluir, según veremos). Finalmente viene el *samadhi*, la *recta concentración*, término que se toma en un sentido menos rígido que en el yoga clásico, en efecto, el *samadhi* va acompañado de varios grados de conciencia útiles (kusala) para progresar hacia el término último. Por fin, este progreso pasa a través de ocho estados interiores cada vez más trascendentes llamados *dhyana*, como en el yoga, mientras que el pali (lengua de un antiguo canon budista) escribe *jhana*, término que otras lenguas fonetizaran luego de modo muy diverso, aunque el contenido permanece idéntico. La palabra se traduce frecuentemente por absorción (del que medita en el objeto de la meditación).

Estos ocho estados se desarrollan de la manera siguiente 1 El que medita una vez *abandonados los objetos de los sentidos*, llega a un pensamiento intelectual todavía discursivo, pero ya extasiante (desprendido) y lleno de gozo 2 *Abandonado el pensamiento intelectual discursivo*, llega a la unidad simple del espíritu, rebosante a su vez de éxtasis y de gozo 3 *Superada la efervescencia del arrebatado y de la alegría*, llega a una conciencia pacificada, equilibrada y feliz 4 *Superado el placer el dolor, la alegría y la tristeza*, se fija en la igualdad estable (upekkha) y en un estado de atención muy viva. Estos cuatro primeros *dhyana* conservan todavía una referencia a formas (rupa) determinadas, por lo cual se las llama *rupa dhyana* 5 *Superado todo lo que depende de la percepción provista de forma* —ya se trate de una percepción dirigida hacia el exterior o hacia nosotros mismos— y toda multiplicidad preceptiva, el meditante entra en la primera esfera superior, la del “*espacio ilimitado*”, y allí permanece 6 De la esfera

del espacio ilimitado se traslada al campo de la pura conciencia entra en la esfera de la “*conciencia ilimitada*” y allí permanece 7 De la esfera de la conciencia ilimitada, donde piensa Nada existe, entra en la esfera de la *Nada*, y allí permanece 8 Finalmente, abandonando la esfera de la Nada, entra en la esfera de “*Ni percepción ni no percepción*”.

La formulación más simple de este itinerario espiritual muy abstruso se encuentra en uno de los discursos largos (Digha-Nikaya) atribuidos a Buda (D N, I, 182ss). Las absorciones 5 8 son llamadas justamente sin forma (aruppa). Conducen al Nirvana, de naturaleza misteriosa. Un texto de la Siksasamuccaya invita a no violar el siguiente decreto. Conquistada esta condición consistente en la cesación de toda percepción consciente, el monje que la ha adquirido no tiene ya nada que hacer.

El estado último del meditante no puede describirse con palabras humanas, porque, como observan los textos, las palabras “formadas” no son aptas para expresar lo que no tiene forma. Parece que desaparece aquí toda existencia individual que conocemos, por lo demás desde los orígenes del budismo, la no-existencia radical de un “yo” elimina desde el principio toda base no solo de una respuesta, sino incluso la misma pregunta sobre la existencia de una persona. Un texto famoso del principal manual sistemático de meditación budista, el Visuddhi-Magga, dice “Existe solo el sufrimiento, no existen personas que sufren. Existe solo la acción, no existen agentes. Existe el noble óctuple sendero, pero no existe ningún viandante por él. Existe el Nirvana, pero no existe nadie que entre en él”.

IV. De los dhyana al zen

El término *dhyana*, modificado por primera vez en lengua pali en *jhana*, después de asentarse el budismo en China se convirtió en *ch'an* y, luego, al pasar al Japon, en *zen*. Mas el contenido permanece igual, pues se trata en todos los casos de estados meditativos superiores a la conciencia discursiva y a toda conciencia normal. De hecho, la escuela budista del zen, una de las principales del Japon, se distingue por su afirmación radical de la alteridad total entre todos los métodos y conocimientos normales y el método y el conoci-

miento experimentales finales del zen. El zen se contempla sobre el fondo de un complejo de "bases" necesarias para su exacta comprensión, bases que muchos libros y lectores descuidan.

1. BASE FILOSÓFICA - La filosofía subyacente al zen avanza dos ideas complementarias: la vacuidad (sunyata) y la "talidad" (tathata). La idea de la vacuidad fundamental, aplicada desde el principio por Buda para disipar la ilusión de la existencia de la persona, se extiende —según una doctrina ya sostenida por la secta india de los madhyamika— a todos los elementos (dharma) de lo que nosotros declaramos erróneamente real. Los madhyamika sostienen que ninguna idea ni ningún razonamiento humano corresponden a nada verdadero, sólido y real; fiarse de los medios tradicionales de conocimiento (pramana) significa a la vez confesar y reforzar una ignorancia (avidya) desastrosa, dado que la sola y única "realidad" es la vacuidad universal incalificada en sí misma, incalificable para nosotros, inexpresable e intransmisible por ningún canal normal.

Sin embargo, la vacuidad no es sinónimo de inexistencia; no es contemplada como un nihilismo, sino como un negativismo radical en la expresión de aquella "talidad" (tathata), del "aquello" que es el Nirvana, vacío eterno y verdad absoluta. El "aquello" en que entró Buda, y que es llamado por eso el Tathagata, es algo que no puede ser ni representado, ni pensado, ni menos todavía nombrado, y que, sin embargo, constituye positivamente el misterio último.

2. BASE EPISTEMOLÓGICA - Por consiguiente, la vacuidad-talidad, meta final de la búsqueda, no es objeto de intelección, sino de intuición (prajna), o sea de un descubrimiento en el cual el que busca es absorbido enteramente en el objeto de su búsqueda. Por lo tanto, todo procedimiento discursivo de la razón humana —que distancia sujeto y objeto— es absoluta y esencialmente incapaz de dar la solución. Si uno no adquiere la prajna, toda su inteligencia no le hará avanzar un solo paso. Aquí la consigna es: "El que cree conocer, en realidad no lo conoce; el que no lo conoce (en el sentido corriente del término), lo conoce" (o, por lo menos, se dispone mejor a conocerlo a través de esta misma renuncia)... Encontramos aquí las

locuciones apofáticas propias de muchas místicas de todas las religiones.

3. MÉTODOS PRÁCTICOS DEL ZEN - En la práctica, lo esencial se indica con esta directriz general continuamente repetida: "No penséis en ejercitar la prajna y no penséis en no ejercitarla; no penséis que podéis realizar con la prajna algo que pueda imaginarse, porque así no ejercitaríais la prajna". En concreto: la escuela de meditación china de Ch'an-tsung —que sirvió de puente entre la India y el Japón en este campo— y la secta budista del zen (en sus dos formas Rinzai y Soto) afirman a una que el secreto iluminador no puede transmitirse ni con la oración, ni con los ritos, ni por medio de los textos inteligibles, sino que debe pasar vital y directamente del espíritu del maestro ya iluminado al "fondo del alma" del discípulo. Esta comunicación interhumana (no osamos decir interpersonal en una atmósfera budista) no se realiza a través de construcciones racionales lógicas, sino a través de actitudes de los maestros, que parecen sorprendentes, enigmáticas e, incluso, brutales y groseras, así como a través de una intensa aplicación del espíritu del discípulo a una única sentencia breve aparentemente enigmática o contradictoria, un koan propuesto por el maestro. Por ejemplo: conocemos el ruido producido por dos manos que baten una contra otra. ¿Cuál es el ruido producido por una sola mano?...

Privado de todos los recursos habituales de reflexión, el meditante participa de las largas sesiones de zen (za-zen) en locales expresamente aderezados, en lugares solitarios, inmerso en una luz atenuada, y aprende la observancia del silencio, las largas poses inmóviles, así como el hábito de rechazar todo pensamiento normal. El objetivo es no sólo renunciar a las ocupaciones exteriores habituales, a las agitaciones inútiles, sino también al mismo pensamiento en el sentido ordinario del término; crear no sólo una vacuidad de hecho, sino *renunciar de modo radical y en principio a la intelección corriente*, renuncia que va acompañada de una voluntad encaminada toda ella, a través del koan, a captar lo absurdo del pensamiento y a estar así disponible a este "no pensar", "no pensado" y "no pensante" que constituye la iluminación. Seméjante búsqueda puede requerir años, e incluso más de una existencia (en la perspectiva de los renacimien-

tos), lo mismo que puede ser sumamente breve y hasta inmediata en ciertos casos privilegiados. En estos últimos tiempos, el zen —que en Japón realmente sobrevive más que prospera— ha suscitado un interés considerable en algunos ambientes occidentales; pero éstos muy raramente están dispuestos a pagar de veras el precio del zen, suponiendo que realmente valga el precio que pide [/ Cuerpo II, 2].

V. El cristiano frente al yoga y al zen

Las propuestas de adaptación del evangelio, de san Pablo y de los teólogos de la encarnación nos imponen considerar seriamente la posibilidad de un yoga y de un zen cristianos. Muchos autores lo han hecho ya; algunos con gran rigor, y otros de manera verdaderamente muy ligera y superficial.

1. EL PROBLEMA DE LAS DOCTRINAS - Pudiera parecer que en este campo no existe solución alguna. Si tomamos a la letra sus enunciados, el hinduismo dualista del yoga y el budismo impersonalista del zen se oponen a las proposiciones más fundamentales del cristianismo, que es realista, pluralista y personalista.

Las afirmaciones en las cuales todos pueden estar de acuerdo son preliminares y negativas: el hombre es un ser caído, que necesita una rehabilitación fundada en el triunfo de los valores espirituales e interiores. Esta rehabilitación sólo puede alcanzarse mediante un gran esfuerzo de desprendimiento y de búsqueda de una situación nueva, suprema y feliz. El esfuerzo debe cristalizar en una superación y en una liberación frente al envejecimiento del placer y al tumulto de los pensamientos. Es poco, ciertamente; se trata de verdades que un cristiano puede aprender en la lectura del evangelio y de los autores espirituales, aun los más antiguos y tradicionales; de hecho, ahí es donde el cristiano normalmente debe descubrirlas. La idea de separación y de huida del mundo se remonta a la más antigua tradición monástica egipcia (s. IV); el concepto de silencio está en la base de todas las órdenes estrictamente contemplativas: cartujos, trapenses, etc.; la prescripción de la inmovilidad y de una actitud adaptada a la meditación ha existido siempre. La tendencia a la me-

ditación de la vanidad de los seres se observa en todos los místicos cristianos, sobre todo en la nada de san Juan de la Cruz. Por lo que mira al ritmo de la respiración como medida de reflexión y de oración, es conocido y practicado tanto por el peregrino ruso de la *Filocalia* y por el autor español de los *Ejercicios Espirituales* como por todas las religiones.

Mas puede ocurrir que el cristiano ignore todavía la palabra divina, aunque la haya leído más de una vez; o también es posible que le parezca que la conoce incluso demasiado y que ya no le llame la atención. En este caso, una voz extraña (san Gregorio Magno decía que también los paganos tienen sus profetas propios) podría dar vida o devolverla a estas verdades naturales formuladas por el evangelio. La ventaja puede que sea notable; pero también es evidente el riesgo que debe evitarse: el riesgo de instalarse para siempre en la actitud autónoma de salvación en el vacío, cuando el vacío, si ha sido producido y percibido, debe converger siempre hacia la humilde disponibilidad atenta a la gracia de Otro. El que comprometa al cristiano en las perspectivas del yoga y del zen deberá atender tanto a la posibilidad de una ventaja ascética inmediata como al peligro de una progresiva desintegración del deseo esencial para el cristiano: estar misticamente con Cristo Salvador.

Si el vacío proclamado por el zen es la última palabra, bien se lo entienda como vacío absoluto, bien como otro modo inefable de ser (o de no ser) uno mismo y por sí mismo, entonces constituye con mucha probabilidad la tentación más fuerte que puede encontrar un cristiano. Pero si el vacío zenista se presenta como llamada lanzada hacia la plenitud de un Otro —lo cual, sin embargo, traicionaría sus mismos fundamentos clásicos—, podría ser útil como cualquiera otra forma de humildad. Aquí se inserta la oración, y en particular la oración corta y espaciada de la "jaculatoria", contrariamente a los principios del zen ortodoxo, pero de modo normal y hasta indispensable para toda concentración cristiana perfecta. Sobre todo se inserta con el sentido de nuestra pequeñez y de la contingencia del mundo, por una parte, y de la presencia y grandeza de Dios, de nuestra unión con él y de nuestra redención por obra de Cristo Salvador, por otra.

2 EL PROBLEMA DE LOS MÉTODOS PRÁCTICOS - Si se admite y fomenta conscientemente el espíritu aquí descrito aunque sea contrario a la autosuficiencia del verdadero zen, las prácticas del yoga y del zen pueden tener un lado positivo, ya que, según se ha visto, contienen observaciones y métodos que merecen consideración. Evidentemente no hay que caer en "fetichismos", extrañamente aceptados y creídos por algunos occidentales, ni absolutizar métodos semimágicos. El efecto de ciertas posiciones físicas y de gimnasias mentales no es automático ni seguro, no merecen fe ciega, y los maestros más sabios lo reconocen abiertamente y recomiendan la discreción y la libertad. Admiten también que no todos los ejercicios convienen a todas las personas en cualquier situación en que se encuentren y que incluso en algunos casos podrían ser gravemente dañosos. La consulta de un médico, de un psicólogo iluminado y juicioso, y en todo caso de un experto que sea honesto habrá de preceder a cualquier aplicación intensa al yoga, incluso físico, y más aun al zen, cuyos métodos intelectuales son más enervantes y exponen a desarreglos psicológicos.

Añádase que estas prácticas no tienen el mismo grado de utilidad para todos los posibles candidatos. a) Es evidente que, en la búsqueda espiritual, un cristiano indio o japonés debe tener presente toda la herencia espiritual para retener cuanto pueda ayudarle, conforme al propio atavismo secular, a vivir la fe cristiana más "naturalmente" y con mayor intensidad. b) Es admisible que cristianos occidentales, desde hace mucho tiempo inmersos en la experiencia cristiana, deseen laudablemente enriquecer algunos de sus aspectos mediante el frescor de procedimientos insólitos, y puede haber motivo para alegrarse si se consigue este enriquecimiento sin daño. c) Pero que algunos cristianos especialmente jóvenes, de experiencia espiritual escasa o incluso inexistente se declaren conquistados por métodos espirituales hinduistas o budistas debería hacer reflexionar, podría ser la prueba de que sus mayores no les han introducido con la palabra, y todavía más con el ejemplo, en la inmensa riqueza espiritual de los santos, de los místicos y, en primer lugar, del evangelio. El éxito de los métodos orientales podría ser fruto de la ausencia o de la insuficiencia de la educación espiritual cristiana de los jóvenes. d) Tal deseo de

orientalización plantea un problema que no puede tener una solución única y simple. ¿El que nos interroga se siente acaso arrastrado conscientemente o no, hacia el yoga o el zen porque ha renunciado a la fe o piensa renunciar a ella? ¿Tiene acaso la práctica hindu o budista como efecto previsible el alejamiento o el acercamiento a Jesucristo? ¿En algunos casos (los mejores), esta práctica podría ser un revulsivo necesario una contraprueba o un complemento útil para el retorno a la vida cristiana? Solamente esa esperanza puede permitir aconsejar a un cristiano espiritualmente pobre o débil aventurarse en esta experiencia, que podría poner en dificultad valores preciosos e incluso la fe.

En la hipótesis de que alguno se decida a recurrir a los métodos del yoga o del zen habrá de estar debidamente informado sobre las exigencias interiores preliminares de tales vías y acerca del carácter subordinado (incluso a los ojos de los hindúes y budistas serios) de las prácticas exteriores. No hay zen ni yoga sin frugalidad de vida, sin dominio de las pasiones, sin no violencia sin la custodia de los sentidos sin el silencio interior y también exterior, no hay zen o yoga sin renuncia a sí mismo y sin ese esfuerzo virilmente perseverante. Si alguien prometiese la experiencia interior "inmediata o sin fatiga" sería un charlatán que abusa de la credulidad de los ingenuos generosos.

Si un cristiano obtiene ventaja de la práctica del duro programa que hemos trazado y si lo quiere practicar por amor a Cristo y los hermanos no se puede menos de aprobarlo. Pero primero examínese el hombre a sí mismo, estudie bien la torre que quiere edificar y pregúntese si tiene capacidad para llevarla a término.

J Masson

BIBL. —Acharuparambil D *Espiritualidad hinduista*. Ed Católica Madrid 1982. —Antollín Rato M *Introducción al Budismo Zen*. Barral Barcelona 1977. —Aurobindo Sri *Guía del yoga integral*. Plaza y Janés. Esplugues de Llobregat 1982. —Blay Fontcuberta A *Karma Yoga. La realización espiritual a través de la vida activa*. Cedel Viladrau 1965. —Blay Fontcuberta A *Los yoga*. Cedel Viladrau 1971. —Blay Fontcuberta A *Caminos de autorrealización*. Cedel Viladrau 1975. —Caballero N *El camino de la libertad I VI*. Edicep Valencia 1975 1977. —Calle R *Yoga y Zen. dos vías hacia la autorrealización*. Plaza y Janés. Esplugues de Llobregat 1979. —Chazim S M *Yoga contemplación en el silencio*, Paulinas Madrid

1978. —Chenique F *El yoga espiritual de San Francisco de Asís*. Herder Barcelona 1982. —Dechanet J M *El camino del silencio. Yoga cristiano*. Descleeé Bilbao 1965. —Dechanet J M *Yoga cristiano en diez lecciones*. Descleeé Bilbao 1982. —Eliade M *Yoga inmortalidad y libertad*. Pléyade B Aires 1971. —Eliade M *De los primitivos al Zen*. Aurora B Aires 1977. —Enomyia Lasalle H M *El Zen*. Mensajero Bilbao 1974. —Enomyia Lasalle H M *Zen un camino hacia la propia identidad*. Mensajero Bilbao 1980. —Hanh T N *Claves*

del Zen. Sigueme Salamanca 1978. —Johnston W *La música callada. La ciencia de la meditación*. Paulinas Madrid 1980. —Kakichi K J *El Zen y la Biblia. Lectura corporal del Koan y la Biblia*. Vivencia Zen de un cristiano Paulinas Madrid 1981. —López Gay J *La mística del Budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*. Ed Católica Madrid 1974. —Moreno Lara X *El yoga clásico*. Mensajero Bilbao 1979. —Watts A *El camino del Zen*. Edhasa Barcelona 1977. —Cf bibl de las voces *Budismo e Hinduismo*.

En este índice, las voces que figuran en VERSALITAS corresponden a las del *Nuevo diccionario de espiritualidad*, en las cuales se desarrolla en toda su amplitud el tema que se indica. Por eso no se las resume aquí analíticamente y se remite al sumario de las mismas.

Abandono

- tiempo del —, 37
- en Dios, 587, 748, 874
- el discípulo lo abandona todo, 187
- el célibe lo abandona todo, 195s
- Jesús sufre el —, 521s
- del mundo, 441s

ABSOLUTO. 29-39

- y el asceta, 93
- y pecado, 1117
- en el budismo, 118

Abstinencia

- ↗ ayuno
- ↗ penitente

Acción

- ↗ compromiso social
- ↗ trabajo
- su valor espiritual, 81ss
- en el mundo, 964, 996
- política, 1166ss
- y contemplación, 254s, 327
- católica, 1217s
- e ideología, 1297s
- y protestantismo, 399s

Adolescente

- y heroísmo, 585
- educador de adolescentes, 844ss

Adoración

- ↗ devoción
- ↗ oración

ADULTO. 39-45

- ↗ madurez espiritual
- ↗ madurez personal
- características humanas, 835s
- cristiano, 829

Afectividad

- ↗ amistad
- ↗ amor
- ↗ sexualidad
- en maduración, 43, 270
- adulta, 832s
- y renunciadas, 100
- en comunidad, 217
- del consagrado, 105ss
- y amor, 748s
- y amistad caritativa, 44, 50s
- y sexualidad, 832s
- homosexual, 44s

Agricultor

- ↗ estados de vida
- ↗ trabajador

Alegría (gozo)

- ↗ diversión
- ↗ fiesta
- don del Espíritu, 577
- en la caridad, 67
- en la tristeza, 67
- en la espiritualidad familiar, 548

Alianza

- ↗ matrimonio espiritual
- ↗ nupcialidad
- religión de —, 170, 790
- entre Dios y el pueblo de Israel, 504ss, 1274, 1309s
- y eucaristía, 478s
- con María, 861
- del místico cristiano, 933ss
- y obediencia, 1002ss
- y los profetas, 1172

Alienación social

- ↗ diablo/exorcismo
- ↗ patología espiritual

Ambiente
 — espiritual, 998ss
 — cultural antropológico, 852s
 — y mass media, 880s
 — de los trabajadores, 1369ss
 — y madurez humana, 833s
 — y desarrollo espiritual, 582s
 — y vocación, 1420s

AMISTAD. 43-57

↗ afectividad
 ↗ amor
 — particular, 50s, 212
 — con todos, 47ss, 196, 212
 — del célibe, 196
 — del anciano, 58
 — y consejos evangélicos, 248
 — en san Francisco, 210
 — en el budismo, 118

Amor

↗ afectividad
 ↗ amistad
 ↗ caridad
 ↗ sexualidad
 — en maduración, 43
 — de benevolencia, 43s
 — don del Espíritu, 146, 577, 1018, 1272
 — lo supera todo, 1038ss
 — de vida beatífica, 250s
 — para con Dios, 127
 — a la Iglesia, 746s
 — al prójimo, 83, 127s, 601s, 672s
 — nupcial y familiar, 184, 548s
 — universal a las criaturas, 953
 — y violencia, 1039s
 — y lucha de clases, 1041ss

ANCIANO. 57-62

↗ edad
 — en crisis, 747s
 — y amistad, 45
 — llamado al heroísmo, 585

Angeles

— existencia, 355, 358, 359
 — celibato como vida angélica, 191s
 — diablo como ángel disfuncionante, 354
 — angelofanías, 434, 1409
 — venerados por la Iglesia, 1252

Animación cristiana

↗ mundo
 — de la comunidad eclesial, 363ss, 1055
 — de la comunidad religiosa, 573

— de la sociedad, 77, 655, 795, 799, 802s, 1169

ANTINOMIAS ESPIRITUALES. 62-70

↗ feminismo
 ↗ huida del mundo
 — características de la experiencia espiritual, 471, 538s
 — entre obediencia y libertad, 686, 695, 822
 — entre acción y contemplación, 251, 254, 440s, 466s, 963ss, 1162
 — entre aceptación y huida del mundo, 80ss, 441ss, 1030s
 — entre compromiso y espera escatológica, 444s, 924
 — entre persona y comunidad, 418
 — en Dios, 518
 — en Cristo, 571s
 — en la Palabra, 735s
 — entre Iglesia y mundo, 539, 798s, 915
 — entre clero y laicado, 798, 915s
 — en lo humano, 446s, 966
 — en el anciano, 57s
 — en el mundo rural, 1378
 — entre institución y espontaneidad, 64, 73, 254s, 369s
 — entre libertad y ley, 820ss
 — entre bien y mal, 102, 372s
 — entre continuidad y novedad, 538s, 588
 — solución espiritual, 999

Antropología

↗ humanismo
 ↗ hombre
 ↗ mujer
 — cultural, 852, 1104s, 1121s
 — en la experiencia mística, 941
 — en las celebraciones litúrgicas, 167s
 — y ejercicios de piedad, 409s
 — según el icono, 702

Apariciones

↗ vidente

APOSTOLADO. 70-85

↗ evangelización
 ↗ misión
 ↗ servicio
 ↗ testimonio
 — significado, 71s, 484
 — como amistad caritativa, 51s, 485
 — y disciplina, 100s
 — y vida cristiana, 174s, 802s, 808
 — y fe, 284ss
 — y contemplación, 254s
 — y oración, 101s, 254s
 — simbolizado en la eucaristía, 485s

— y pobreza afectiva, 53
 — del anciano, 59, 61s
 — proselitismo, 174

ARTISTA. 85-92

— arte sacra y profana, 90s, 473, 704s
 — en la liturgia, 918s
 — iconografía, 702s
 — actual, 473, 587

ASCESIS. 92-106

— necesaria, 835ss
 — positiva, 885s
 — y mística, 1194s
 — y Espíritu, 103s, 300s
 — y salvación, 64s
 — y antinomias, 62ss
 — en el budismo, 117

Asociación

— de laicos, 808
 — Acción Católica, 808

ATEO. 106-115

↗ absoluto
 ↗ Dios
 — sus motivaciones, 83
 — encuentro con el —, 958s
 — su conversión, 270s
 — y filosofía actual, 30s
 — y heroísmo, 586s
 — y amistad caritativa, 49
 — y muerte de Dios, 31s

Austeridad

↗ ayuno
 ↗ penitente
 ↗ pobre
 — como lucha espiritual, 92
 — como vida pobre, 1150
 — en las decisiones comunes, 375

Autonomía

↗ autosuficiencia humana
 — actual, 1053
 — juvenil, 781, 783
 — de las ciencias antropológicas, 1194

Autoridad

↗ jerarquía
 ↗ obediencia
 — y libertad, 695
 — redimible, 1011s
 — en testimonio, 1014
 — en el Vat. II, 1010s
 — y profetas, 1171s
 — autoritarismo familiar, 769s
 — entre los religiosos, 573

Autosuficiencia humana

↗ autonomía
 — responsable, 587
 — yo autocreador, 1343
 — sugerida por el bienestar, 506

Ayuno

↗ austeridad
 ↗ penitente
 — superación del egoísmo, 343
 — penitencia, 1149

Bautismo

— renuncias bautismales, 1348s
 — y fe, 280, 715
 — y pueblo de Dios, 73
 — y vida espiritual, 177, 737, 744, 1021s
 — y misterio pascual, 716, 927s, 1134
 — en la evangelización, 73

Belleza

— salvífica, 705s
 — teología estética, 949s

Benevolencia

— con los demás, 216
 — obra del Espíritu, 577

Bienaventuranzas

— y vida familiar, 551s
 — y pobreza, 1154s
 — y martirio, 879

BUDISMO. 116-123

— espiritualidad, 1429ss
 — caridad, 125
 — meditación y yoga, 329ss, 1429ss
 — contemplación, 250
 — nirvana y escatología, 118, 435

Camino espiritual

↗ ascesis
 ↗ espiritualidad
 ↗ experiencia cristiana
 ↗ mística cristiana
 — en la Biblia, 735ss
 — en la tradición teológica, 739ss
 — el triple —, 740

CARIDAD. 124-136

— en la historia salvífica, 47
 — en el NT, 128ss, 525, 1018
 — en la espiritualidad oriental, 125s, 1032s
 — y fe-esperanza, 131s, 282ss

- con los hermanos, 74s, 103, 127, 130, 270
- como amistad, 47s, 51
- en maduración, 44, 270
- y virtudes adquiridas, 65ss
- y contemplación, 251s, 255, 933s
- y familia, 550s
- y sus disfraces, 53
- y koinonía, 61, 241s, 431, 576, 641, 1147

Carismas

- ↗ carismáticos
- ↗ Espíritu Santo
- ↗ vocación
- en la Iglesia, 89, 138s, 911s
- e institución, 64
- pluralismo, 89, 583, 1000
- extraordinarios, 176s, 1409s
- de celibato, 196s
- afán de —, 830

CARISMÁTICOS 136-149

- ↗ carismas
- ↗ Espíritu Santo
- en la Iglesia apostólica, 89s, 138, 1176s
- y mundo, 75
- su formación eclesial 148
- y desierto, 337
- y cuerpo, 327s
- y piedad mariana, 854
- y obediencia, 1007
- y arte, 89ss

Castidad

- perfecta, 183, 1202
- conyugal, 548s, 1278ss
- en los institutos seculares, 724s
- de los monjes budistas, 117

CATECUMENADO 150-167

- ↗ bautismo
- ↗ iniciación cristiana

CELEBRACIÓN LITÚRGICA 167 183

- ↗ devoción
- ↗ ejercicios de piedad
- ↗ liturgia
- celebrar a Cristo, 759s
- eclesial, 104s
- misionera, 175s, 806s
- y edificación, 485ss
- y ejercicios de piedad, 408

CELIBATO Y VIRGINIDAD 183-197

- en el NT, 186s, 237ss, 1274
- sacerdotal, 913s

- y amistad heterosexual, 53s
- e integración afectiva, 105s
- y matrimonio, 184, 490s, 1280s
- en crisis, 299

CIENTÍFICO 197 209

- admiración por la ciencia, 587, 962
- y espiritualidad, 473s
- negación de lo absoluto, 30s
- utilización de lo real, 168

Colaboración

- ↗ relaciones sociales
- comunitaria, 1014
- en la obra creativa, 588
- en la acción del Espíritu, 581

Coloquio

- ↗ comunicación
- ↗ diálogo
- ↗ Palabra
- encuentro personal, 43
- eucarístico, 483s
- en el sacerdote, 915
- con el padre espiritual, 1055s

Combate espiritual

- y discernimiento, 369ss
- de los psicopatas, 1099s

Compromiso social

- ↗ justicia
- ↗ política
- ↗ realidad presente
- ↗ social
- ↗ trabajo
- espiritualidad del —, 466s, 746, 995s, 999s, 1162s, 1373s
- en las comunidades eclesiales, 226
- de la mujer, 555s, 561
- de los jóvenes, 784s
- del budista, 118

Comunicación

- ↗ coloquio
- ↗ fraternidad
- ↗ mass media
- ↗ palabra
- sentido espiritual, 60, 73, 103ss, 211s, 371s
- en la fe, 179, 375, 538
- en la Iglesia, 371
- en la liturgia, 180ss, 211
- en Jesucristo, 521
- en la fraternidad, 218, 574s
- en la espiritualidad familiar, 546s
- en el asociacionismo juvenil, 776
- entre religiosos, 212

COMUNIDAD DE VIDA 209-222

- ↗ comunicación
- ↗ fraternidad
- con Dios en Cristo, 66, 601, 1002ss, 1261
- apostólica, 73, 78, 241s
- carismática eclesial 89, 328s, 676s, 685, 1077, 1250s, 1261s
- sacramental, 172s, 480ss
- penitencial, 1130, 1134
- cristiana y religiosa, 210, 456s, 469s
- en la oración, 141ss
- y dirección espiritual, 375, 1055, 1057s
- franciscana, 65, 210
- e institutos seculares, 1403s
- entre los foculares 457
- familiar 55s, 549s
- comunista, 1385ss

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE 222 234

- su naturaleza, 78, 457
- y religiosidad popular, 1214s

Comunion

- ↗ comunidad de vida
- ↗ comunión de los santos
- con Dios en Cristo, 600ss, 640s, 669ss, 1348s
- eclesial 61, 745, 1400, 1440s
- de religiosos, 1400
- de bienes, 1151

Comunion de los santos

- en Cristo, 61s, 1251ss
- como cumplimiento histórico, 697
- entre Cristo y mártires, 873
- medio de santificación, 59

Conciencia

- psicológica y moral, 1085ss
- como discernimiento espiritual, 368ss, 1085, 1225s
- y fe 258
- libre y obediencia, 686, 822
- en Nietzsche, 30s

Confesión de los pecados

- ↗ penitente
- ↗ perdón
- entre los conyuges 546
- entre los monjes budistas, 117s

Confianza

- en Dios, 509s, 587, 1109
- cristiana, 878

Confirmación

- ↗ iniciación cristiana
- naturaleza, 178, 716
- sacramento de iniciación, 707ss
- y vocaciones, 178
- y apostolado laical 801s
- y oración, 1022

Conflictos

- proceso histórico conflictivo, 1380s
- personales y sociales, 62, 831
- y misterio pascual, 63s
- en la Iglesia, 267
- no han de romper la unidad, 214
- entre santificación y predisposiciones naturales 65s
- entre palabra de Dios y vida, 1182
- entre antiguo y nuevo, 221
- entre el mundo pagano y los cristianos, 616

Consagración

- ↗ vida consagrada

CONSEJOS EVANGÉLICOS 234 249

- ↗ religiosos
- ↗ vida consagrada
- noción 177, 1399ss
- en los institutos seculares, 723
- y amistades, 53ss

Conservador

- su calificación 588
- y signos de los tiempos, 1298ss
- entre jóvenes, 772ss

Consolaciones

- y desolaciones 373
- don del Espíritu 373

Consumismo

- situación actual 387
- fortaleza de su contestación, 589

CONTEMPLACIÓN 249 261

- y simplificación de la vida espiritual, 68
- y liturgia, 178s
- mediante esfuerzo ascético 58, 101, 928s
- y cristocentrismo 302s
- en la Palabra, 1080s
- en la celebración litúrgica, 176ss, 483
- en el icono, 702
- en el Oriente cristiano, 1027ss
- y vida activa, 67, 254s, 327, 440s, 964, 1162

- y pasividad, 273
- y escatología, 438s
- en dimensión comunitaria, 411s
- en el hinduismo, 607

CONTESTACIÓN PROFÉTICA 261-269

- profetas
- como revolución cultural, 769, 1300ss
- en los profetas, 504s
- en Cristo, 264, 764
- en la Iglesia, 64
- entre los jóvenes, 780s
- como ascesis, 67, 75, 372, 589

CONVERSIÓN 269-274

- al Espíritu, 103
- a Cristo, 143, 533s
- y fe, 280ss
- ecuménica, 400ss
- y vida de comunicación, 103ss
- como compromiso de adulto, 63, 830
- en el catecumenado, 151s

Conyuges

- familia
- matrimonio
- natalidad
- y espiritualidad participativa, 546s
- y amistad intocable, 55s
- en la confesión sacramental, 546

Cosas últimas y penúltimas

- escatología

Creatividad

- compromiso social
- trabajador
- del Espíritu de Cristo, 643
- festiva, 43
- y religiosidad cósmica, 169
- e iniciativa eclesial, 826

CREYENTE 274 287

- fe
- profetas como creyentes, 502s
- fiel, 1227s
- incrédulo, 1344

CRISIS 287-301

- de apostolado, 70s
- de crecimiento de la humanidad, 965
- del hombre actual, 1051
- como combate espiritual, 101s, 369, 1098
- de fe, 276s

- en la madurez afectiva, 43, 747
- espiritual en la familia, 546
- de sacerdotes obreros, 1380s

CRISTOCENTRISMO 301-310

- Jesucristo
- teocentrismo
- criterio cristonómico, 459
- y santidad, 653s
- ecuménico, 400s
- y ejercicios de piedad, 409s

CRUZ 310-317

- misterio pascual
- muerte/resurrección
- en Jesús, 310ss, 922ss, 983s
- en la espiritualidad cristocéntrica, 74, 306
- como kénosis, 49, 98, 105
- disciplina apostólica, 100
- traducida en amor, 408s
- en el arte, 703s

CUERPO 318-335

- valor y disciplina, 96s^b
- recto desarrollo, 105
- conocimiento a través del —, 44, 87
- mortificación corporea, 67, 92, 96ss
- angelismo y masoquismo, 97, 188
- en el simbolismo, 97s, 168s
- iglesia como realidad corporea, 679

Cuerpo místico de Cristo

- Iglesia
- reino de Dios
- y la fe, 280
- y cristocentrismo, 308s
- y santificación, 1252s

Culpabilidad

- pecado
- y sentido del pecado, 1087ss, 1106ss, 1112ss
- y angustia, 1088ss, 1100s
- sus estratos, 1107s

Culto

- devoción
- liturgia
- y vida, 75, 174ss
- de Cristo, 759ss
- restructuración del culto mariano, 862ss

Cultura

- inculturación
- actual, 78s, 455ss, 591s, 751s, 760s,

- 943s, 947s, 1105s 1122s, 1192s, 1302s
- global-informal y mass media, 882, 886
- e Iglesia, 78
- y espiritualidad 77, 103s, 459s
- y sistema ético, 770s
- entre jóvenes y obreros, 771ss, 1374s, 1378
- y la mujer, 559
- y lo demoníaco, 351
- y tiempo libre, 1363s

Desapego

- huida del mundo
- mortificación
- del mundo, 98, 887s
- en el budismo, 119

Desarrollo

- progreso espiritual
- promoción humana
- personal, 832s
- y misterio pascual, 928ss

DESIERTO 336-348

- ejercicios espirituales
- *sketeia*
- en las culturas étnicas, 336
- en el NT, 415
- en el AT, 506
- experiencia espiritual actual, 424
- escuela del Dios único, 336
- para Oriente, 1032s
- y el demonio, 359s

Designio divino

- utopía
- voluntad del Padre
- en la historia, 503
- en el Espíritu de Cristo, 640ss

Desolación

- consolaciones
- permitida por Dios, 96
- signo de la acción del espíritu malo, 373

Devoción

- celebración litúrgica
- ejercicios de piedad
- liturgia
- oración
- religiosidad popular
- y liturgia, 173
- y ejercicios de piedad 408ss, 1023s
- a María, 851ss, 1023
- a los santos, 1381ss
- adoración, 91, 486

DIABLO/EXORCISMO 348-361

- el fingidor, 354
- tentador, 1339s
- y discernimiento espiritual, 369
- y el desierto, 337, 345, 360
- y contestación profética, 344s
- círculos diabólicos de la muerte, 746

DIÁCONO 361 368

- en Cristo, 196
- grupos diaconales, 1403

Dialogo

- coloquio
- comunicación
- palabra
- de amistad, 43
- con Dios en el Espíritu, 538, 1026s, 1132s
- en la vida común 219, 807
- entre clero y laicos, 807s
- dimensión dialogal del hombre, 209s
- eclesial, 402ss, 807s
- y caridad, 146
- y *celebración litúrgica*, 180ss
- ecuménico, 401ss
- del padre espiritual, 1055s
- con el mundo, 655
- con los ateos, 106s
- con la cultura helenística, 679ss
- con la naturaleza, 385

Dios

- absoluto
- su eclipse actual, 464s
- experiencia de Dios, 141, 148, 464ss
- pronóstico de la desaparición de la fe en —, 285
- como Padre, 568s, 592ss
- revelado en Cristo, 699s, 763s, 1139
- en los jóvenes, 776s
- en la religiosidad popular, 1207
- conocimiento de —, 35, 252ss, 255s, 464ss, 664, 1264s
- union con—, 47, 50ss, 66, 178ss, 270ss, 342, 343, 532s, 691s, 699s, 764, 1017, 1140, 1182, 1266ss
- modelo de perfección, 787
- de los patriarcas, 277, 390s, 449, 500ss
- su acción en la historia, 499, 515s
- y amor del hombre, 127
- no rival del hombre 80
- artista absoluto, 86s
- su falsa imagen, 108s, 427s, 966s
- su imagen auténtica, 101s 965ss
- encontrado en el desierto, 346s

- y el dolor, 511ss
- verdadera y falsa búsqueda, 522s
- teocentrismo en la piedad, 409ss
- su imagen en el hombre, 699
- a la luz del desierto, 336, 346s
- en la historia, 81, 386ss, 515s, 538s, 1265s
- guía en la contestación, 262ss
- en el protestantismo, 1182
- en el islamismo, 729ss

DISCERNIMIENTO 368 376

- ↗ padre espiritual
- don del Espíritu en Cristo, 61 146, 368, 647s, 1410
- en los movimientos carismáticos, 137
- en la existencia cristiana, 368ss, 685, 746
- en las mediaciones, 897s
- de los hechos, 1298ss
- de los videntes, 1414s
- sus modalidades, 371, 850, 1060, 1078
- y contemplación, 255

Disponibilidad

- a la acción del Espíritu, 96, 105
- hacia el otro, 216
- desolación, 96
- y simpatía, 216

Diversión

- ↗ juego
- entre los cristianos, 886s 1362, 1365
- entre los religiosos, 887s
- educación a la —, 1367s
- sensualismo, 1342

Docilidad

- a la voluntad divina, 376, 830
- a los dones del Espíritu, 265

ECOLOGÍA 377-392

- utilización eficientista de lo real, 168
- y la creatividad humana, 996
- entre los religiosos, 1406

ECUMENISMO ESPIRITUAL 392 406

- recíproco, 401ss
- misión caritativa, 135s, 747
- y verdad, 696s
- y fraternidad, 977
- entre los carismáticos, 148
- mártires cristianos no-católicos, 876
- y budismo, 122

Edad

- ↗ adulto
- ↗ anciano
- ↗ niños
- cronológica y espiritual, 57, 737ss, 744

Educación

- ↗ maestro/educador
- ↗ pedagogía

Egoísmo

- superación del —, 215s
- y purificación, 259
- y ayuno, 343

EJERCICIOS DE PIEDAD 406-415

- ↗ celebración litúrgica
- ↗ devoción
- ↗ eucaristía
- ↗ oración
- marianos, 866ss

EJERCICIOS ESPIRITUALES 415-425

- discernimiento espiritual, 372ss
- como disposición a la gracia, 96s
- como espiritualidad del desierto, 347s
- de san Ignacio, 96s
- nuevas formas, 422ss

Encarnación

- en la experiencia humana, 47, 437ss
- misionera, 81
- en la vida de los santos, 951s
- vivida por el ateo, 114

ENFERMO/SUFRIMIENTO 425-433

- ↗ muerte/resurrección
- y la justicia de Dios, 510s
- en la Iglesia, 692
- en la oración litúrgica, 572
- como participación del juicio escatológico, 370
- en la dialéctica del rechazo-aceptación, 104
- en el agonizante, 986
- y luto cristiano, 989s
- y espiritualidad familiar, 548s, 552
- unión del —, 432s
- demonios de la enfermedad, 355, 360

ESCATOLOGÍA 433-446

- ↗ utopía
- y Cristo, 699, 751s, 1391s
- salvación escatológica, 170s, 448s, 529

- fraternidad escatológica, 572
- en el celibato, 196
- en los religiosos, 1406
- en el simbolismo del desierto, 344 345s
- en el hecho político, 1160s
- en el hinduismo y en el budismo, 119s, 607s

Escuela

- ↗ maestro/educador
- problemática de la —, 840s
- metodología adecuada, 842s
- innovación cultural social, 775s

ESPERANZA 446-454

- significado, 74ss, 855
- fe y caridad, 131s, 282ss, 550s
- y ética evolucionista, 113
- y contemplación, 255
- libertad en la —, 1117s
- y familia, 550s
- teología de la —, 1152
- en el destierro babilónico, 508ss
- desesperanza, 1341s

Espíritu Santo

- ↗ carismas
- ↗ carismáticos
- ↗ hombre espiritual
- el don del —, 153s
- bautismo en el Espíritu, 144ss
- sus dones, 138s, 145s, 372, 530, 577
- en Cristo y en María, 141, 640
- en la historia salvífica, 640ss
- en la Iglesia renovada, 48, 64 140, 685
- y caridad, 47, 133s, 530s
- y oración, 692s
- en la ascesis y en la mística, 65, 94s, 103
- y discernimiento, 368, 371ss, 1049ss, 1296
- y verdad, 259s, 535, 1079s
- y contestación profética, 265s, 1171s
- y utopía, 1393
- y fraternidad, 569s
- en el laicado y en el voluntariado, 69s, 801
- en el Oriente cristiano, 398
- en los ejercicios espirituales, 418s, 420s
- en el protestantismo, 139s, 1183

Espiritualidad

- ↗ espiritualidad contemporánea
- ↗ historia de la espiritualidad
- de la Iglesia antigua, 675ss
- concepto de —, 387s, 455, 462ss, 613, 768

- de la intención, 1373
- de la solidaridad, 1335s
- como experiencia de Dios, 464ss
- como sentido de vida, 462ss
- apocalíptica, 515
- laical, 468s, 469s 548
- conyugal y familiar, 543ss, 547ss
- del noviazgo, 544
- del adulto, 40s
- integral, 1327
- unidad y riqueza de la — cristiana, 710s
- en el simbolismo, 1313ss
- y mass media, 885ss, 885ss, 890s
- según el Oriente cristiano, 1025

ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA 454-475

- cambios, 79
- ecológica, 387
- y el "fenómeno Jesús", 751ss
- cristocéntrica, 760ss
- evangélica, 653
- eclesial, 654s, 691ss, 999ss
- ecuménica, 396ss
- litúrgica, 171ss
- mística, 50, 938ss
- sacerdotal, 913ss
- laical, 548ss
- familiar, 546ss
- juvenil, 779ss, 1217s
- pluralista, 871s
- del trabajo, 1372s
- hacia el mundo, 995ss, 1218
- de obediencia, 1012ss
- crisis y redescubrimiento de la espiritualidad mariana, 851s
- personalista comunitaria en los ejercicios espirituales, 417s
- de la reforma, 398ss

Estados de vida

- ↗ profesión
- ↗ vida consagrada
- ↗ vida cristiana
- configuración, 1355ss
- pluralidad, 641
- en la Iglesia, 654
- entre los religiosos, 1401ss
- del agricultor, 1377s

Estructuras

- que humanizar, 1373s
- que redimir, 1381s

Ética

- ↗ ley
- ↗ seguimiento
- y naturaleza, 787ss
- en Dios y en el Espíritu, 114, 645, 787s

— en Cristo, 176s, 757s, 761s
 — como vivencia, 645, 946ss, 1086ss
 — utópica, 1391s
 — y mensaje profético, 267
 — y liturgia, 171, 173
 — como narración, 949
 — y modelos, 945ss
 — del trabajo, 1371s
 — del ateo 112s, 114
 — y santidad judía, 786s
 — de Buda 117s

EUCARISTÍA 475 491

↗ celebración litúrgica
 ↗ ejercicios de piedad
 — como anuncio, 175
 — y Cristo 175
 — y misterio pascual 927s
 — y martirio del obispo, 676s
 — en la vida comunitaria 218s
 — y fraternidad 576
 — en la familia 551
 — piedad eucarística, 415s, 1020, 1023s
 — en el protestantismo 1182s

Evangelio

↗ hombre evangélico
 ↗ ley
 — ley perfecta 650ss
 — idealización del — 655
 — referirlo todo al —, 1416
 — quinto evangelio, 461

Evangelización

↗ apostolado
 ↗ liberación
 ↗ testimonio
 — noción 71s, 272s
 — y Palabra 1080s
 — constantes de la — 150ss
 — y sacramentos, 73
 — y sentido de Dios, 1268
 — en Cristo 71s
 — y oración, 1021
 — en la Iglesia 71
 — y amistad, 51s
 — en el mundo actual 80
 — entre los laicos 802

EXPERIENCIA CRISTIANA 491 498

↗ experiencia espiritual en la Biblia
 ↗ historia
 ↗ realidad presente
 — noción 492, 1100, 1102
 — su objeto y lugar, 493s
 — en Cristo y en el Espíritu, 457s, 495ss, 645ss, 765, 1072ss, 1195s
 — en la Iglesia, 1295

— de amistad caritativa, 46s, 47
 — referente a la Palabra, 47, 1073ss 1077s
 — y liturgia, 171 1072
 — y teología, 35ss, 465s, 678, 1353s
 — cristiana anónima, 494
 — inculturada, 460ss
 — sus módulos interpretativos, 368s, 658ss, 1323ss
 — de santos, 765, 1353s
 — de jóvenes 783s

EXPERIENCIA FSPRITUAL EN LA BIBLIA 498 542

↗ experiencia cristiana
 ↗ hombre evangélico
 — referente a la espiritualidad, 615ss
 — de fe, 277ss
 — de unión con Dios, 436s
 — en los sabios, 246s
 — de amistad, 47s
 — de desierto, 342ss
 — y discernimiento espiritual 369ss

Exodo

— Cristo, nuestro éxodo 344s
 — camino espiritual, 343s, 736s
 — transformación progresiva 342s
 — retorno al desierto, 343
 — símbolo de crisis 290s

Exorcismo

↗ diablo/exorcismo
 — en el catecumenado, 164ss

FAMILIA 543 554

↗ conyuges
 ↗ matrimonio
 — apostólica, 78
 — su originalidad espiritual 547s
 — espiritualidad de la — 543ss
 — crisis y evolución de la —, 297s, 769s
 — y laicado, 803
 — “Iglesia doméstica”, 297s

Fe

↗ creyente
 ↗ protestantismo
 ↗ secularización
 — con Dios en Cristo, 181, 758s
 — con fe esperanza, 131 133
 — con perseverancia, 283
 — purificación y crecimiento, 76, 283, 830s, 1054, 1073s
 — y contemplación, 251s, 255 258
 — y apostolado, 284ss
 — y discernimiento, 341ss, 373ss, 502s, 744, 1290ss

— y autorrealización, 284ss
 — ante la vida y la muerte, 36s, 113
 — del laicado y del religioso, 241s
 — de jóvenes, 771s
 — de adulto, 41
 — no-creyentes, 76
 — y obras, 72s
 — antitesis fe obras superada por la caridad, 133

Felicidad

— y experiencia de fe, 662s
 — fin de los consejos 247s

FEMINISMO 554-567

↗ mujer
 — antinomia entre hombre y —, 1276ss
 — espiritualidad de igualdad, 1277

Fertilidad

— fecundidad matrimonial, 549
 — en el simbolismo del desierto, 342

Fidelidad

— de Dios a la alianza, 509s
 — don del Espíritu, 577
 — en los profetas, 1172
 — en asceticismo, 102
 — a la vocación, 962s
 — a la historia, 516
 — en el celibato, 195

Fiesta

↗ diversión
 ↗ juego
 — en la celebración litúrgica, 183
 — judía, 789s
 — popular 1207ss
 — degradación y recuperación, 1359ss

Filosofía

— fe como sensibilidad filosófica, 36
 — y desierto, 337
 — moderna y ateísmo, 30s
 — ausencia de metafísica en Buda 119

Formación permanente

— durante toda la vida, 1366s
 — en el adulto, 42
 — en el anciano, 58
 — en el maestro/educador 843, 848

Fortaleza

— virtud general 588s, 878s
 — en el educador, 843s
 — y martirio, 874

FRATERNIDAD 567 578

↗ comunidad de vida
 ↗ diálogo
 ↗ vida consagrada
 — caritativa familiar, 544
 — pequeñas, 217, 1400s
 — entre clero y laicos, 807
 — entre los musulmanes 728s
 — y amistad, 47s
 — pobres como hermanos 1147 1149
 — con los que sufren, 431ss
 — en san Francisco y C. de Foucauld, 210, 955s, 1009

Futuro

↗ esperanza
 ↗ historia
 — de Dios en Cristo, 765, 453s
 — y la fe de la Iglesia 285s, 347
 — carisma mesiánico escatológico, 444s, 516s
 — apertura a lo nuevo, 446s, 517s
 — su previsión, 1326s

Gloria

— de Dios 1265s
 — del Verbo en la carne, 532s
 — salvación como glorificación, 577

Gracia

↗ hijos de Dios
 ↗ historia salvífica
 ↗ salvación
 — como salvación, 540
 — eclesiofórmica, 689s
 — necesaria a la ascesis, 679s
 — abandono a la — 587
 — y naturaleza humana, 1196ss
 — y vanagloria 528
 — según san Pablo, 527ss
 — invocada en los ejercicios espirituales, 419s

Gratitud

↗ gracia
 — de la promesa de Dios, 509s
 — en Cristo en la celebración litúrgica, 182s 487
 — salvífica, 170, 420, 539s

Gratitud

— litúrgica, 486s
 — eucarística 687

Hagiografía

↗ santo
 ↗ “santos” actuales no canonizados
 — y heroísmo, 878

- valor educativo, 946
- y modelos espirituales, 946
- sus riesgos, 1099s
- desmitizada, 947s
- y teología narrativa, 949
- objeto de la teología, 949ss
- y camino ordinario, 950
- su función, 951
- parte de la vida de Cristo 951
- planteamiento clásico y moderno, 951s

HEROÍSMO 579-590

- permisividad actual, 103
- humano moderno 586ss 948
- su practicabilidad, 214s, 585s
- y martirio, 875s
- entre los cristianos no-católicos 876
- en el budismo, 118

HIJOS DE DIOS 590-605

- relación con el Padre, 169s
- en la Iglesia, 693
- en el bautismo-confirmación, 695
- libertad de los — 53 819
- infancia espiritual, 598, 604

HINDUISMO 605-613

- y la caridad, 126
- y la contemplación, 250
- y escatología, 435
- y yoga, 1429
- y budismo, 122

Historia

- ↗ experiencia
- ↗ realidad presente
- ↗ signos de los tiempos
- ↗ tiempo
- ↗ vida humana
- intervención de Dios, 279 544
- llena de Cristo, 279ss, 476ss, 601, 765
- y salvación, 173ss
- y liturgia, 170s
- lectura teológica de la —, 961, 1289s, 1296s, 1325s
- amor operante en la —, 747
- del feminismo, 554ss
- como dimensión del hombre, 733s
- ética como narración histórica, 949

HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD 613 637

- en relación con la Palabra, 1081ss
- retorno a la liturgia, 173s
- familiar, 546ss
- de la mística, 934ss
- de los movimientos carismáticos, 137s
- del trabajo, 1371s

Historia salvífica

- ↗ experiencia espiritual en la Biblia
- ↗ gracia
- ↗ salvación
- en el AT 499ss, 515s
- con Cristo como objetivo, 169s
- guiada por el Espíritu, 61s, 289s
- en la Iglesia 695s
- lugar del creyente, 276ss, 1414
- secundada por el hombre, 99
- objeto de esperanza, 448ss
- y el ateo, 110s, 114
- en el catecumenado, 448ss

Hombre

- ↗ antropología
- ↗ hombre espiritual
- ↗ hombre evangélico
- ↗ humanismo
- ↗ mujer
- ↗ personalidad
- su dimensión dialógica, 209s
- homo ludens, 91, 1360, 1362
- humilde, 670ss
- en crisis, 1051
- ser de deseos, 1114
- abierto al futuro, 447s
- como libertad condicionada, 1114ss
- tentado, 655, 1338ss
- su valor 270s, 518s
- Jesús hombre verdadero 537s 599, 766
- imagen de Dios, 648s, 699s 1081
- en la Palabra 638ss
- y mujer 555ss
- en el devenir histórico, 734s, 1294s
- pobre, 1167s
- dividido en sí mismo, 1344s

HOMBRE ESPIRITUAL 637 650

- ↗ Espíritu Santo

HOMBRE EVANGÉLICO 650-656

- ↗ experiencia espiritual en la Biblia
- y perdón, 756, 1120
- y corrección fraterna, 576

HORIZONTALISMO/VERTICALISMO 657 665

- y verticalismo 997
- y liberación espiritual 825
- antropocentrismo extremo 108s
- en los jóvenes, 783

Huida del mundo

- ↗ mundo
- huida, 80, 99, 370, 438ss, 441s 539s, 887s
- en la Biblia y en la tradición, 993ss

- según el Oriente cristiano, 1030ss
- entre los trabajadores 1377

Humanismo

- ↗ antropología
- ↗ hombre
- ↗ mujer
- de Jesús, 761s
- rostro humano de Dios, 950
- sapiencial, 506s
- actual, 1114s, 1121s
- en la antinomia con la gracia 64s
- del feminismo, 564s

HUMILDAD 665-674

- ↗ soberbia
- presupuesto de la caridad, 133
- hacerse pequeños, 524, 1109
- y el evangelio, 1215
- su excelencia, 97
- en la magnanimidad-munificencia, 67
- en el mundo actual, 105
- en C de Foucauld 955s

Icono

- ↗ imagen
- espiritualidad del — 1031s
- iconoclasmo, 700ss

IGLESIA 675-698

- ↗ comunidad de vida
- ↗ cuerpo místico de Cristo
- ↗ reino de Dios
- pueblo de Dios, 374, 1075s
- vivencia de Cristo, 176 485, 762s 1242s, 1295s
- misionera, 76 80, 175s 1133
- carismática 48 50, 51 89s, 136ss
- doméstica, 496
- amistad eclesial, 50s
- fraternidad, 402ss
- espiritualidad eclesial, 1000, 1033
- y la fe, 280ss
- y futuro, 286s
- entre institución y carisma, 64s, 682s
- penitente renovada, 140, 1125, 1134ss, 1140s
- y contestación profética 72, 265s 1175s
- y laicado, 795, 801s
- comunidad de pobres, 1152s
- y matrimonio 544, 549s
- diaconía eclesial, 196s, 366ss
- y culturas modernas, 78s
- en crisis, 298
- seguir en la — hoy, 763
- amor eclesial, 746s

IMAGEN 698 706

- ↗ icono
- de Dios en Cristo en el hombre espiritual 648s 699s, 1081
- de los santos, 951s
- de Dios y sexualidad 1283
- y semejanza para el Oriente cristiano, 1026
- veneración de las imágenes, 701

Imitación

- ↗ seguimiento
- su sentido y valor, 946s
- de Jesús en C de Foucauld, 956

Inculturación

- ↗ cultura
- de la palabra, 459, 678s
- deuteronomica 505ss
- antropológica 852
- caritativa eclesial, 48
- teológica, 78 853, 1081s, 1381
- de la piedad y espiritualidad, 458ss, 863s, 1205ss
- de la obediencia, 1006s, 1012ss
- de la sexualidad, 1277, 1278s
- del pecado y penitencia, 1121ss

Infierno

- efecto de la incorrespondencia al Espíritu 64
- infelicidad definitiva, 1342s

INICIACIÓN CRISTIANA 706-721

- ↗ bautismo
- ↗ confirmación
- ↗ eucaristía
- sus precisos compromisos 744ss

Innovación espiritual

- ↗ espiritualidad contemporánea
- y voluntariado, 69
- y práctica estable, 68
- actual, 742ss
- obrera, 1370s

Institución

- ↗ carismas
- y carisma, 64, 137
- y espontaneidad, 73
- en visión utópica, 1384ss

INSTITUTOS SECULARES 721-726

- ↗ laico
- ↗ religiosos
- configuración histórica 1403s

ISLAMISMO 726-735
 — y caridad, 126

ITINERARIO ESPIRITUAL 733-750
 ↗ madurez espiritual
 ↗ progreso espiritual
 — cristianismo como camino, 134
 — dinamismo de la existencia cristiana, 368s, 760
 — en el discernimiento, 371s
 — del discípulo en Jn, 534s
 — en la experiencia islámica, 732
 — María en el itinerario cristiano, 867
 — e itinerario psicológico, 834ss
 — simbolismo del camino, 1311
 — vocacional, 1419ss
 — éxodo, 345ss
 — hacerse libres, 820

Jerarquía
 ↗ autoridad
 ↗ obediencia
 ↗ obispos
 — en la Iglesia, 694, 1075s
 — colegial, 694
 — en relación con el orden, 694
 — en Dionisio, 679
 — en la religiosidad popular, 1211s

JESUCRISTO 751 768
 ↗ cristocentrismo
 ↗ seguimiento
 — su personalidad, 595ss, 597ss, 637ss, 641s, 735ss, 741
 — su espiritualidad, 47ss, 129ss, 247, 256ss, 428, 538ss, 668ss, 1346ss
 — en relación con nosotros, 344s, 568ss, 601s
 — en la Iglesia, 51s, 79s, 172, 175s, 362ss, 489, 528ss, 636, 691s, 1242s
 — unión con Dios en Cristo, 347, 436, 1017s, 1242
 — revelación de Dios, 129ss, 536s, 1316
 — de la historia y de la fe, 90, 169s
 — poesía de Dios, 89ss
 — evangelizador, 71
 — doliente, 98
 — sacerdote, 908
 — mediador, 894
 — maestro de sabiduría, 246ss
 — máxima inserción de Dios en la historia, 279, 532, 1295
 — siervo de Yahvé y de los hombres, 362
 — exorcista, 356
 — Señor, 151s
 — verdadero hombre, 537
 — hombre religioso y solidario, 967
 — amén del Padre, 483
 — clown, 1363

— nuevo Moisés, 737
 — hermano universal, 575
 — imagen de Dios, 699s
 — profeta, 1170, 1173ss
 — la cruz en su vida, 310ss, 428, 922ss
 — su resurrección, 450s, 923s, 983s
 — su experiencia de Dios, 1266s
 — su humildad, 668ss
 — su filiación divina, 597s
 — su obra espiritual, 641ss
 — sus tentaciones, 292s, 1346ss
 — sus imágenes, 700ss
 — madurez en —, 738ss, 828ss, 928ss
 — saber experiencial, 492ss
 — en el ecumenismo, 400s
 — en las comunidades del NT, 523
 — y contemplación, 256s, 1408s
 — y apostolado, 79
 — predicar a —, 74
 — nuestro desierto, 344ss
 — “oración de Jesús” en Oriente, 547, 1027
 — discernir a Cristo y en Cristo, 370, 371, 1295
 — y salmos, 1230ss
 — centro de simbolismo, 1312
 — y contestación profética, 264s, 1173ss
 — y piedad mariana, 854, 862s
 — en los ejercicios espirituales, 418s
 — comercialización de —, 1359s

JÓVENES 768 786
 — y Jesús, 78, 752s
 — en la ascesis penitencial, 94, 1126s
 — en la amistad, 56
 — y revisión de vida, 1224s
 — y heroísmo moderno, 588, 1217s
 — y el sacerdote, 54
 — en el paro, 1369
 — y escuela, 847s
 — y tiempo libre, 1361s

JUDÍA (ESPIRITUALIDAD) 786 793
 — unión con Dios, 127, 436
 — matrimonio y celibato, 184s

Juego
 ↗ diversión
 ↗ tiempo libre
 — creativo-redentivo divino, 91s
 — verdad como juego, 31
 — en creación artística, 91s
 — en la cultura actual, 1362s

Justicia
 ↗ compromiso social
 ↗ social
 — de Dios, 510s
 — en la economía justificativa, 487

— y caridad, 135s
 — y martirio, 874
 — en las nuevas perspectivas, 62ss, 442, 525
 — en la familia, 551
 — para con la mujer, 566
 — y venganza, 67

LAICO 794 809
 ↗ institutos seculares
 ↗ profano
 ↗ profesión
 — espíritu laical, 68s
 — espiritualidad laical, 546ss, 690, 950
 — Jesús laicizado, 753s
 — misión apostólica, 77 99, 1000
 — y clero, 174
 — y director espiritual, 1057
 — y escatología, 439s

Lenguaje
 ↗ coloquio
 ↗ comunicación
 ↗ palabra
 — y ética, 945s
 — de los profetas, 1173

Ley
 ↗ ética
 ↗ seguimiento
 — dada por el amor de Dios, 502
 — como autosuficiencia salvífica, 528
 — evangelio y consejos evangélicos, 234ss, 243s, 652s
 — obediencia y desobediencia a la —, 102s, 1106, 1111
 — y libertad, 821s, 1112s
 — legalismo penitencial, 1130ss
 — ley judía, 792

LIBERACIÓN (ESPIRITUALIDAD DE LA) 810-817
 ↗ evangelización
 ↗ libertad cristiana
 — como conversión, 63
 — como salvación, 74, 468s, 598s, 824s
 — libertad como —, 817s, 822ss, 1113s
 — en Cristo, 764s
 — de la persona, 575, 784
 — de los pobres, 823
 — del mundo, 1001
 — de la autojustificación, 820s
 — de la neurosis, 1098s
 — teología de la —, 1152s, 1372

LIBERTAD CRISTIANA 817-827
 — y Dios por medio del Espíritu, 63, 372

— de iglesia y de conciencia, 697
 — de los hijos de Dios, 63, 745s
 — y la moral, 1113s, 1117s
 — y obediencia, 695, 1010s
 — del sacerdote, 914s
 — y María, 864
 — y libertismo, 829s, 1121s
 — y corresponsabilidad, 836

Limosna
 ↗ pobre
 — como caridad, 971s
 — en el islamismo, 126, 730

Liturgia
 ↗ celebración litúrgica
 ↗ devoción
 ↗ ejercicios de piedad
 ↗ religiosidad
 — y Palabra, 1076s, 1081
 — culto espiritual, 252s, 648
 — y fe, 676
 — y experiencia eclesial, 211s, 693
 — hermanos según la —, 571s
 — el exorcismo, 357ss
 — y devoción a María, 854s, 863
 — y utopía, 1392s

Lucha
 ↗ revolución
 — de clase, 1380
 — de sacerdotes obreros, 1380s
 — odio de clase, 1377

MADUREZ ESPIRITUAL 828 840
 ↗ itinerario espiritual
 ↗ progreso espiritual
 — su configuración, 58, 65, 737ss, 743, 745s
 — y misterio pascual, 928ss
 — y sentido religioso, 211s
 — y María, 865s
 — y meditaciones, 898
 — entre los jóvenes, 773s
 — según el existencialismo, 734

Madurez personal
 ↗ adulto
 ↗ madurez espiritual
 ↗ promoción humana
 — cristiana heroica, 582
 — caritativa en el Espíritu, 65
 — y fe, 284s
 — y desarrollo psicosocial, 44
 — e integración, 831s
 — y utopía, 1392s
 — entre los jóvenes, 782s

MASTRO/EDUCADOR 840-850

- ↗ escuela
- ↗ padre espiritual
 - en la Iglesia 758s
 - padre espiritual, 1047ss
- comprensión para con el —, 845

Magnanimo

- en la trama de virtudes, 67
- con munificencia, 67, 587
- con humildad, 67
- con heroísmo, 587

Mansedumbre

- longanimo 67
- con firmeza y humildad, 67, 667ss
- obra del Espíritu, 577
- en el budismo, 118

MARÍA 850-869

- en la historia de la espiritualidad, 616, 620, 623s, 624, 632
- prototipo de fe, 291s, 746, 1073s
- hija de Sion, 666, 1310
- virgen y madre, 185
- pobre, 1146s, 1148
- carismática, 141
- modelo en el apostolado 83
- paradigma de la unidad de vida, 83
- dolorosa, 430
- y la encarnación, 890
- viuda, 990
- medio de encuentro con Cristo, 741
- y espiritualidad eclesial, 470, 686, 697
- Magnificat 469, 1023, 1230s, 1236
- Angelus, 409
- oficio de BVM, 409
- apariciones, 1407, 1411, 1413, 1416
- imágenes, 702, 1032
- orar a —, 891
- santidad singular, 1246ss
- maternidad espiritual y apostólica, 83, 697
- consagración a —, 471s
- en la piedad popular, 1208s

MÁRTIR 869-880

- en el seguimiento de Cristo, 74
- su sentido eclesial, 676
- y amor, 130
- y heroísmo, 579, 587
- y virginidad, 677
- y escatología, 437
- y temperancia, 874

MASS MEDIA 880-893

- ↗ comunicación
- ↗ propaganda

- ↗ publicidad
 - e información 881, 886
 - e imagen, 705
 - y opinión pública, 881s
 - educación a los —, 1367

Matrimonio

- ↗ conyuges
- ↗ familia
- ↗ natalidad
 - en la Palabra, 184s, 237ss
 - y virginidad, 184ss, 190ss, 490, 1281
 - lugar teológico, 544ss
 - y consagración, 724
- entre sacerdote obispo y comunidad, 913s
- y oración, 1022
- en segundas nupcias, 990
- judío, 791s

Matrimonio espiritual

- ↗ alianza
- ↗ nupcialidad
 - entre un celibe y una virgen, 190s
 - mística esponsal, 934ss, 1284, 1313, 1315

MEDIACIONES 893 902

- elemento esencial de la salvación, 893ss
- caída de las — 899
- y vivencia teológica, 896s

MEDITACIÓN 902 907

- ↗ método
- ↗ oración
 - sus formas 119, 252s, 456s
 - corporea, 329ss
 - en dimensión comunitaria, 412
 - de la Palabra, 253

Memorial

- cristiano, 475s
- litúrgico, 516s
- eucarístico, 478s

Método

- ↗ meditación
 - místico, 434
 - bíblico, 1078ss
 - teológico eucarístico, 475ss
 - científico, 198ss
 - sociológico, 1320ss
 - en la escuela, 842s, 1351ss
 - de fidelidad a la historia, 516s
 - de revisión de vida, 1218ss
 - de cruz, 530s
 - de misión obrera, 1381
 - en los ejercicios espirituales, 417, 419s

MINISTERIO PASTORAL 907 921

- ↗ diácono
- ↗ obispo
- ↗ sacerdote
- ↗ servicio
 - carisma, 137, 140s, 365
 - diversas formas 552s, 640, 676, 803s
 - en la iglesia primitiva, 362
 - corrección de ministros culpables, 684s

Misericordia

- integrada con venganza 67
- como amor de Dios, 60, 126s, 571
- como caridad 67, 129
- obras de —, 364ss
- y vida familiar 553
- en el islamismo 728
- en el budismo, 118

Misión

- ↗ apostolado
- ↗ evangelización
- ↗ ministerio pastoral
 - sus formas, 71ss
 - encarnacionismo de —, 81s
 - entre cristianos, 71s
 - entre no cristianos 75s

Misterio

- ↗ misterio pascual
 - y fe, 35s, 746
 - y teología, 944s
 - y ciencias antropológicas, 944s
- y los modelos, 110

MISTERIO PASCUAL 921 931

- ↗ pascua
- ↗ muerte/resurrección
 - en Cristo, 642
 - causa de nueva vida 63s, 67, 102s, 642s, 1249s
 - iglesia kenótica, 680
 - centro del NT, 872s
 - en la historia 175, 1225
 - y mortificación, 98
 - y anciano, 59ss
 - y ateo, 114

MÍSTICA CRISTIANA 931 943

- ↗ misterio pascual
- ↗ unión con Dios
 - contemplación, 253ss, 741, 836ss, 1028s
 - amistad mística, 48ss
 - y ascesis, 94ss, 1194ss
 - conversión a la —, 273, 300s
 - y psicología, 1194s

- paramística, 779, 1097s, 1102
- en perspectiva sacramental, 720s
- y desierto, 337
- y contestación profética, 266
- budista e islámica 119s, 732
- misticismo no cristiano, 942

MODELOS ESPIRITUALES 943 970

- actuales, 658ss, 877s
- cristocéntricos, 304ss, 754
- litúrgicos 173
- en Buda y Mahoma, 116, 728s

Modestia

- en los juicios espirituales 95
- en el conocimiento de la voluntad de Dios, 374
- en el arte, 705

Monje

- ↗ escatología
- ↗ huida del mundo
- ↗ religiosos
- ↗ vida consagrada
 - su misión eclesial 68s
 - contemplativo 250
 - cenobio y anacoresis 336ss, 994s
 - cristocentrismo monástico, 304s
 - profetismo contestativo, 266s
 - y fraternidad, 572s
 - en el feudalismo 680s
 - en el budismo 117s

Mortificación

- ↗ huida del mundo
- ↗ misterio pascual
- ↗ purificación
- ↗ renuncia
 - ascesis, 92, 96ss
 - corpórea, 96ss, 105
 - en la cultura dominante 106
 - para promoción personal 67
 - derecho a la experiencia prohibida, 33

MOVIMIENTOS ACTUALES DE ESPIRITUALIDAD 970 982

- ↗ carismáticos
- ↗ espiritualidad contemporánea
- ↗ liberación

Muerte

- ↗ enfermo/sufrimiento
- ↗ muerte/resurrección
- ↗ pascua
 - problemáticas actuales, 514s, 982s
 - preparación a la —, 984s, 986s
 - su superación, 452s

- causada por el demonio y por el hombre, 359s, 501s
- pastoral funeraria, 988s
- en el hinduismo, 607s

MUERTE/RESURRECCIÓN 982-990

- de Cristo, 922ss
- encuentro con el Señor, 36s, 585s
- victoria sobre la muerte, 600

Mujer

- ↗ femimismo
- cuerpo en femenino 320ss
- su personalidad, 575
- imagen de Dios, 699
- en el sur, 1211ss
- igual al hombre, 555s 566s, 1275ss
- Sion mujer, 1309s

MUNDO 990-1001

- ↗ compromiso social
- ↗ huida del mundo
- amor al mundo 67, 75 80s, 99, 690, 962ss
- y Cristo, 766s, 890
- e Iglesia, 655s, 695s, 798s
- al servicio del —, 99, 213, 242ss, 440ss, 466s, 515ss, 695
- sus recursos, 207s
- en espera del nuevo —, 448, 515
- y solidaridad cristiana, 1333ss
- y laico, 794s
- y contemplación, 275s, 440s 1081
- animación cristiana, 201ss, 802
- en la misión familiar, 553
- según el Oriente cristiano, 1030ss
- pecado del —, 112, 1125ss, 1155, 1202

Munífico

- y magnanimo, 67
- y magnifico, 587

Natalidad

- ↗ cónyuges
- ↗ familia
- ↗ matrimonio
- neomaltusianismo, 206ss

Naturaleza

- ↗ ecología
- ↗ hombre
- ↗ mundo
- y el hombre, 379ss 828ss, 1191s
- y alianza 386
- y ética, 385ss
- según el Oriente cristiano, 1025s

Neocatecumenado

- actual, 161
- comunidades catecumenales, 220s
- y conversión, 273

Niños

- ↗ edad
- y espiritualidad, 738
- infantilismo espiritual, 829s
- fantasía infantil 44
- bautismo de los — 717
- e iniciación a la penitencia, 1126
- maestros de —, 842ss

Novedad

- ↗ conservador
- ↗ profetas
- ↗ progreso espiritual
- en los valores familiares, 545
- entre los jóvenes 771ss

Nupcialidad

- ↗ alianza
- ↗ matrimonio espiritual
- humana y divina, 184ss
- entre Cristo y la Iglesia, 185, 194 679, 680
- bodas místicas, 191 607, 626
- noviazgo de Israel con Yahvé, 342

OBEDIENCIA 1002-1015

- ↗ autoridad
- ↗ jerarquía
- ↗ libertad
- de Cristo, 484s, 521, 538
- a la voluntad de Dios, 374
- y consejo evangélico, 236s
- y libertad de conciencia, 686s, 821s, 826
- y liberación, 823
- y contestación 67
- en los institutos seculares 724
- en el islamismo 731

Obispo

- ↗ autoridad
- ↗ jerarquía
- ↗ ministerio pastoral
- ministerio como servicio, 362s, 365
- y religiosidad popular, 1211ss

Opción fundamental

- por Dios o contra Dios, 112
- en la vida religiosa, 242
- y carisma ministerial, 910ss
- en la muerte, 986
- y elección objetiva 1116
- y pecado, 1119s

ORACIÓN 1015-1024

- ↗ piedad
- ↗ salmos
- de Jesucristo, 520
- y voluntad del Padre, 1066s
- modos de —, 92s, 100ss, 142ss, 145s, 252ss, 259, 328s, 487, 551, 648, 1135s
- e historia salvífica, 82, 100s, 1268s
- orante pobre, 1020, 1156s
- penitencial eclesial, 1137s, 1139s
- para discernimiento comunitario, 374s
- por la unidad, 394ss
- y fraternidad, 576
- popular 1207s
- según el Oriente cristiano, 1026ss
- en los carismáticos, 142ss, 326ss
- en el protestantismo, 1183
- en la espiritualidad judía, 792
- en el hinduismo, 607
- en M. L. King, 960

Orgullo

- ↗ humildad
- y caridad, 133
- en el monje budista, 117s

ORIENTE CRISTIANO 1024 1035

- su descripción, 398
- y belleza de Dios, 255
- y el mundo, 996
- y el trabajo, 1371
- y corazón puro, 1029s

Paciencia

- su excelencia, 97
- don del Espíritu, 577
- en la Iglesia, 692
- en la realización, 1294

PACÍFICO/VIOLENTO 1036-1046

- ↗ Paz
- violencia y mensaje profético, 267

Padre

- ↗ fraternidad
- ↗ hijos de Dios
- ↗ voluntad del Padre
- Dios Padre, 570s, 592ss, 1016s, 1062s
- Jesús el Hijo, 595s
- hombres hijos de Dios, 596, 1063s
- abad, 573
- sociedad sin padre, 590ss, 1051ss

PADRE ESPIRITUAL 1046 1061

- ↗ discernimiento
- ↗ método

- mediador eclesial del Espíritu, 372
- abad, 573
- docilidad 67
- y control de las mortificaciones, 97

PADRENUUESTRO 1061 1071

- por medio de Cristo, 1017
- y sacramentos 1021s

Palabra

- ↗ coloquio
- ↗ lenguaje
- ↗ palabra de Dios
- profética, 1173
- y amor, 43s, 126ss
- y fraternidad 576
- y laicado, 795ss
- y sacerdote, 916s
- y artista, 86s
- según Lutero, 683s
- y Corán, 727s

PALABRA DE DIOS 1071-1085

- ↗ experiencia espiritual en la Biblia
- su valor y meditación, 253, 404, 525, 1121 1181, 1304
- Dios en la historia, 46s, 593, 949
- y Cristo, 532, 755s, 765s
- y espiritualidad, 95, 372, 735ss, 936ss, 1049s
- devoción a María, 855ss
- y seguimiento de Cristo, 1256ss
- y oración 1019s
- y penitencia, 1120
- y pobreza, 1143ss
- y hombre-mujer, 1275ss
- y familia, 550
- y libertad, 818ss
- y sexualidad, 1273ss
- y sufrimiento, 427ss
- y símbolos, 1306ss
- y pecado 427, 1110s

Paraiso

- ↗ escatología
- felicidad definitiva, 1342
- deseo del —, 440
- y vida sexual, 1274

Pascua

- ↗ misterio pascual
- ↗ muerte/resurrección
- ↗ viacrucis
- en Cristo, 752, 759, 1004s
- el camino de la cruz, 521
- centro de expresión cristiana, 521s, 536s, 545
- comunión de amor, 481

- fermento de novedad, 1001
- en la experiencia familiar, 548s
- en los ejercicios espirituales, 425

Pastoral

- sentido eclesial, 677s
- y conversión, 272s, 680
- penitencial, 1126s
- obrera 691
- de los moribundos, 987ss
- en san C. Borromeo, 685

PATOLOGÍA ESPIRITUAL 1085-1103

- ↗ diablo/exorcismo
- y vida espiritual, 837ss, 1198ss
- y paternalismo, 1058s
- anomalías de los sujetos, 1059s
- alienación social, 1369, 1376
- psicoterapia con el cuerpo, 322ss
- escrupulo, 1059, 1090ss 1106s, 1198

Patriarcas

- y fe, 277ss
- y crisis, 289ss

Patrística (doctrina)

- e Iglesia, 677ss, 1075
- y cruz, 312s
- y contemplación, 251s
- y escatología, 437
- y celibato, 190ss
- y pobre, 1148ss
- e icono, 701s
- y amistad, 50s
- y mundo, 992s
- y obediencia, 1006s
- y artista, 87

Paz

- orden interior, 67
- obra de justicia, 182
- desprivatizada, 1037s
- don del Espíritu, 371, 577, 815
- y penitencia, 1140s
- y vida familiar 551
- y los hesicastas, 1032s

PECADOR/PECADO 1104-1121

- ↗ culpabilidad
- ↗ penitente
- vivencia humana del mal, 501ss, 1085ss
- del mundo, 112, 1101s, 1125s
- sentido del pecado, 182s, 601, 604, 700
- y el demonio, 354
- prevenirlo, 33
- y conversión, 272s, 571s, 1239

- y vida heroica, 584s
- en los ejercicios espirituales, 417

Pecado original

- descripción bíblica, 1108ss
- expresado en antinomias, 62s, 112ss
- e integridad natural 1191s
- en inculturación actual, 1121s

PECADO Y PENITENCIA EN LA ACTUAL INCULTURACIÓN 1121-1127

Pedagogía

- ↗ maestro/educador
- cristiana, 847ss
- espiritual, 1200ss
- penitencial, 1126s
- actual, 1193
- y dirección espiritual, 1053ss

PENITENTE 1127-1142

- ↗ ayuno
- ↗ consejos de los pecados
- ↗ conversión
- ↗ perdón
- y conversión 271s, 429, 584, 1088ss
- y ascesis, 92, 97, 1102
- en familia, 550s

Peregrinación

- y experiencia humana, 733s
- camino espiritual, 735
- en perspectiva escatológica, 438
- en el islamismo, 731
- peregrinaciones, 1208ss

Perfección cristiana

- ↗ santo
- ↗ vida cristiana
- según el evangelio, 234ss, 738
- posible para todos, 242s, 543
- y caridad, 134, 579
- madurez del yo, 828s, 1285
- grados de —, 1354s
- y martirio, 877ss

Personalidad

- ↗ antropología
- ↗ hombre
- ↗ mujer
- educable, 1200ss
- espiritual, 743, 1161s, 1342s
- y sentido comunitario, 215
- en la fraternidad, 574
- juvenil, 769ss, 782s
- del maestro educador, 844s
- de institutos religiosos, 1404s

- de María, 857s
- psicopática, 1091s

Piedad

- ↗ devoción
- ↗ ejercicios de piedad
- ↗ religiosidad popular
- virtud de Cristo, 406ss

Pluralismo espiritual

- experiencia espiritual múltiple, 51, 1245ss
- en la unidad eclesial, 693s
- con elección preferencial, 1009s
- de formas obedienciales, 1005
- y utopía, 176s
- en el protestantismo, 1185s

POBRE 1142 1157

- ↗ austeridad
- ↗ consejos evangélicos
- ↗ institutos seculares
- ↗ limosna
- y Jesús, 236, 752s 1145s, 1152
- Dios en el —, 664s
- y María, 858, 1146
- en la eucaristía, 484
- en la vida eclesial, 692
- en el apostolado y en el martirio 52, 874s
- en los religiosos, 1150s
- en el sacerdote, 915
- en el orante, 1020, 1156s, 1207ss
- y comunión de bienes, 241s, 1151
- en servicio de los necesitados, 364
- en la experiencia familiar, 548s
- en los jóvenes, 772s
- símbolo del desierto, 341, 343
- y tiempo libre, 1360s
- ateo, 114
- en el mundo greco romano 125
- y humildad, 668

Poder

- de Satanás, 352ss, 369, 1339s
- regla del cristiano, 800s
- político, 1165
- ansia de — 1010

POLÍTICA 1157 1170

- e Iglesia, 680
- y caridad, 747
- y virtud, 75
- y espiritualidad laical, 548s
- crisis del compromiso político, 299
- y mujer, 555ss
- y jóvenes, 784s
- y tiempo libre, 1366s

Profano

- ↗ sacralización
- ↗ secularización
- y reino de Dios, 75
- y sagrado, 1264
- y liturgia, 174
- y cristiano, 795
- y trabajador, 1374s

Profesión

- ↗ mundo
- ↗ profano
- ↗ trabajador
- competencia requerida, 884
- espiritualidad, 1373, 1374ss

PROFETAS 1170 1178

- ↗ contestación profética
- ↗ signos de los tiempos
- en el AT 185 219
- llamada de los — 72, 800
- espiritualidad, 250, 337, 502ss, 1266
- hoy, 266ss
- sacerdotes 915s, 1022s
- y fraternidad, 575
- y las novedades, 263, 588, 1298s
- y crisis 263, 291s
- y violencia 267

Progreso espiritual

- ↗ adulto
- ↗ itinerario espiritual
- ↗ madurez espiritual
- ↗ madurez personal
- como deber espiritual, 584, 734, 744
- gracia divina, 94
- en Cristo, 759s, 1084, 1244s
- hacerse libres, 743, 820, 1116s
- mediante misterio pascual, 928s

Promoción humana

- ↗ desarrollo
- ↗ madurez humana
- ↗ progreso espiritual
- y caridad, 135
- misión del laicado, 1000s
- personal, 105
- y espiritualidad, 743, 806s
- del laico, 802s
- en el trabajo, 1374s

Propaganda/publicidad

- ↗ comunicación
- ↗ mass media
- noción, 881
- actitud espiritual, 886

- PROTESTANTISMO 1178-1189
 — su espiritualidad, 398ss
 — y acción, 399
 — e iconografía, 704
 — y revelaciones privadas, 1411s
- Providencia divina
 — y conocimiento científico, 204ss
- Prudencia personal
 — y características, 67s
 — sus límites, 374
 — y el Espíritu, 68
 — en el celibato, 195
- PSICOLOGÍA (Y ESPIRITUALIDAD) 1189-1204
 ↗ jóvenes
 ↗ patología espiritual
 ↗ yoga/zen
 — coordinadas, 93, 743, 1054
 — en el discernimiento espiritual, 374
 — en el exorcismo, 357
 — acerca de la obediencia, 1009
 — en función de la cruz, 316
 — lo psicológico en el pecado, 1115
 — de la juventud, 768ss, 773ss
 — parapsicología en el AT, 262
- Purificación
 ↗ misterio pascual
 ↗ mortificación
 ↗ noche de los sentidos
 — de la fe, 285
 — y contemplación, 259
 — en la muerte, 984s
 — en el islamismo, 730
- Realidad presente
 ↗ compromiso social
 ↗ signos de los tiempos
 ↗ social
 — comprometidos en la —, 58s, 783s
 — su lectura, 1223ss, 1298ss, 1323s
 — huida hacia el pasado, 58
 — en los jóvenes, 779
 — en el anciano, 58
- Reino de Dios
 ↗ cuerpo místico de Cristo
 ↗ Iglesia
 — significado, 1065
 — e Iglesia, 689
 — y fraternidad, 575
 — y profano, 75
 — y progreso social, 99

- Religiones no cristianas
 — religiosidad cósmica, 169, 180
 — integración espiritual, 116
 — fuerza salvífica, 76
- Religiosidad
 ↗ liturgia
 ↗ religiosidad popular
 ↗ religiosos
 — en la historia salvífica, 170s
 — en el evangelio, 520, 522s
 — formas de —, 168s, 1094ss
 — juvenil, 776ss
 — y utopía, 1326s, 1390s
 — y mito, 1096s
 — idolatría, 519
- RELIGIOSIDAD POPULAR 1205-1217
 — y Jesús, 754s
 — hacia los santos, 175
 — ambivalente, 686s
 — y los signos de los tiempos, 472s, 1208ss
 — y contexto sociológico, 1319s
- Religiosos
 ↗ escatología
 ↗ huida del mundo
 ↗ monje
 ↗ vida consagrada
 — espiritualidad de los —, 444s, 546, 1395ss
 — en misión evangelizadora, 77
 — y revisión de vida, 1224
 — y piedad mariana, 853
 — y mass media, 887s
 — y magia, 1210ss
- Renuncia
 ↗ huida del mundo
 ↗ misterio pascual
 ↗ mortificación
 — en toda vida humana, 99s
 — celibato, 183ss, 195s, 913s
 — ascética, 92ss, 388s
 — bautismal, 1348s
 — del religioso, 53
 — en el budismo, 116
 — en el islamismo, 732
- Respeto
 — y amabilidad, 67
 — y contestación, 67
 — hacia la mujer, 558s
 — a los animales, 385s
- Responsabilidad
 — comun, 217
 — de religiosos, 213

- Resurrección
 ↗ misterio pascual
 ↗ muerte/resurrección
 ↗ pascua
 — de Jesús, 761s, 923s
 — mediante la amistad, 52s
- Retiro espiritual
 ↗ ejercicios espirituales
 — en los institutos seculares, 752s
- REVISIÓN DE VIDA 1217 1227
 — y examen de conciencia, 1225
 — y formación permanente, 218
- Revolución
 ↗ lucha
 — situaciones revolucionarias, 657s
 — cultural juvenil, 769ss
 — y Jesús, 753
 — en Muntzer, 684
- Sábado
 — festividad hebrea, 789s
 — y Jesús, 523
 — escatológico, 442
 — y trabajo, 788s
- Sabiduría
 — en el AT, 246ss, 506ss
 — en Cristo, 247ss
 — y consejos evangélicos, 250ss
 — y contemplación, 250s
 — y amistad, 46
 — de los ancianos, 59s
 — en el budismo, 120
- Sacerdocio
 ↗ ministerio pastoral
 ↗ sacerdote
 — profético, 1022s
 — de los laicos, 799, 800, 1181s
 — sus desviaciones, 1022s
- Sacerdote
 ↗ ministerio pastoral
 ↗ sacerdocio
 — en la Palabra, 246, 262s, 908s, 913s
 — en la interpretación teológica, 909ss
 — su servicio, 68, 71s, 172, 365, 1050s, 1022
 — su humanidad, 68
 — sacerdotes obreros, 690s, 1380s
 — y laicado, 799ss, 806
 — nacimiento del espíritu local, 681s
 — crisis, 908s, 1049, 1051s, 1269s

- Sacralización
 — naturaleza, 1264s
 — crisis de lo sagrado, 296
 — recuperación de lo sagrado, 1404s
 — de lo sexual, 1284ss
- Sacramentos
 ↗ celebración litúrgica
 — noción y simbolismo, 73, 177s, 1312
 — acción salvífica, 171ss, 700s, 175s, 927ss
 — plasman el pueblo de Dios, 693
 — iniciáticos, 707s
 — y virginidad, 193
 — en el contexto del desierto, 345
 — y espiritualidad familiar, 546s
 — y contestación profética, 268
 — a los moribundos, 432
 — y crisis, 298s
- Sacrificio
 — eucarístico, 480ss
 — como oración, 1021
- Sagrado Corazon
 — cristocentrismo del —, 307
 — su imagen, 704
 — y el primado del papa, 686
- SALMOS 1228 1242
 ↗ liturgia
 ↗ oración
 — como alabanza a Dios, 511s
 — y fe, 278
- Salud
 ↗ salvación
 — psicoterapia y cuerpo, 322s
 — autogestión del cuerpo, 924ss
 — en la oración de los carismáticos, 327ss
- Salvacion
 ↗ gracia
 ↗ historia salvífica
 ↗ salud
 — integral, 74ss, 599ss, 1380s
 — por fe en Cristo, 170, 598s, 764, 1181
 — en la Iglesia y en la liturgia, 171s, 675s, 695s
 — inserta en la historia, 169s
 — en aspectos dramáticos, 344
 — de los no cristianos, 76
 — y ejercicios de piedad, 411s
 — en los ejercicios espirituales, 417
 — en Buda, 117, 119

SANTO 1242-1254

- ↗ experiencia cristiana
- ↗ hagiografía
- ↗ perfeccion cristiana
- llamada y predisposición a la santidad, 543, 1281s
- con Dios en Cristo, 646ss, 685, 765
- itinerario espiritual, 59
- mas allá de las virtudes, 68, 646s
- simplicidad contemplativa, 69, 439
- apelo al radicalismo, 239ss
- contestaciones proféticas, 266s
- las crisis, 294s
- santidad y apostolado, 82
- santidad y neurosis, 1098ss

“Santos” de hoy no canonizados

- su configuración cultural, 949
- Alberione, S., 889ss
- Barelli Armida, 726
- Bonhoeffer, D., 965ss
- Van Broeckhoven, E., 49, 52, 270
- Couturier, P., 394s
- Delbrèl, M., 309, 957ss
- Ferrini, C., 726
- Foucauld, C. de, 52, 955ss
- Gandhi, 608
- Juan XXIII, 402, 1177
- King, M. L., 960ss
- Moscati, G., 726
- Neumann, T., 316
- Padre Pio, 316
- Romero Mons O., 967ss
- Teilhard de Chardin, 962ss

Secularización

- ↗ mundo
- ↗ profano
- Jesús laicizado, 753s, 760s
- espiritualidad mundana, 799s, 997ss
- secularidad consagrada, 722s, 1324s
- como horizontalismo, 657, 1158s
- crisis de lo sagrado, 76s, 782
- y crisis religiosa juvenil, 777, 782
- en Bonhoeffer, 965s

SEGUIMIENTO 1254-1263

- de Cristo, 72, 196, 240ss, 244ss, 388s, 543s, 760, 974s, 1398ss
- e imitación, 257, 492s, 579ss, 766, 787, 957
- en la cruz, 312, 522, 523s
- y misión, 72
- en la comunidad religiosa, 214s
- en Buda, 116

SENTIDO DE DIOS 1263-1271

- ↗ liberador, 63
- ofrecido por el desierto, 336, 345

Sentidos espirituales

- y mística, 908ss, 1314s
- y contemplación, 260
- “ver” en Jn, 534s

Servicio

- ↗ apostolado
- ↗ ministerio pastoral
- ↗ misión
- ↗ testimonio
- espiritualidad de —, 362s
- Siervo de Yahvé, 510s
- María, sierva del Señor, 857s
- Iglesia, sierva y pobre, 366
- ministerial de la comunidad, 913s
- del mundo y del hombre, 1031
- de la palabra y carismas, 1075s
- de los dos amos, 353
- escuela de divino servicio 621, 1402
- y celibato, 196
- y familia, 552
- y diaconado, 361ss
- y ecumenismo, 404s
- y obediencia, 1010ss
- por Cristo y en Cristo, 393s
- en el simbolismo eucarístico, 476ss
- en el simbolismo del desierto, 344s
- del laicado, 799s
- a los necesitados, 363s

SEXUALIDAD 1271-1286

- ↗ afectividad
- ↗ amor
- ↗ matrimonio
- ↗ natalidad
- desarrollo, 44s, 184, 832s
- en la cultura actual, 53, 318s
- en la espiritualidad matrimonial, 188, 548ss
- en el celibato, 196
- virtuosa, 184s, 582s
- y estado místico, 837s
- y feminismo, 564
- y ley de complementariedad, 60

SIGNOS DE LOS TIEMPOS 1286-1303

- ↗ contestación profética
- ↗ profetas
- ↗ realidad presente
- ↗ tiempo
- no reconocidos, 82, 421, 1078
- lectura comunitaria, 373s, 1223s
- del martirio, 875
- de los profetas, 1172s

Silencio

- de sintonía, 43
- eucarístico, 484s
- para los monjes, 338

SÍMBOLOS ESPIRITUALES 1304 1316

- simbolismo bíblico, 342ss
- Cristo, nuestro desierto, 344s
- simbolismo litúrgico, 168s, 698, 1097
- simbolismo eucarístico, 478s
- de sexualidad, 1284ss
- y utopía, 1390
- en san Juan de la Cruz, 741
- simbolismo mitológico en el budismo, 117

Simplicidad

- en el complejo de las virtudes, 68
- en la unión caritativa mística, 68
- en el budismo, 120

Sindicatos

- ↗ trabajador

Soberbia

- ↗ humildad
- según la Palabra, 666s
- obstáculo a la voluntad de Dios, 374
- en las prácticas espirituales, 96

Sobriedad

- del corazón, 1029s
- del monje budista, 118

Social

- ↗ compromiso social
- ↗ justicia
- ↗ mundo
- justicia, 566, 690s
- e Iglesia, 404s, 690s
- presupuesto de lo espiritual, 1319s
- y jóvenes, 768ss, 776ss, 782
- entre católicos y marxistas, 959
- tentación, 1345
- en el pecado, 1111

SOCIOLOGÍA (Y ESPIRITUALIDAD) 1317-1329

- interpretación bíblica socializada, 1083
- y espiritualidad familiar, 544s, 546s
- juvenil, 768ss
- del trabajo, 1369s

Soledad

- ↗ desierto
- espiritual, 337s, 1049
- intimidad necesaria, 213s
- y afectividad, 43, 44, 56
- respeto a las diversidades de los demás, 213

SOLIDARIDAD 1329-1337

- en Cristo, 764
- en los pobres, 815
- apostólica y cultural, 211s
- en las antinomias sociales, 63
- conyugal, 548
- en el feminismo, 564
- con el moribundo, 987
- en la comunidad musulmana, 728

TENTACIÓN 1338 1349

- de la idolatría, 519
- en el desierto, 292s, 337, 340s, 344, 345
- cómo afrontarla espiritualmente, 886s

Teocentrismo

- ↗ cristocentrismo
- ↗ Dios
- y ejercicios de piedad, 409s

Teología

- su objeto, 1350ss
- conocimiento experimental de Dios, 618
- como contemplación, 1028
- portavoz del misterio, 944
- monástica-mística, 434
- política, 74, 1159
- narrativa, 949ss
- bíblica de la iniciación cristiana, 712s
- mistagógica de la iniciación cristiana, 714s
- contemporánea y pobreza, 1153
- protestante, 1185ss

TEOLOGÍA ESPIRITUAL 1349-1358

- ↗ espiritualidad
- ↗ espiritualidad contemporánea
- ↗ historia de la espiritualidad
- frente a la crisis actual, 299ss
- en los signos de los tiempos, 1294

Testimonio

- noción, 55, 93s, 194s, 536
- del Espíritu de Cristo, 53
- de fe, 59, 281s, 878
- de Iglesia, 175, 526s
- de martirio, 869ss
- de vida, 55, 82s, 174, 946s
- de amor, 54, 81
- de valores entre religiosos, 1405s
- y liturgia, 177

Tiempo

- ↗ historia
- ↗ realidad presente

- signos de los tiempos
- tiempo libre
 - su sentido, 1289ss
 - lectura de fe del —, 1290ss, 1296ss
 - influjo del pasado, 583s
 - en los salmos, 1240s

TIEMPO LIBRE 1358-1368

- y escatología, 442
- y trabajo, 1374, 1377

TRABAJADOR, 1368-1382

- creatividad
- mundo
- profesión
- sindicato
- tiempo libre
 - antinomias del trabajo, 62s
 - progresiva humanización, 64
 - en el mundo, 906s
 - y el religioso, 213, 1151
 - y sábado, 788s
 - y la mujer, 561
 - y belleza, 705s

Trinidad

- revelada en Jesús, 538s
- fuente y modelo de la misión, 71s, 79s
- vida trinitaria, 397s, 579s, 619s, 934s, 1348
- y las tres edades de la historia, 682
- e Iglesia, 691ss, 798
- y estructura del alma, 1025s
- y oración, 1017ss, 1026, 1029

Unión con Dios

- mística
- santo
 - en el AT, 435s
 - en Cristo en la comunidad, 525
 - íntima, 748s
 - en las religiones primitivas y orientales, 435

UTOPIA, 1383-1394

- designio divino
- escatología
- sábado
 - del reino milenar, 682s
 - realizada en María, 865
 - fundamento de esperanza, 447s
 - utopismo, 655

Ver

- creyente
- fe
 - en la ciencia, 202ss
 - en la Palabra, 534s, 1407ss

Veracidad

- y simplicidad, 67
- y discreción, 67

Verdad

- como experiencia eclesial, 677s, 693
- en la caridad y en la amistad, 48
- su desarrollo, 535, 678
- en Teresa de Avila, 953ss
- en Teresche, 31

Verticalismo

- horizontalismo / verticalismo
 - religiosidad verticalista, 108s
 - oposición al — desencarnado, 112

Viacrucis

- cruz
- misterio pascual

Vida comunitaria

- comunidad de vida
- cuerpo místico de Cristo
 - experiencia bíblica coral, 517
 - eclesial, 744s
 - como fraternidad, 574s

VIDA CONSAGRADA, 1395-1406

- consejos evangélicos
- monje
- religiosos
- secularización
 - a Dios en el mundo, 81s
 - a María, 859ss
 - noción, 1395s
 - del monje, 68s, 99s
 - del laico, 722s, 1264s
 - y fraternidad, 572
 - y amistades particulares, 53ss, 56
 - crisis, 299

Vida cristiana

- experiencia cristiana
- seguimiento
- vida humana
- vida interior
 - unificada, 80ss, 82, 255, 451ss, 466ss, 471, 1200ss
 - y misión, 174ss
 - y culto a María, 862ss
 - como camino hacia Dios, 735ss
 - en Cristo, 644, 759s, 925ss
 - en la Palabra, 235
 - y conversión, 271s
 - vivida ejemplarmente, 745, 950s
 - mística, 932s, 942s
 - polifónica, 966
 - lugar de libertad, 825

Vida humana

- historia
- hombre
- tiempo
 - su significado, 58, 110, 427, 462ss, 512s
 - culto a la —, 168s
 - en el sufrimiento, 426
 - pública y mujer, 556ss

Vida interior

- hombre espiritual
- vida cristiana
- virtudes
 - y acción, 81s
 - y experiencia cristiana, 492
 - y ejercicios de piedad, 408
 - y demonio, 360s

VIDENTE, 1406-1418

- visionarias, 624, 627
- visiones simbólicas, 263
- visiones paramísticas, 1097

Virginidad

- celibato y virginidad
 - y martirio, 874
 - y viudez, 190s, 990

Virtudes

- y dinamismos instintivos, 46
- en armonía pluralista, 66s
- teológicas, 451s, 580, 829ss
- cardinales, 580s, 874, 878
- adquisición y desarrollo, 66s, 834s
- y amistad, 46s
- de educación, 217
- del apostolado, 83
- domésticas de sumisión, 559
- en la obediencia, 1008s
- pobreza generadora de —, 1148s
- heroicas entre no cristianos, 586s, 876
- formas laicas de —, 1279s

Visión de Dios

- en Jesús, 758
- en el presente y en la vida beatífica, 178s, 880

VOCACIÓN, 1418-1424

- llamada de Dios, 1398
- en la pluralidad, 547, 1000, 1246s
- y armonía de mediciones, 898s
- en los eventos sacramentales, 167s
- al celibato, 194s, 490s
- religiosa, 1395s
- del científico, 200s
- mediante carismas extraordinarios, 176s
- en crisis, 299
- de Abraham, 289s

Voluntad del Padre

- buscar la —, 374, 376, 1003, 1060
- en Cristo, 293, 1003s, 1014s, 1347
- en el padrenuestro, 1066s

Voluntariado

- su tarea y evolución histórica, 70
- fuente de norma espiritual, 70

Votos

- consejos evangélicos
- monje
- religiosos
 - religiosos, 1399ss
 - y escatología, 439

YOGA/ZEN, 1425-1435

- como meditación, 323s
- training autógeno, 323
- zen, 329s
- en Occidente, 323
- en el budismo, 119
- en el hinduismo, 609s

| | |
|--|---------|
| Absoluto (F. D'Agostino) | 29-39 |
| Adulto (F. Ruiz Salvador) | 39-43 |
| Amistad (T. Goffi) | 43-57 |
| Anciano (G. Davanzo) | 57-62 |
| Antinomias espirituales (T. Goffi) | 62-70 |
| Apostolado (W. Bühlmann, S. De Fiore) | 70-85 |
| Artista (F. Pasqualino, S. Spinsanti) | 85-92 |
| Ascesis (Ch. A. Bernard, T. Goffi) | 92-106 |
| Ateo (B. Häring, T. Goffi) | 106-115 |
| | |
| Budismo (C. Conio) | 116-123 |
| | |
| Caridad (M. Sbaffi) | 124-136 |
| Carismáticos (A. Barruffo) | 136-149 |
| Catecumenado (J. López) | 150-167 |
| Celebración litúrgica (E. Ruffini) | 167-183 |
| Celibato y virginidad (E. Bianchi) | 183-197 |
| Científico (V. Arcidiacono) | 197-209 |
| Comunidad de vida (A. Mercatali) | 209-222 |
| <i>Comunidades eclesiales de base (J. Manuel Cordobés)</i> | 222-234 |
| Consejos evangélicos (J.-M. R. Tillard, S. De Fiore) | 234-249 |
| Contemplación (Ch. A. Bernard) | 249-261 |
| Contestación profética (P. Mariotti) | 261-269 |
| Conversión (T. Goffi) | 269-274 |
| Creyente (A. Queralt) | 274-287 |
| Crisis (L. De Candido) | 287-301 |
| Cristocentrismo (G. Moiola) | 301-310 |
| Cruz (B. M. Ahern) | 310-317 |
| Cuerpo (S. Spinsanti) | 318-335 |
| | |
| Desierto (G. Pelliccia, R. Lack, S. De Fiore) | 336-348 |
| Diablo/exorcismo (J. Navone) | 348-361 |
| Diácono (A. Altana) | 361-368 |
| Discernimiento (A. Barruffo) | 368-376 |
| | |
| Ecología (F. D'Agostino, S. Spinsanti) | 377-392 |
| Ecumenismo espiritual (S. Spinsanti) | 392-406 |
| Ejercicios de piedad (E. Ruffini) | 406-415 |
| Ejercicios espirituales (P. Schiavone, D. De Pablo Maroto) | 415-425 |
| Enfermo/sufrimiento (G. Davanzo) | 425-433 |
| Escatología (A. Giudici) | 433-446 |
| Esperanza (G. Piana) | 446-454 |
| Espiritualidad contemporánea (S. De Fiore) | 454-475 |
| Eucaristía (E. Ruffini) | 475-491 |
| Experiencia cristiana (Augusto Guerra) | 491-498 |
| Experiencia espiritual en la Biblia (B. Maggioni) | 498-542 |
| | |
| Familia (Gianna y Giorgio Campanini) | 543-554 |
| Feminismo (A. Riva) | 554-567 |
| Fraternidad (L. De Candido) | 567-578 |
| | |
| Heroísmo (P. Molinari-P. Gumpel, T. Goffi) | 579-590 |
| Hijos de Dios (G. Gernari) | 590-605 |
| Hinduismo (C. Conio) | 605-613 |

| | |
|--|-----------|
| Historia de la espiritualidad (G. Dumeige, Augusto Guerra) | 615-637 |
| Hombre espiritual (T. Goffi) | 637-650 |
| Hombre evangélico (G. E. Panella) | 650-656 |
| Horizontalismo/verticalismo (G. C. Vendrame) | 657-665 |
| Humildad (D. Mongillo) | 665-674 |
| Iglesia (P. Mariotti) | 675-698 |
| Imagen (P. Mariotti) | 698-706 |
| Iniciación cristiana (J. Castellano Cervera) | 706-721 |
| Institutos seculares (G. C. Brasca) | 721-726 |
| Islamismo (M. Borrmans) | 726-733 |
| Itinerario espiritual (S. De Fiore) | 733-750 |
| Jesucristo (S. De Fiore) | 751-768 |
| Jóvenes (P. G. Grasso, E. Rosanna) | 768-786 |
| Judía (espiritualidad) (S. Sierra) | 786-793 |
| Laico (seglar) (A. Barruffo, D. De Pablo Maroto) | 794-809 |
| Liberación (Espiritualidad de la) (Camilo Maccise) | 810-817 |
| Libertad cristiana (G. Campanini) | 817-827 |
| Madurez espiritual (R. Zavalloni) | 828-840 |
| Maestro/educador (A. Maggiali) | 840-850 |
| María (S. De Fiore) | 850-869 |
| Mártir (P. Molinari, S. Spinsanti) | 869-880 |
| Mass media (E. Baragli, J. M. Cordobés, R. F. Esposito) | 880-893 |
| Mediaciones (F. Ruiz Salvador) | 893-902 |
| Meditación (Ch. A. Bernard) | 902-907 |
| Ministerio pastoral (S. Dianich) | 907-921 |
| Misterio pascual (I. Sanna) | 921-931 |
| Mística cristiana (G. Moiola) | 931-943 |
| Modelos espirituales (S. Spinsanti, D. De Pablo Maroto) | 943-970 |
| Movimientos actuales de espiritualidad (Augusto Guerra) | 970-982 |
| Muerte/resurrección (G. Davanzo) | 982-990 |
| Mundo (T. Goffi) | 990-1001 |
| Obediencia (T. Goffi) | 1002-1015 |
| Oración (B. Häring) | 1015-1024 |
| Oriente cristiano (T. Spidlik) | 1024-1035 |
| Pacífico/violento (Augusto Guerra) | 1036-1046 |
| Padre espiritual (A. Mercatali) | 1046-1061 |
| Padrenuestro (S. Castro) | 1061-1071 |
| Palabra de Dios (B. Calati) | 1071-1085 |
| Patología espiritual (G. F. Zuanazzi) | 1085-1103 |
| Pecador/pecado (O. Bernasconi) | 1103-1121 |
| Pecado y penitencia en la actual inculturación (T. Goffi) | 1121-1127 |
| Penitente (O. Bernasconi, T. Goffi) | 1127-1142 |
| Pobre (L. De Candido) | 1142-1157 |
| Política (G. Piana, A. Giordano) | 1157-1170 |
| Profetas (B. Häring) | 1170-1178 |
| Protestantismo (M. Sbaffi) | 1178-1189 |
| Psicología (y espiritualidad) (R. Zavalloni) | 1189-1204 |
| Religiosidad popular (G. Mattai) | 1205-1217 |
| Revisión de vida (S. Spinsanti) | 1217-1227 |
| Salmos (R. Lack) | 1228-1242 |
| Santo (P. Molinari) | 1242-1254 |
| Seguimiento (D. Mongillo) | 1254-1263 |
| Sentido de Dios (B. Häring) | 1263-1271 |
| Sexualidad (T. Goffi) | 1271-1286 |

| | |
|---|-----------|
| Signos de los tiempos (G. Gennari) | 1286-1303 |
| Simbolos espirituales (Ch. A. Bernard, R. Lack) | 1304-1316 |
| Sociología (y espiritualidad) (G. Mattai) | 1317-1329 |
| Solidaridad (Camilo Maccise) | 1329-1337 |
| Tentación (J. Navone) | 1338-1349 |
| Teología espiritual (G. Moiola) | 1349-1358 |
| Tiempo libre (G. Mattai) | 1358-1368 |
| Trabajador (G. Mattai) | 1368-1382 |
| Utopía (G. Baget-Bozzo, S. Spinsanti) | 1383-1394 |
| Vida consagrada (L. De Candido) | 1395-1406 |
| Vidente (S. De Fiore) | 1406-1418 |
| Vocación (J. Manuel Cordobés) | 1418-1424 |
| Yoga/Zen (J. Masson) | 1425-1435 |